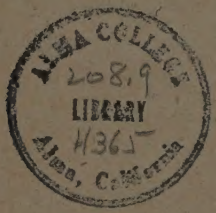
Dogmatische Theologie.

Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,

Päpstlicher Hausprälat, Domdecan und Professor der Dogmatik am bischöfl. Seminar zu Mainz.



Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Sechster Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1887.

27235

Imprimi permittitur.

MOGUNTIAE, 3. Oct. 1887.

A. C. Ohler,
Consil eccl. et Cathedral. Eccl. Mogunt.
Canon. capitularis.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Mit diesem Bande ist die, in unserer Zeit doppelt wichtige, durch die Mannigfaltigkeit alter und neuer Irrthümer auch doppelt schwierige theologische Anthropologie vollendet.

Ich fürchte besonders die Klage, daß das Buch zu große Dimensionen angenommen hat. Aber so wird es Jedem ergehen, der anders, als in Form eines kurzen Lehrbuchs, eine Dogmatik schreibt.

Wenn ich dem Leser nicht eine angenehme Lectüre bereiten, sondern ein gründliches und quellenmäßiges Studium erleichtern und ihm mittheilen wollte, was die Väter und großen Theologen der Vorzeit, sowie die trefflichen Männer, die in unserer Zeit an der Wiederherstellung und dem Fortbau der theologischen Wissenschaft arbeiten, über die großen Wahrheiten des Glaubens gedacht, so konnte ich kaum kürzer mich fassen.

Wo aber, zu meinem eigenen Bedauern, unnöthige Weitschweifigkeit, auch einzelne Wiederholungen sich finden, möge man die Entschuldigung gelten lassen, die ein anderer, mit dem ich freilich sonst in keiner Weise eine Geistesverwandtschaft haben möchte, in dem Worte aussprach: Verzeihung wegen der Länge; ich habe keine Zeit gehabt, mich kürzer zu fassen.

Uebrigens bitte ich immer wieder die gütigen Leser um ihr Gebet, damit ich, wenn Gott es so will, das Werk, das ich einmal begonnen und so weit geführt habe, auch, und zwar in möglichster Kürze, zur Vollendung bringe.

Mainz, den 21. December 1887.

Der Verfasser.

Inhalt.

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Erstes Buch.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade und ihre Störung durch die Sünde.

Drittes Kapitel.

Von dem Menschen, dessen Erschaffung, Natur, Urstand und Fall.

Seite

§. 292. Wichtigkeit dieser Lehre 3

I. Die Natur des Menschen und ihre Erschaffung. Einheit und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

§. 293. Wesen des Menschen; seine Würde und Stellung in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen 6

§. 294. Die Erschaffung des Menschen 14

§. 295. Bestandtheile und Einheit der menschlichen Natur. 71

§. 296. Theologische Erörterung über die Bestandtheile und die Einheit der Menschennatur 133

§. 297. Von der Individualität, Spiritualität und Incorruptibilität der Seele 202

§. 298. Von der Unsterblichkeit der Seele insbesondere 234

§. 299. Von der Einheit und der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, insbesondere von dem Ursprung der Seele 265

II. Die ursprüngliche natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen.

§. 300. Von der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen im Allgemeinen 315

§. 301. Von dem Endziele und dem Urstande des Menschen 332

§. 302. Begriff und Namen der verschiedenen Stände der menschlichen Natur und der Gaben des Urstandes 372

Seite

§. 303. Die Güte und die Kräfte der reinen Menschennatur 377
§. 304. Von dem Willen und seiner Freiheit insbesondere 415
§. 305. Vorläufige Bestimmung des Begriffs und der Arten der Gnade . 463
§. 306. Theologische Entwickelung und Erklärung des Urstandes, insbesondere des *donum sanctitatis* und *rectitudinis* 488
§. 307. Von der paradiesischen Gabe der Wissenschaft *(donum scientiae)* 543
§. 308. Von der Gnadengabe der leiblichen Unsterblichkeit und der Leidensfreiheit *(donum immortalitatis et impassibilitatis)* . . . 568
§. 309. Von dem Paradiese und von dem Leben, der Entfaltung und Vollendung der paradiesischen Menschheit 594
§. 310. Die Möglichkeit des Standes der reinen Natur 619
§. 311. Irrthümer und Vorurtheile gegen die katholische Lehre vom Urstande 627

III. Prüfung und Sündenfall Adam's und des Menschengeschlechtes in ihm. — Die Erbsünde.

§. 312. Von der Prüfung und ihren Folgen im Allgemeinen 651
§. 313. Die Geschichte des Sündenfalls 679
§. 314. Strafgericht und Verheißung 703
§. 315. Von der Erbsünde im Allgemeinen 712
§. 316. Beweis der Erbsünde aus der heiligen Schrift 715
§. 317. Beweis der Erbsünde aus der Ueberlieferung, insbesondere aus den vorauguſtinischen Vätern 735
§. 318. Irrthümer und ihre Verwerfung durch die Kirche 747
§. 319. Das Wesen der Erbsünde 776
§. 320. Die Fortpflanzung der Erbsünde *(tradux peccati)* 810
§. 321. Von den Wirkungen der Erbsünde 821
§. 322. Die Erbsünde und die Güte und Gerechtigkeit Gottes 860

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Erstes Buch.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade und ihre Störung durch die Sünde.

Drittes Kapitel.

Von dem Menschen, dessen Erschaffung, Natur, Urstand und Fall.

§. 292.

Wichtigkeit dieser Lehre.

I. Die Lehre von der Natur, dem Urstande und Falle des Menschen ist für die gesammte Theologie von fundamentaler Wichtigkeit. Die Erkenntniß der Erlösung und der Wiederherstellung der Menschheit durch Christus und alle damit verbundenen Wahrheiten hängen ab von der Erkenntniß des Falles und der Erbsünde, die richtige Erkenntniß dieser Dogmen aber von der richtigen Erkenntniß des Urstandes des Menschen. Insofern haben die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums in dem Geheimnisse des Urstandes ihre Grundlage[1]). Die Uebernatur hat aber die Natur zur Voraussetzung. Daher ist die richtige Erkenntniß der menschlichen Natur und ihres Ursprunges wiederum für die ganze Glaubens-[2]) und Sittenlehre[3]), wie auch für

1) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato: per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam; quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non ejus a quo factus est; iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed ejus a quo missus est: in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit. *Augustin.* De peccato orig. c. 24.

2) Weder Urstand und Erbsünde, noch Menschwerdung und Erlösung, weder Gnade und Freiheit und was damit zusammenhängt, noch die letzten Dinge des Menschen können ohne richtige Erkenntniß der menschlichen Natur richtig verstanden werden.

3) Schon deßhalb, weil die Sittenlehre ganz auf der Glaubenslehre beruht; dann aber, weil das sittliche Leben des Menschen der wesentliche Gegenstand

alle natürliche Wahrheit und Wissenschaft, insbesondere die praeambula fidei [1]), von entscheidender Wichtigkeit.

II. Urstand, Prüfung, Fall des Menschen und die Erbsünde sind, weil der übernatürlichen Ordnung angehörend, Glaubensgeheimnisse. Die natürliche Vernunft und Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, kann daher dieselben aus inneren Gründen weder beweisen, noch verwerfen; wohl aber vermag die Vernunft nicht nur die Glaubwürdigkeit [2]) der Offenbarung dieser Wahrheiten, sondern auch deren Congruenz und Probabilität darzuthun [3]).

Die Natur des Menschen dagegen ist Gegenstand der natürlichen Wissenschaft und kann von dieser in ihren wesentlichen Grundbestimmungen mit vernünftiger Gewißheit erkannt werden. Diese wesentlichen Grundbestimmungen der menschlichen Natur sind aber auch durch die göttliche Offenbarung und die Lehre der Kirche klar und genau ausgesprochen. Jede mit diesem Dogma in Widerspruch stehende, sei es theologische, sei es philosophische Behauptung ist daher falsch und kann deren Unbegründetheit auch wissenschaftlich nachgewiesen werden.

So strenge wir aber hier, wie überall, jede mit dem Dogma unverträgliche Behauptung nicht nur als glaubenswidrig verwerfen, sondern auch als unwissenschaftlich zurückweisen müssen, ebenso nothwendig ist es, die Gränze genau innezuhalten, welche das dogmatisch Feststehende oder wenigstens theologisch Gewisse von jenem weiten Gebiete trennt, worüber weder das Dogma und die Theologie, noch die mit ihnen übereinstimmende wahre Philosophie einen unzweifelhaften Aufschluß gibt. Auf diesem Gebiete wird daher der Theologe keine apodictischen Behauptungen aufstellen, wohl aber jenen gut begründeten Annahmen der natürlichen Wissenschaft den Vorzug geben, welche besser, als andere, mit der geoffenbarten und vernünftigen Wahrheit harmoniren. Alles dieses ist nur eine Anwendung der allgemeinen Principien, welche Offenbarung und Kirche über das Verhältniß des übernatürlichen Glaubens zum natürlichen Wissen auf-

sowohl der natürlichen als der übernatürlichen Moral ist, daher vor allem die Erkenntniß der menschlichen Natur voraussetzt.

1) Die wahre Erkenntnißlehre und in Folge dessen auch die natürliche Gotteserkenntniß hat die richtige Erkenntniß der menschlichen Natur sachlich zu ihrer Grundlage. Umgekehrt gelangt die Philosophie methodisch von der auf Erfahrung und Nachdenken beruhenden richtigen Erfassung des menschlichen Erkennens zur richtigen Erkenntniß der menschlichen Natur und weiterhin ihres Ursprunges. Vgl. Bd. 1, §. 26. Bd. 3, §. 133—141.

2) Vgl. Bd. 1, §. 35 ff.

3) Vgl. Bd. 1, §. 39 und Bd. 2, §. 127.

stellt und deren evidente Wahrheit auch die gesunde Vernunft anerkennen muß[1]).

III. Unser Gegenstand zerfällt naturgemäß in drei Lehrpunkte. Im ersten handeln wir von der menschlichen Natur, ihrem Ursprunge und ihrer Fortpflanzung; im zweiten von der übernatürlichen Begabung des Menschen in seinem Urstande; im dritten von der Prüfung und dem Falle des Stammvaters des Menschengeschlechtes und der Vererbung seiner Schuld und Sünde auf seine Nachkommen.

Das entscheidende Moment in dem ersten Lehrpunkt ist die Wahrheit, daß in dem Menschen kraft seiner Erschaffung Leib und Seele zur substantialen Einheit der Menschennatur verbunden, m. a. W. daß die vernünftige Seele Seins- und Lebensprincip des materiellen Leibes ist. Im zweiten Lehrstück ist das punctum saliens die Wahrheit, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit nebst den übrigen Gaben des Urstandes übernatürliche, beziehungsweise präternaturale Gaben und daher *dona naturae superaddita et non debita* waren. Bezüglich der Erbsünde aber ist das die entscheidende Wahrheit, daß sie in der im Stammvater verschuldeten und von ihm auf das ganze Menschengeschlecht vererbten Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht.

Auf diese Punkte, welche nicht nur durch philosophische Irrthümer und theologische Häresien so vielfach entstellt, sondern auch von manchen neueren Theologen nicht richtig oder nicht genügend erkannt wurden, haben wir daher vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit zu richten. Nichtsdestoweniger können wir uns hier kürzer fassen, da wir die hauptsächlichen der in Betracht kommenden Principien bereits in der allgemeinen Lehre von der Schöpfung[2]) und Providenz[3]), theilweise auch in der Lehre von der Natur des menschlichen Erkennens, welches ganz und gar auf der richtigen Erfassung der Menschennatur beruht, dargelegt und begründet haben[4]).

---

1) Vgl. Bd. 2, §. 113—119.

2) Vgl. namentlich Bd. 5, §. 267 über die Güte und Defectibilität der Geschöpfe und den Ursprung des Bösen, §. 268 über das Hexaëmeron und §. 269 über die christliche Naturauffassung.

3) Vgl. namentlich Bd. 5, §. 277—280 die Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

4) Vgl. namentlich Bd. 1, §. 26; Bd. 3, §. 133 ff., insbes. §. 141.

I. Die Natur des Menschen und ihre Erschaffung. Einheit und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

§. 293.

Wesen des Menschen; seine Würde und Stellung in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen.

I. Die katholische Lehre von der Natur des Menschen und seiner Stellung in der natürlichen Ordnung ist ausgesprochen in den vom Vaticanum[1]) wiederholten Worten des Lateranensischen Glaubensbekenntnisses[2]), daß Gott im Anfang der Zeit beiderlei Creatur, die geistige oder angelische und die körperliche oder mundane, zumal aus Nichts erschaffen hat, und darauf das Menschengeschöpf[3]), das gleichsam als ein gemeinsames aus Geist und Körper constituirt ist. Es ist nämlich hierin nicht nur dem falschen Dualismus und Emanatismus des mittelalterlichen und jeglichen Gnosticismus und Manichäismus, sowie dem Pantheismus des Amalrich von Chartres und des David von Dinant und jeglichem pantheistischen oder materialistischen Monismus gegenüber ausgesprochen, daß der Mensch nach Leib und Seele ein Geschöpf Gottes und als solches seinem ganzen Wesen nach gut ist; sondern es ist auch sowohl der Unterschied zwischen der geistigen Seele und dem materiellen Leibe, als die Vereinigung beider zur Einen Menschennatur klar ausgedrückt. Zugleich ist angedeutet, daß in dieser Vereinigung von Leib und Seele nach der göttlichen Schöpfungsidee die specifische Eigenthümlichkeit und der besondere Vorzug der menschlichen Natur besteht, indem durch sie in der Naturordnung die Einheit zwischen Geister- und Körperwelt vermittelt wird und das erschaffene Universum seinen Abschluß und seine Vollendung empfängt.

---

1) *Constit.* dogm. de Fide cath. cap. 1.

2) Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus . . . Pater et Filius et Spiritus Sanctus . . . unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Lateran. IV*, cap. 1 Definit. adv. Albigenses aliosque haereticos.

3) Creatura humana, jenes Geschöpf, welches Mensch genannt wird.

II. Aus dem Gesagten ergibt sich vor Allem der wahre Begriff, die richtige Definition der Menschennatur. Sie ist jene erschaffene Natur, welche aus einer geistigen Seele und einem organischen Leibe derart zusammengesetzt ist, daß erstere das Lebens- und Daseinsprincip *(forma)* des letzteren bildet. Dadurch unterscheidet sich der Mensch seiner Natur nach einerseits vom Engel, andererseits von allen übrigen uns bekannten körperlichen Wesen. Der Engel ist ein reiner Geist, eine rein geistige complete Substanz, daher weder bestimmt noch befähigt, mit einem Körper eine einheitliche Natur zu bilden[1]; während der Menschengeist nicht reiner Geist, nicht eine complete Substanz oder Natur, sondern bestimmt und befähigt ist, in der Zusammensetzung mit seinem Leibe eine einheitliche Natur und complete Substanz zu bilden[2]. Die rein körperlichen Wesen dagegen sind entweder gar nicht beseelt und lebendig, oder sie sind nicht von einem vernünftigen Geiste beseelt[3]; während die specifische Eigenthümlichkeit und der eigenthümliche Vorzug des menschlichen Körpers darin besteht, daß er Leib der vernünftigen Seele ist. Daher ist weder die Seele abgesehen vom Leibe, noch der Leib abgesehen von der Seele der Mensch, der ganze Mensch; sondern beide sind Theile des Menschen. Diese beiden Theile sind auch nicht nur zu Einer Person oder Hypostase, sondern als incomplete oder Theilsubstanzen zu Einer Natur verbunden, und zwar in der Weise, daß die vernünftige Seele das Lebensprincip des materiellen Leibes ist[4].

Aus dem Gesagten folgt, daß nur jene Definitionen des Menschen und der menschlichen Natur mit der geoffenbarten und natürlichen Wahrheit verträglich sind, welche weder den wesenhaften Unterschied von Seele und Leib, noch deren substantiale Verbindung zur Einen Menschennatur leugnen. Falsch und verwerflich sind daher alle jene Begriffe und Definitionen, welche entweder in Weise eines falschen[5] Monismus Leib und Seele, sei es in spiritualistischer,

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 284. — 2) S. unten §. 295. — 3) Vgl. Bd. 5, §. 269.

4) S. unten §. 296.

5) Die Philosophie, welche sich heut zu Tage mit Vorliebe Monismus nennt, ist ein falscher pantheistischer oder materialistischer Monismus. Allein den Täuschungen dieser falschen Wissenschaft gegenüber ist es wichtig, ausdrücklich hervorzuheben, daß man, wie bezüglich alles Seienden, so auch bezüglich des Menschen von einem wahren Monismus reden kann, insofern nämlich, als Leib und Seele das Eine Menschenwesen bilden.

sei es in materialistischer Weise, identificiren[1]); oder in Weise eines falschen[2]) Dualismus die substantiale Verbindung beider zur Einen Menschennatur leugnen, indem sie diese Vereinigung als eine nur accidentale[3]), oder auch als eine rein hypostatische[4]) fassen.

1) Wie jeglichem Pantheismus Gott und Welt substantial identisch sind, so auch Leib und Seele im Menschen, in welchem das absolute Wesen zu seiner vollkommensten individuellen leiblichen Erscheinung und zum geistigen Bewußtsein komme; einerlei, ob man den Leib die objective Veräußerlichung und sichtbare Erscheinung der Seele, oder die Seele die subjective Verinnerlichung des Leibes nennt, oder andere Phrasen gebraucht. Hierbei sei darauf aufmerksam gemacht, daß man auch in einem gewissen wahren Sinne den Leib die sichtbare Erscheinung der Seele nennen kann, weil der Leib nicht nur das sichtbare Organ, sondern auch ein Bild oder vielmehr Vestigium der Seele ist; nimmer aber in dem Sinne, als ob der Leib die Seele selbst wäre, die sichtbar gewordene Seele, oder auch ein Theil, der sichtbare Theil der Seele. Je mehr die falsche Wissenschaft und die ihr entsprungene Rhetorik und Poesie unserer Zeit ein trügerisches Spiel mit Begriffen und Worten treibt, um so mehr Ursache haben wir, nüchtern und präcis im Ausdruck zu sein und uns vor jeder Zweideutigkeit moderner Phrasen zu hüten. Der Materialismus, dem die Seele eine Thätigkeit der Materie und dem fernerhin der Mensch das vollkommenste Thier, das Thier und jeder Organismus aber ein rein materieller Mechanismus ist, stimmt, so weit er auch von idealistischem Pantheismus entfernt zu sein scheint, im Wesen und im wirklichen Resultate mit demselben überein, wie auch beide Formen des falschen atheistischen Monismus stetig in einander übergehen. Das haben wir in der Gottes- und in der Schöpfungslehre genügend gesehen. Vgl. Bd. 3, §. 150; Bd. 5, §. 261, V; §. 269, II.

2) Hier gilt entsprechend dasselbe, was in der vorigen Note bezüglich des Monismus gesagt wurde. Glaube und Vernunft lehren den wahren Dualismus, indem sie den substantialen Unterschied zwischen Gott und Welt, Leib und Seele, zugleich aber auch die wahre Einheit zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe, sowie die wahre Einheit des Menschenwesens festhalten, während der falsche Dualismus diese wahre Einheit leugnet, indem er die Materie als ewig oder die Welt als nothwendige Contraposition Gottes betrachtet, bezüglich des Menschen aber die Einheit des Menschenwesens irgendwie leugnet.

3) So im Alterthum Plato, der im innigen Zusammenhang mit seiner Ideen- und Erkenntniß-Lehre eine nur accidentale Vereinigung zwischen Leib und Seele, wie zwischen Kleid und Leib, Haus und Einwohner, Kerker und Gefangenem, Bewegtem und Beweger, Schiff und Steuermann annahm, was alles nur accidentale Verbindungen sind. Nach dieser Lehre ist nur die Seele der Mensch, der Leib lediglich Werkzeug, oder, wie Cicero die platonische Lehre ausdrückt, ein Appendix der Seele. Näheres hierüber später. Noch weiter als Plato geht vielfach die moderne Philosophie seit Cartesius. Diesem, sowie dem Malebranche, aber auch Leibnitz und Wolf, ist die Seele nicht einmal Beweger, sondern nur Bewohner des Leibes, wo man dann freilich zur Erklärung der übereinstimmenden Wirksamkeit Leibes und der Seele Hypothesen, wie die des

Bereits in dem Berichte der Genesis über die Erschaffung des Menschen ist die richtige Definition des Menschen als eines dem Leibe nach der Materie entnommenen und von einem vernünftigen Geiste beseelten lebendigen Wesens[1]) klar enthalten. Dieser Begriff ist überall in der heiligen Schrift vorausgesetzt und festgehalten[2]) und von den Kirchenvätern in mannigfaltiger Weise, wenn auch von manchen minder genau, ausgedrückt[3]). Die christologischen Irrlehren, insofern sie gegen die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi fehlten, boten Anlaß, die menschliche Natur als solche

---

Occasionalismus oder der prästabilirten Harmonie nöthig hat. In unseren Tagen hat Lotze (Leben und Lebenskraft) im wesentlichen die Leibnitz'sche Theorie erneuert. Auch Bonald huldigt diesen Anschauungen von einer nur accidentellen Verbindung zwischen Seele und Leib und definirt demgemäß den Menschen als einen eines organischen Leibes sich bedienenden Geist. Aehnliche Definitionen finden sich auch bei manchen neueren Theologen; so z. B. wenn man den Menschen „jenen Geist, dem der Leib als Organ ursprünglich gegeben und verknüpft ist" (Staudenmaier, Dogm. Bd. 3, S. 371) oder den „von einem Organismus bedienten Geist" (Klee, Spec. Dogm. 2. Thl. 1. Buch, 3. Abschn.) nennt. Solche Ausdrücke können allerdings in einem guten Sinne verstanden werden, und kommen solche auch bei alten Kirchenschriftstellern (z. B. *Arnobius*, Adv. gent. 2, 23: Quid enim sunt homines, nisi animae corporibus illigatae?) und Kirchenvätern vor (z. B. *Augustinus*, Mores Eccl. cath. 27, nr. 52: Homo . . . anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore; jedoch ist hier schon in anima rationalis das wahre und volle Verhältniß der Seele zum Leibe genügend ausgedrückt. Minder genau *Ambrosius*, de Isaac 8, nr. 79: Nos animae sumus, nostra autem membra vestimenta sunt). Ueber den richtigen Sinn solcher und ähnlicher Ausdrücke später.

†) So in seiner Weise der Güntherianismus, wonach der durch seine eigene Naturpsyche belebte Leib in die Persönlichkeit des Pneuma, der Geistseele, aufgenommen ist. Wenn der Güntherianismus den Menschen die Synthese von Geist und Natur nennt, so versteht er es in diesem Sinne. Der allgemeine und unbestimmte Ausdruck Synthese kann eben in gar verschiedenem Sinne verstanden werden. Gewiß sind Leib und Seele auch zur Einheit Einer Person verbunden, aber nicht nur dieses, sondern auch zur Einheit der Natur, und zwar ist diese Natureinheit eben die specifische von Leib und Seele oder von Materie und Form. Der vieldeutige, neuerdings so oft gebrauchte Ausdruck „organische" Verbindung ist nicht geeignet, dieses genügend auszudrücken. Auch die Theile des Leibes sind organisch und zwar im engsten und eigentlichsten Sinne dieses Wortes mit einander verbunden. Wenn daher Berlage schreibt: „Der Mensch ist die lebendige persönliche Einheit von Leib und Seele (Geist) . . . beides in organischer Durchdringung" (Dogm. Bd. 4, S. 176), so meint er, wie der Zusammenhang zeigt, wohl das Rechte, aber der Ausdruck ist nicht vollkommen angemessen.

1) *Gen.* 2, 7. Vgl. den folgenden Paragraphen.

2) Vgl. unten den Schriftbeweis über die Natur des Menschen.

3) Vgl. unten den patristischen Beweis über die Natur des Menschen.

zu definiren, und die Kirche that es, indem sie im Anschluß an *Gen.* 2, 7 und *Joann.* 1, 14 dieselbe als von einer vernünftigen Seele beseeltes Fleisch[1]) bezeichnet.

Denselben Begriff der Menschennatur hatte auch, den Platonischen Irrthum verbessernd, die natürliche Wissenschaft durch Aristoteles aufgestellt. Die von der Theologie recipirte kürzeste Definition des Menschen als *animal rationale* beruht daher auf dem doppelten Grunde der kirchlichen[2]) und philosophischen Ueberlieferung; sie kann daher ihrem traditionellen und richtigen Verständnisse nach keinen Anstoß erregen[3]), ist vielmehr den mannigfaltigen modernen Irrthümern und Unklarheiten gegenüber festzuhalten. Wohl könnte man in umgekehrter Fassung den Menschen auch als die einen materiellen organischen Leib beseelende vernünftige Seele (Geist) bezeichnen und für diese Definition geltend machen, daß die Seele nicht nur das höhere und herrschende, sondern auch das das Menschenwesen als forma constituirende Princip ist. Nichtsdestoweniger ist die überlieferte Definition nicht nur aus historischen[4]), sondern auch aus inneren Gründen vorzuziehen, da sie in ihrer präcisen Kürze und ihrem

---

1) So Leo der Gr. in der Epist. dogm. ad Flav.: Verbum carofactum est et habitavit in nobis, id est in ea carne, quam assumpsit ex homine et quam spiritu vitae rationalis animavit. — *Can.* 9 contra Origenem: Verbum Dei incarnatum carne animata anima rationali et intelligente (σαρκὶ ἐμψυχωμένῃ ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ).

2) Λογικὸν ζωόμενον nennt den Menschen Origenes, ζῶον νοερὸν αἰσθητικόν, Athanasius; λογικὸν ζῶον Gregor von Nyssa, ebenso Basilius. S. die Stellen bei Klee a. a. O. Ebenso die Lateiner. Z. B. Tertullian, Adv. Prax. 5. Augustinus Serm. 43 De verb. *Is.* 7, 2: Est ergo animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale.

3) Anstößig könnte nur sein, wenn man animal, ζῶον, mit „Thier" übersetzen würde, da wir gewohnt sind, mit diesem Worte eben jenes lebendige sinnliche Wesen zu bezeichnen, dessen Lebensprincip nicht ein vernünftiger Geist ist und das also zum Menschen, dem animal rationale, in specifischem Gegensatze steht. Wie wenig nach dem Sprachgebrauche der Alten das Wort animal diesen übelen Sinn hat, geht zur Genüge daraus hervor, daß z. B. Gregor d. Gr. (hom. 10 in Evang.) selbst den Engel ein animal rationale nennt.

4) Daß Schrift und Ueberlieferung selbst diese Definition an die Hand geben, haben wir bereits gesehen: denn animal rationale ist ja nur ein kürzerer Ausdruck für caro rationali anima animata, für das durch das spiraculum vitae zum Lebewesen gewordene Gebilde der Genesis. Auch stellt die Offenbarung den Menschen nicht etwa als die unterste Stufe der Geisterwelt, sondern als die Krone der sichtbaren Schöpfung dar und läßt dem entsprechend die Bildung des Leibes, wenigstens der Ordnung nach, der Schöpfung und Einhauchung der Seele vorangehen.

traditionell feststehenden Sinne den verschiedenartigen anthropologischen und christologischen Irrthümern die Spitze bietet.

III. Aus dem richtigen Begriffe des Menschen ergibt sich sofort die Stellung und Würde desselben in der gesammten natürlichen und übernatürlichen Ordnung.

Daß der Mensch nach dem ewigen, freien und weisen Schöpfungsplane Gottes ein Glied der ursprünglichen natürlichen Ordnung des Universums bildet und somit seinen Ursprung und seine Natur nicht einem späteren contingenten Ereignisse, etwa dem Falle der Engel, verdankt, wurde bereits in der Schöpfungslehre[1]) nachgewiesen. Was aber die Stellung des Menschen zunächst in der natürlichen Ordnung des Universums betrifft, so ist er

1. über alle sichtbaren Dinge hoch erhaben[2]), vor allem vermöge seiner vernünftigen Seele, wodurch er ein natürliches Ebenbild[3]) Gottes ist; dann aber auch vermöge seines Leibes, welcher der vorzüglichste unter allen Körpern ist, und zwar aus einem doppelten, innig zusammenhängenden Grunde: weil nämlich der Menschenleib das vollkommenste sichtbare Sinnbild (vestigium)[4]) der eigenen gottebenbildlichen Seele, und ihres göttlichen Urbildes selber; dann aber auch weil dieser Leib mit der menschlichen Seele zur Einen Menschennatur innigst verbunden ist und als integrirender Bestandtheil der menschlichen Natur an der Würde und dem Wirken des vernünftigen Menschen participirt und zu dessen eigenthümlicher Vollkommenheit beiträgt[5]).

Hieraus ergibt sich, daß der Mensch nicht nur vermöge seines Geistes über allen sichtbaren Creaturen steht, zur Verherrlichung Gottes sie beherrschend, was die Engel in ihrer Weise[6]) mit ihm gemein haben, sondern daß er auch, was den Engeln nicht eigen, vermöge seiner Leiblichkeit das connaturale Haupt der sichtbaren Schöpfung und in Folge davon in einer nur ihm eigenthümlichen

---

1) Vgl. namentlich Bd. 5, §. 266 von der Einheit der Welt und der Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe und §. 267 von der Selbstständigkeit, Güte und Defectibilität der Creaturen und dem Begriffe und Ursprunge des Bösen.

2) Schon in dieser Beziehung heißt es, daß der Mensch nur wenig geringer als die Engel, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und daß alles andere ihm unterworfen sei. Ps. 8, 6; cf. Hebr. 2, 7 sq.

3) Darüber unten in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

4) Vgl. Bd. 3, §. 166, III.

5) Näheres hierüber weiter unten in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen,

6) Vgl. Bd. 5, §. 270, V, 4; §. 265, VI und VII; §. 288.

Weise deren natürlicher Prophet[1]), König und Hoherpriester[2]), und in dieser dreifachen Beziehung der Repräsentant Gottes in der sichtbaren Schöpfung ist.

2. Was sein Verhältniß zu den Engeln betrifft, so ist er einestheils als Geist ihnen ähnlich, wie ein Engel auf Erden, ihr Genosse; weil aber nicht reiner Geist, so ist er geringer und niedriger als sie; und zwar nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele nach, welche als Menschenseele auf der untersten Stufe der geistigen Wesen und der Materie näher steht, als die Engel[3]).

Auf der anderen Seite hat der Mensch von Natur eben dadurch einen doppelten Vorzug vor dem Engel, daß er in der oben angegebenen vollkommeneren Weise, als der Engel, connaturales Haupt der sichtbaren materiellen Welt und der Repräsentant Gottes für sie ist, zugleich aber auch vermöge seines vernünftigen Geistes der unsichtbaren Welt der Geister angehört und so als Mikrokosmus die Geisterwelt und die Körperwelt und weiterhin Gott und Welt in seiner Natur abspiegelt, mit einander verbindet, das Universum vollendet, insofern in einer besonderen Weise Bild Gottes, des eminenten Urbildes und Einheitsgrundes

1) Nicht zwar in pantheistischem beziehungsweise materialistischem Sinne kommt die Natur im Menschen zum Bewußtsein und zur Erkenntniß ihrer selbst; wohl aber erkennt der Mensch in der ihm eigenthümlich geistig-sinnlichen Weise sich selbst und die sichtbare Welt und spricht weiterhin deren Wesen und Bestimmung zum Lobe Gottes, wie im Begriff oder durch das innere Wort, so auch durch das äußere Wort seines Mundes aus. Insofern kann man ihn schon in der natürlichen Ordnung den Propheten, oder Auge und Zunge der Welt nennen. Das ist auch schon Gen. 2, 19 angedeutet: Adduxit ea ad Adam, ut *videret*, quid *vocaret* ea.

2) Die königliche Herrschaft des Menschen über die sichtbare Welt wird zunächst als Folge der göttlichen Ebenbildlichkeit Gen. 1, 26 hervorgehoben: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris etc. Diese Herrschaft aber soll er nach Gottes Willen und zu Gottes Verherrlichung üben und dadurch soll sein Königthum schon in der Naturordnung ein priesterliches sein, wie das zweite Kapitel der Genesis thatsächlich darlegt und auch die ursprüngliche Einsetzung des Sabbath bekundet. Alle Psalmen und Hymnen der heiligen Schrift, worin der Mensch die Creaturen zum Lobe Gottes auffordert, sowie das Lob- und Dankopfer sind schon in der Naturordnung Bethätigungen dieses königlichen Hohenpriesterthums des Menschen. Väter und Kirchenschriftsteller sprechen dieses oftmal und in mannigfaltiger Weise aus. Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum coelestium. *Lactant.* De ira Dei c. 14. Vgl. *Petav.* De op. VI dier. l. 2, c. 1.

3) Vgl. unten die Lehre von der menschlichen Seele.

aller Dinge, und die vollkommenste natürliche Offenbarung seiner Macht, Güte und Weisheit ist[1]).

3. Aus allem diesem ergibt sich endlich, daß der Mensch, wie zum erschaffenen Universum, auch zu dem Schöpfer desselben schon von Natur in einer ihm eigenthümlichen besonderen Beziehung steht, und daher besonders geeignet war, daß auch in ihm die übernatürliche Ordnung nach Gottes weisem und liebevollem Rathschluß durch die Menschwerdung des Logos ihren Abschluß fand, in welcher gnädigen Erwählung der höchste Vorzug des Menschen vor den Engeln besteht[2]). Dieses ist in der Christologie genauer zu entwickeln. Nur daran sei hier schon erinnert, daß nicht nur die Erhabenheit, sondern auch die Niedrigkeit der menschlichen Natur es als congruent erscheinen ließ, daß sie zur höchsten Offenbarung der göttlichen Liebe, insbesondere der Barmherzigkeit, von der höchsten Weisheit auserwählt und erschaffen wurde.

---

1) Geister- und Sinnenwelt, sagt alles dieses zusammenfassend Gregor von Nazianz, bestunden bereits, getrennt von einander, innerhalb ihrer eigenen Gränzen und offenbarten die Größe des Schöpfers . . . Noch aber war keine Zusammensetzung aus beiden vorhanden und keine Mischung der Gegensätze, dieser Erweis einer noch größeren Weisheit und Herrlichkeit der Naturen, und der ganze Reichthum der Güte noch nicht offenbar. Um aber auch diesen zu offenbaren, bildete der weltschaffende Logos aus beiden, nämlich aus der sichtbaren und unsichtbaren Natur, Ein Wesen, den Menschen. Und nachdem er aus der zuvor erschaffenen Materie den Leib genommen, und von sich den Odem, was die Schrift vernünftige Seele und Bild Gottes nennt, ihm eingepflanzt hatte, setzte er ihn auf die Erde gleichsam als eine zweite Welt, eine große in der kleinen, einen anderen Engel, einen gemischten Anbeter, einen Epopten der sichtbaren, einen Eingeweihten der intelligibelen Schöpfung (οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς ἱστησιν ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητὴν μικτὸν, ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης), einen König über die irdischen Dinge, unterthänig nach oben (βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν), irdisch und himmlisch, sterblich und unsterblich, sichtbar und geistig, Hoheit und Niedrigkeit, Geist und Fleisch zugleich. Orat. 45 in s. Pascha, 7. Aehnlich redet Petrus Chrysologus Serm. 148 den Menschen an: Fecit te esse terram, ut esses tu dominus terrenorum, et esses ipsis in ipsius substantiae communione communis, nec tamen te terrestribus sic aequavit, ut non etiam coelestibus animatum te coelitus exaequaret, ut esset tibi cum Deo ratio communis, corpus commune cum jumentis, dedit tibi animam de coelo, dedit tibi corpus de terra, ut in te nexa coeli terraeque concordia servaretur.

2) Auch darauf kann man beziehen *Hebr.* 2, 16: Nusquam enim Angelos apprehendit (ἐπιλαμβάνεται), sed semen Abrahae apprehendit.

§. 294.

Die Erschaffung des Menschen[1]).

I. Das Schöpfungsdogma mit allen seinen näheren Bestimmungen, wie es in der allgemeinen Schöpfungslehre allseitig erklärt und begründet wurde[2]), gilt selbstverständlich ganz und in jeder Beziehung auch von dem Menschen. Deßgleichen leiden die Grundsätze, die wir bezüglich der biblischen Schöpfungsgeschichte im Allgemeinen entwickelt haben[3]), auf die des Menschen insbesondere Anwendung. Wenn demnach die Genesis, wie bezüglich des Sechstagewerkes überhaupt, so insbesondere bezüglich der Erschaffung des Menschen, keineswegs die Absicht hat, in rein wissenschaftlichen Fragen die menschliche Wißbegierde zu befriedigen, und wenn sie ferner nicht die Sprache abstracter Wissenschaft redet, sondern die Thatsachen des Ursprunges des Menschengeschlechtes in sinnlich anschaulicher und insofern in anthropomorpher Weise schildert[4]), so sind auf der

---

1) *Thomas S. Th.* 1, q. 90 & 91. *Bonavent.* Brevil. l. 2, c. 9 & 10. *Suarez*, De opere VI dier. l. 3, c. 1—8. *Petav.* De op. VI dier. l. 2, c. 1. *Gotti*, De Deo creat. Tract. 10, quaest. 1, dub. 1 & 2. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 146 ff. *Palmieri*, De Deo creante Thes. 25. *Mazzella*, De Deo creante, Disput. 3, art. 1. *Corn. a Lap.* In Gen. 1, 26 sq. 2, 18 sq. *Pianciani*, In histor. creat. Mosaic. Commentat. De opere sextae diei LXXII sq. *Corluy*, Specilegium dogmatico-biblicum tom. 1. In Gen. 1, 26 sq. Holzammer-Schuster zu den genannten Stellen. Ueber das Verhältniß der biblischen Erzählung von der Schöpfung des Menschen zur Naturwissenschaft Güttler, Naturforsch. und Bibel. Kap. 5. Verlage, Dogm. Bd. 4, §. 30—32. Vosen-Rheinstätter, das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. 4. Aufl. §. 56. Hummelauer, der bibl. Schöpfungsbericht, S. 47 ff. Thomas und nicht wenige Theologen handeln zuerst von der Natur des Menschen, *S. Th.* 1, q. 75—89 und erst dann von der Erschaffung und Fortpflanzung desselben. Für diese Ordnung spricht, daß die speculative Erkenntniß des Ursprungs des Menschen für uns durch die Erkenntniß seiner Natur bedingt ist. In der Philosophie ist daher diese Ordnung die einzig richtige. Die meisten Theologen pflegen dagegen zuerst von dem Ursprunge des Menschen zu handeln, indem sie sich hierin der Offenbarung selbst anschließen, welche in der Genesis mit der Erschaffung des Menschen beginnt und dadurch in die Erkenntniß der menschlichen Natur einführt.

2) Bd. 5, §. 257—267.

3) Bd. 5, §. 268.

4) Es kommen also bezüglich des Ursprungs und der natürlichen Beschaffenheit des Menschen dieselben Grundsätze in Anwendung, welche Bd. 5, §. 268 und 269 bezüglich der vernunftlosen Natur entwickelt wurden. Auch bezüglich des Menschen redet die heilige Schrift die Sprache des gemeinen Lebens, insbesondere des Volkes und der Zeit, für welche sie zunächst geschrieben wurde;

anderen Seite die in dieser Darstellung klar enthaltenen Wahrheiten und Thatsachen göttlich gewiß und Gegenstand des übernatürlichen Glaubens[1]). Es ist daher durchaus verwerflich, dieselben

---

keineswegs aber will sie biologische, physiologische oder psychologische Fragen beantworten. Das gilt nicht nur hier, sondern überall. Wenn z. B. die heilige Schrift vorzugsweise das Herz als das Centralorgan des menschlichen Lebens, als den Sitz und Ursprung nicht nur der Gefühle, sondern auch der Gedanken und Absichten, kurz als das Innerste des Menschen bezeichnet; in ähnlicher Weise aber auch von den Eingeweiden, von Herz und Nieren, sowie, jedoch seltener, in gleichem Sinne von dem Haupte redet; wenn sie das Blut den Sitz der Seele, den Quell des Lebens nennt: so spricht sie nach der Vorstellungsweise und der Sprache der Israeliten und überhaupt in gemein menschlicher Vorstellungs- und Redeweise, wie dieses der Zweck der heiligen Schrift und überhaupt der Offenbarung erfordert. Vgl. Bd. 3, §. 165 u. 166. Dagegen entscheidet sie ebenso wenig über die verschiedenen physiologischen, als über die verschiedenen astronomischen Systeme oder über die verschiedenen Eintheilungen der Pflanzen und Thiere. Das gilt auch von Stellen, wie *Sap.* 7, 2, wo die Entstehung des Menschen im Mutterleibe nach der gemein menschlichen Auffassung oder wie *Job* 10, 10 ff. in bildlicher Weise beschrieben wird. Es wäre daher ganz verkehrt, aus solchen Stellen physiologische Folgerungen zu ziehen, oder umgekehrt der heiligen Schrift deßhalb einen Irrthum vorzuwerfen. Vgl. Schäfer, Bibel und Wissensch. §. 6. Wenn Schäfer anzunehmen scheint, daß die dogmatische Lehre über die schlechthinige Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift, wie wir und andere Theologen sie dargestellt haben, davon irgend wie abweiche, so ist das unbegründet. Damit stimmt auch der von Schäfer citirte Kaulen vollständig überein. Ausführliche und gründliche Belehrungen über den anthropologischen Sprachgebrauch des alten Testamentes bei Zschokke, Theol. d. Proph. §. 84—112.

1) Daß wie überhaupt die heilige Schrift, so insbesondere die Erzählung der Genesis über die Urgeschichte der Menschheit Gegenstand des Glaubens sei, ist die einmüthige Lehre der Väter und Theologen. Non potest aliquis, sagt Hieronymus (In Ep. ad Philem.) in Deum credere, nisi credat vera esse, quae scripta sunt: Adamum a Deo plasmatum, Evam ex costa illius et latere fabricatam, Enochum translatum. Daher haben die Consultoren des Vaticanischen Concils keinen Anstand genommen, die Erzählung der Genesis über die Erschaffung der Stammeltern in ihr dogmatisches Schema aufzunehmen und als Gegenstand des kirchlichen Glaubens zu bezeichnen. De hominis vero natura et origine, divinis litteris edocta haec credit et praedicat S. Mater Ecclesia. Facturus Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, ut praeesset universae terrae, corpori de limo terrae formato inspiravit spiraculum vitae, animam scilicet de nihilo productam .... Primo autem homini Adae et Evae uxori, e costa ejus divinitus formatae, benedicens Deus ait: „Multiplicamini et replete terram etc. *Schema de doctr. cath. 2. Omnium Concilii Vaticani quae ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio per Conrad. Martin, episc. Paderb.* Paderb. Schoeningh 1873, pag. 22.

nur als Sagen oder als Allegorien oder Metaphern anzusehen[1]).

1) Daß die religiösen Ueberlieferungen aller Völker mehr oder minder klar die Grundwahrheiten und die Hauptthatsachen der Uroffenbarung enthalten, kann keinem Zweifel unterliegen und findet um so mehr Bestätigung, je vollkommener man dieselben kennen lernt. Vgl. Bd. I. §. 46, II. Insofern hat die in neuester Zeit mit so viel Eifer cultivirte vergleichende Religionsgeschichte nicht nur eine große culturhistorische, sondern auch eine große apologetische Wichtigkeit. Vgl. Dr. Hardy, Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft. Kathol. 1882, I, S. 244 ff.; 355 ff.; 449 ff.; 561 ff. Daß die katholische Wissenschaft sich des zu Tage geförderten ungeheueren Materiales bemächtige und dasselbe im Lichte des Glaubens und der gesunden Philosophie beurtheile, ist um so nothwendiger, je mehr nicht nur eine oberflächliche ungläubige Populärwissenschaft dasselbe in ihrer Weise ausbeutet, sondern auch die meisten, zum Theil wissenschaftlich bedeutende Forscher auf diesem Gebiete ächter und gründlicher theologischer und philosophischer Wissenschaft entbehren, mehr oder weniger von naturalistischen und zum Theil positivistischen Grundanschauungen ausgehen und danach die Ergebnisse ihrer Forschungen deuten. Das gilt namentlich auch von dem bedeutendsten derselben, Max Müller, dessen „religiöse und christliche" Ideen weder die der wahren Philosophie, noch des wahren Christenthums sind, sondern durchweg auf Grundanschauungen des modernen Naturalismus beruhen und theils mit Jakobi'schen, theils und noch mehr mit Schleiermacher'schen Anschauungen sich decken. Alle Religionen sind ihm nach gewissen natürlichen, der Sprachentwickelung analogen und von letzterer im höchsten Maße beeinflußten Gesetzen entstanden. Daß auch solche natürliche Ursachen einen wichtigen Factor in der Entwickelung der heidnischen Religion bilden, ist ebenso gewiß, als daß sie keineswegs der einzige und der erste Factor und daher nicht im Stande sind, den wirklichen Inhalt der mythologischen Religionen genügend zu erklären. Das ist nach den Principien sowohl des Glaubens, als ächter Wissenschaft nur möglich, wenn wir anerkennen, daß alle Religionen in ihrem ersten Ursprunge aus der in der Bibel uns rein bewahrten Uroffenbarung hervorgegangen sind. Was Lücken in seiner kurz vor seinem Tode (Kathol. 1882, II, 272) erschienenen Abhandlung über vergleichende Mythologie als Resultat seiner Forschungen ausspricht, ist im Wesentlichen unanfechtbare Wahrheit: „Der Kern des Heidenthums ist überall derselbe und ist entnommen der Urtradition der Menschheit, wie die Bibel sie bewahrt hat; die Ausbildung kann verschieden sein. Im Ganzen gibt es somit nur Eine Religion der Menschheit, die im Paradiese entstanden, dann aber durch die Gottentfremdung der Menschenwelt verwildert und zum Heidenthum geworden ist, während Gottes Leitung in dem Juden- und Christenthum den reinen und unverfälschten Kern uns erhalten hat, das ist das Resultat unserer Untersuchung. Die reine geoffenbarte Religion im Anfange und der spätere Verfall im Heidenthum, das ist die historische Thatsache, welche noch jetzt das Heidenthum nachweist. Alle Speculation und philosophische Deutung, welche diesen historisch christlichen Standpunkt verläßt, alle Religionen a priori als gleich und sämmtlich als eigenes Product des Volkes und seines nationalen Geistesbewußtseins betrachtet, kann nur auf gänzlichen

Sodann ist wohl zu beachten, daß die in den beiden ersten Kapiteln der Genesis enthaltene göttliche Offenbarung nach der ge-

---

Irrweg führen ... Wollen wir also eine wahre vergleichende Religionswissenschaft aufstellen, so muß sie von diesem christlich-historischen Standpunkt ausgehen und muß die Religionen der Welt um die Uroffenbarung als ihren Urgrund und Mittelpunkt herumlegen und von dieser aus das Licht und die Aufklärung in den Kreis der Religionen und Mythologien des Heidenthums hineinkommen lassen. Das allein führt zum Ziele; die naturalistische, wie sprachliche Mythendeutung aber ist, wenn sie auch einzelne Aufschlüsse gibt, im Ganzen nur ein willkürliches, subjectives Verfahren, das aller Wirklichkeit widerspricht." In seinem verdienstvollen Buche *Heidenthum und Offenbarung* hat Dr. E. L. *Fischer* zahlreiche und unzweifelhafte Berührungspunkte der ältesten heiligen Bücher der Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter mit der Bibel auf Grund der neuesten Forschungen nachgewiesen. „Es gibt," bemerkt er am Schlusse seiner Erörterungen, „nur drei mögliche Hypothesen, um diese Thatsache zu erklären. Das zunächst Liegende ist, an eine *gegenseitige Entlehnung* zu denken. Ja, wenn es sich blos um die Hebräer und Aegypter handelte, ließe sich am Ende eine Entlehnung annehmen. So aber erstrecken sich die Berührungspunkte gemeinschaftlich über weite Völkerkreise. Und wenn man bedenkt, wie dieselben geographisch, sprachlich und culturhistorisch auseinander fielen, wie sie vielfach in politischem und religiösem Antagonismus zu einander standen ... dann verliert diese Hypothese alle Wahrscheinlichkeit. Die mosaischen Bücher aber als die *gemeinsame Quelle* anzunehmen, woraus sie alle geschöpft hätten, ist schon deßhalb unstatthaft, weil die heiligen Schriften der in Betracht gezogenen Völker fast sämmtlich über das Zeitalter des Moses hinausragen ... Ein zweiter Erklärungsgrund wäre ein *psychologischer*. Man könnte nämlich sagen, und hat es gethan, es läge in der ursprünglichen geistigen Organisation des Menschen, gewisse religiöse Ideen durch eine Art von Naturnothwendigkeit zu produciren, sobald derselbe zu einer gewissen Höhe der Entwickelung gelangt sei, etwa wie ja auch alle Völker und Geschlechter in dem Causalitätsprincip oder in der Raum- und Zeitanschauung übereinstimmen. Allein dagegen ist zu bemerken: Wie kommt es denn, daß neben der Harmonie eine so durchgreifende, vielseitige Differenz und Discrepanz auf ein und demselben Gebiete zu Tage tritt? Was wirklich in der natürlichen Organisation, oder wenn man lieber will, im Naturmechanismus des Geistes liegt, muß sich auch bei allen Menschen wesentlich gleichmäßig ausgestalten, wie es bei dem obigen Beispiele der Causalität oder der Raum- und Zeitanschauung und überhaupt bei den natürlichen Gesetzen des Denkens der Fall ist. Zudem handelt es sich in unserer Frage nicht nur um religiöse Ideen, sondern auch um geschichtliche Thatsachen. Es kann aber doch wahrlich nicht in der Natur des Geistes liegen, auch historische Ereignisse mit Nothwendigkeit zu produciren. Es bleibt also nur die eine Annahme übrig, die dogmatischen und urgeschichtlichen Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Völkern untereinander und mit der Bibel *als Reste und Erinnerungen aus der allen gemeinsamen Urzeit und Uroffenbarung* anzusehen. Die ethnologischen und vergleichenden Sprachforschungen weisen ja immer mehr die Abstammung der Völker von einander und die ur-

sammten Lehre der Schrift und der Ueberlieferung der Kirche uns nicht lediglich die Natur, sondern auch den übernatürlichen Urstand des Menschen schildert; jedoch so, daß dem Wesen und dem Zwecke des alten Bundes, insbesondere der mosaischen Offenbarung entsprechend, die Natur des Menschen als die wesentliche Voraussetzung der Uebernatur klar und scharf ausgesprochen, das Uebernatürliche hingegen zwar angedeutet, aber noch nicht vollkommen aufgeschlossen ist, was erst im neuen Bunde geschah[1]).

sprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes nach . . . Stammen aber wirklich die Völker wie Zweige von einem Urstamme ab, dann könnte letzterer die bedeutungsvollen Ereignisse der Vorzeit, wie Paradies, Sündenfall, Sündfluth, durch Tradition auf die Abkömmlinge vererbt haben; und so wäre die Uebereinstimmung hinsichtlich der Urgeschichte erklärt. Es bleiben nun noch die dogmatischen Concordanzpunkte zur Erklärung übrig. Wir haben im Lauf unserer Darstellung gefunden, daß je mehr man in die Vorzeit eines Volkes zurückgeht, desto reiner und geklärter seine Religionsanschauungen waren. Wir haben ferner gesehen, daß alle behandelten Völker, wie ihre alten heiligen Schriften ausweisen, den Ursprung des Menschen unmittelbar von Gott ableiteten und eine ursprüngliche göttliche Offenbarung annahmen. Hierin nun: in der anfänglichen religiös sittlichen Erziehung des Menschen durch Gott oder in der Uroffenbarung kann allein der Grund für jene Erscheinung liegen. Die ursprünglichen göttlich geoffenbarten Religionswahrheiten sind dann durch Ueberlieferung von den Erzvätern auf ihre Nachkommen übergegangen, erlitten aber natürlich im Laufe der Jahrtausende manchfache Wandlungen und Trübungen, ohne jedoch den Kern und die Grundelemente einzubüßen. Nur die primitive Einheit des Menschengeschlechtes und die Uroffenbarung bieten uns feste Anhaltspunkte zur Lösung dieses Problems. Mit Recht sagt daher der Aegyptiologe Seyffarth: „Es gebe eine Uroffenbarung, die mit der Gerechtigkeit Noa's nicht untergegangen sein wird; sie muß von ihm auf seine Kinder und die Völker seiner Nachkommen sich fortgepflanzt haben." — Dieses das Urtheil, welches die unbefangene natürliche Wissenschaft fällen muß. Daß aber Moses nicht nur bei Abfassung der Genesis göttlich inspirirt war, sondern auch die Urgeschichte der Menschheit nicht aus bereits entstellten Ueberlieferungen, sondern aus der unter Gottes besonderem Schutze im Hause der dem Glauben ihrer Väter treu gebliebenen Patriarchen rein bewahrten Uroffenbarung geschöpft hat, ist eine Wahrheit, für welche alle äußeren und inneren Glaubwürdigkeitsgründe sprechen. Die Hypothese Lenormant's, daß Moses lediglich unter Gottes Beistand die alten Sagen gereinigt und zur Darstellung der einfachen Grundlehren der wahren Religion benutzt habe, ist, wie wir bereits sahen, durchaus unzulässig. Vgl. Bd. 5, S. 215, Note 3. Hiemit ist auch die Meinung widerlegt, daß die Erzählung *Gen.* 1 & 2 eine allegorische Darstellung der darin enthaltenen theologischen und ethischen Wahrheiten sei. Wenn Cajetan diese Meinung bezüglich der Bildung Eva's aus der Seite Adams aufstellte, so wurde dieselbe von allen anderen Theologen bekämpft. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 2.

1) Man kann auch hierauf das Wort des Apostels anwenden: Non prius quod spiritale est, sed quod animale; deinde quod spiritale. *1 Cor.* 15, 46. Vgl. die Lehre vom Urstande.

Das erste Kapitel der Genesis, das von der Erschaffung des Universums handelt, berichtet die Erschaffung des Menschen im Allgemeinen, das zweite Kapitel, das den paradiesischen Urstand schildert, gibt genauer die Art und Weise an, wie Gott die Stammeltern des Menschengeschlechtes in's Dasein rief. Beide einander ergänzenden Aussprüche des untheilbaren Wortes Gottes[1]) enthalten überaus wichtige Offenbarungen über Ursprung und Natur, aber auch über die übernatürliche Bestimmung und Begabung des Menschen.

I. Fassen wir zunächst den allgemeinen Bericht des ersten Kapitels der Genesis in's Auge. Nachdem derselbe die schöpferische Hervorbringung der Landthiere geschildert, fährt der heilige Text[2]) folgendermaßen fort: Und Gott sah, daß es gut war, und sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichniß, der da herrsche[3]) über die Fische des Meeres, und das Geflügel des Himmels, und die Thiere, und über die ganze Erde, und alles Gewürm, das sich reget auf Erden. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über die Fische des Meeres, und über das Geflügel des Himmels, und über alle Thiere, die sich regen auf der Erde. Und Gott sprach: Siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut, das sich besamet auf Erden, und alle Bäume, die in sich selbst Saamen haben nach ihrer Art, daß sie euch zur

1) Was dogmatisch durchaus festgehalten werden muß, besteht darin, daß das erste und zweite Kapitel der Genesis, wie die ganze heilige Schrift Wort Gottes sind, daher in keinem Widerspruch stehen können. Aber auch wissenschaftlich ist die von der rationalistischen Bibelkritik und Exegese viel ausgebeutete Hypothese eines elohistischen Schöpfungsberichtes im ersten und eines davon verschiedenen, von einem viel späteren Verfasser herrührenden und in manchen Punkten mit ersterem in Widerspruch stehenden jehovistischen Schöpfungsberichtes durchaus verwerflich. Eine andere Frage ist die, ob Moses bei Abfassung der beiden Kapitel verschiedene heilige Urkunden der Vorzeit benützte, ob Gen. 2, 1 den Anfang des zweiten oder den Schluß des ersten Kapitels bilde, wie die Recapitulation bezüglich der Pflanzen und Thiere des näheren zu erklären sei. Vgl. Holzammer im Kathol. 1858, I, S. 15 sq. Holzammer-Schuster, Handb. z. bibl. Gesch. 4. Aufl. I. S. 45.

2) *Gen.* 1, 25—31.

3) Et praesit. So die Vulgata. Der hebräische Text hat den Plural וּרְדוּ, daß sie herrschen. Der Sinn bleibt derselbe.

Speise seien, und allen Thieren der Erde und allem Geflügel des Himmels, und allem, was sich reget auf Erden, damit sie haben zu essen. Und also geschah es. Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut, und es ward Abend und Morgen, der sechste Tag.

In diesem grundlegenden Texte des ersten Kapitels der Genesis sind eine Reihe der wichtigsten dogmatischen Wahrheiten klar enthalten, welche durch die näheren Mittheilungen des zweiten Kapitels nicht aufgehoben, sondern bestätigt und näher erklärt werden. Daher wollen wir sie sofort kurz hervorheben.

Der Mensch[1]) ist am sechsten Schöpfungstage, an dem

1) Das ist bezüglich Adam's allgemein anerkannt; aber auch bezüglich Eva's mit der Mehrzahl der Väter und Theologen (vgl. *Suarez*, de op. VI dier. l. 3, c. 4, 12 et ibi citati) und aus überwiegenden Gründen anzunehmen. Gen. 1, 31 sagt ausdrücklich, daß der sechste Tag vollendet ward, nachdem Mann und Weib erschaffen war und den Segen der Fortpflanzung empfangen. Gen. 2, 1 & 2 sagt, daß Gott Himmel und Erde und alle ihre Zierde vollendet hatte, und dann am siebenten Tage ruhte. Diese Vollendung der Schöpfungswerke bezieht sich aber offenbar auf alles im ersten Kapitel enthaltene. Wenn sodann die Erschaffung der Eva, gerade so wie die Adams, berichtet wird, so ist dieses, wie auch die Erwähnung der Pflanzenentstehung und Hervorbringung des Paradieses, *Gen.* 2, 5 sq., eine Recapitulation und genauere Explication des Gen. 1 Gesagten. Allerdings waren manche Theologen, wie Dionysius Karthusianus, Catherinus u. a. der Meinung, daß Eva erst am siebenten, ja erst nach dem siebenten Tage aus der Seite Adams gebildet worden sei. Die vorstehend angeführten Argumente für die Erschaffung der Eva am sechsten Tage sucht man dadurch zu beseitigen, daß man sagt, wenn Gen. 1, 27 gesagt sei, Gott habe Mann und Weib am sechsten Tage erschaffen, so sei dieses bezüglich Adams von seiner actuellen, bezüglich Eva's von ihrer potentiellen Erschaffung in Adam zu verstehen. Ebenso nimmt man an, daß Gott Gen. 1, 28 dem Adam und nur in ihm der noch nicht existirenden Eva den Segen der Fortpflanzung gegeben habe. Hiefür beruft man sich auf Gregor d. Gr., welcher Moral. 32, c. 9 (al. 10) zu Gen. 1, 27 sagt: Necdum Eva facta describitur, et jam homo masculus et femina perhibetur, sed quia ex latere Adae proculdubio Eva erat processura, in illo jam computatur per substantiam, a quo producenda erat per formam. Ein ähnlicher Ausspruch bezüglich des Segens Gen. 1, 28 findet sich bei Chrysostomus, hom. 10 in Gen. Was aber die Ruhe am siebenten Tage betrifft, so sagt man, daß sich diese nur auf die eigentliche Schöpfung beziehe, die Production Eva's gehöre aber, wie die Erschaffung der Seelen der Nachkommen Adams zur Erhaltung und Entfaltung der Schöpfung, wofür man sich auf *S. Th.* 1, q. 73, a. 1, ad 3 beruft, wo Thomas auf den Einwand, daß auch nach dem siebenten Tage viel Neues hervorgebracht werde, unter anderem antwortet: Nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeexstiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. Quae-

auch die Landthiere in's Dasein traten, aber nach deren Entstehung durch einen neuen Act Gottes in's Dasein getreten.

dam vero praeexstiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam causaliter, sicut individua, quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Was zunächst Thomas betrifft, so kann man ihn offenbar blos auf Grund der Widerlegung dieses Einwandes nicht als Autorität für die Ansicht einer späteren Erschaffung der Eva anrufen. Thomas führt hier die materiale Präexistenz Eva's als ein Beispiel solcher Präexistenz an, ohne dadurch zu behaupten, daß Eva erst nach dem sechsten Tage in's Dasein getreten sei. Vielleicht thut er dieses jedoch, um die Ruhe des siebenten Tages auch für den Fall aufrecht zu erhalten, wenn Eva erst am siebenten oder nach dem siebenten Tage entstanden wäre. Vgl. Bd. 5, S. 282, Note 1. Was aber die Sache selbst betrifft, so ist es offenbar irrig zu behaupten, daß zum Sechstagewerk nur die Erschaffung aus Nichts im engsten Sinne, nicht aber Neubildungen aus bereits vorhandener Materie gehören, da alle Werke des Hexaëmeron aus der bereits erschaffenen Materie hervorgebracht wurden. Außerdem ist klar, daß die Production des Weibes keineswegs mit der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu vergleichen ist; vielmehr gehört das Weib, sowohl als Gehilfin des Mannes überhaupt, wie als Bedingung der natürlichen Fortpflanzung zur Vollendung der erschaffenen Welt, welche Vollendung nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift bei Beginn des Sabbaths eingetreten war. Das lehrt Thomas ausdrücklich *S. Th.* 1, q. 92, a. 1, wo er die Frage: Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione, bejahend beantwortet und insbesondere ad 1 den aus Aristoteles entnommenen Einwand, daß das Weib etwas Zufälliges sei, widerlegt. Nachdem er zugegeben, daß das Weib zwar per respectum ad naturam particularem aliquid deficiens et occasionatum sei, fährt er fort: Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae, et ideo instituendo naturam non solum marem, sed etiam feminam produxit. Der von Manchen gegen die Schöpfung der Eva am sechsten Tage vorgebrachte Grund, daß dieser Tag zu kurz gewesen sei, daß an demselben die Landthiere, sodann Adam erschaffen worden, hierauf dieser den Thieren die Namen gegeben und endlich noch das Weib aus ihm gebildet worden sei, ist offenbar ohne alles Gewicht; nicht nur, wenn man die Tage der Genesis für lange Zeiträume hält, sondern auch dann, wenn man ihnen die Länge eines gewöhnlichen Tages gibt. Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 4, nr. 7 sq. Das ist auch die Meinung der meisten Väter, welche lehren, daß die Erzählung Gen. 2 nur das Gen. 1 gemeldete Werk des sechsten Tages näher erkläre. Sexto die etiam Paradisus plantatus est, et ibi homo collocatus est, et soporatus est, ut Eva formaretur, et ea formata evigilavit, eique nomen imposuit. *Augustin.*, Gen. ad lit. l. 6, c. 2. Absurd ist die Auslegung mancher Rabbinen, daß die nach Gen. 2 aus der Seite Adams gebildete Eva eine andere sei, als die gleichzeitig mit ihm Gen. 1 erschaffene. Eine Widerlegung bedarf das nicht, wird ja gerade deßhalb nach Gen. 2 Eva erschaffen, weil Adam allein und ohne eine Gefährtin war. Welche Fabeln in den rabbinischen Schriften über die Frauen Adams vorkommen, kann man z. B. bei Zschokke, die Frauen d. A. T., sehen.

Mag man die Aufeinanderfolge der Schöpfungstage als eine nur causale Ordnung[1]), oder mit der Mehrzahl der Väter und Theologen auch als zeitliche Ordnung, und die Natur und Dauer dieser Tage, wie immer auffassen[2]), immer bleibt es gewiß, daß der Mensch den Schluß der Schöpfung bildet. Wenn das Wort Gottes uns belehrt, daß der Mensch nicht an einem eigenen Schöpfungstage, sondern an demselben Tage, an dem die Landthiere in's Dasein traten, erschaffen wurde, und wenn es uns dadurch die Niedrigkeit des irdischen Theiles des Menschenwesens und dessen Zusammenhang mit der vernunftlosen Natur zum Bewußtsein bringt[3]); so hebt auf der anderen Seite der heilige Text die wesentliche Verschiedenheit des Menschen und seines Ursprunges von den Thieren und ihrer Entstehung, und die Erhabenheit des Menschen über alle anderen Geschöpfe der Erde in der nachdrücklichsten Weise hervor.

1. Der erste Vorzug, den die Genesis dem Menschen vor allen anderen, insbesondere den sichtbaren Geschöpfen zuschreibt, besteht schon darin, daß der Mensch unter allen göttlichen Schöpfungswerken der Ausführung nach das letzte, und eben deßhalb der göttlichen Intention nach das erste, weil die Krone und Vollendung aller göttlichen Werke sowohl in der natürlichen, als, im besonderen Hinblick auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes, in der übernatürlichen Ordnung bildet[4]).

---

1) Vgl. *August.* Gen. ad lit. l. 5, c. 5. S. Bd. 5, S. 224, Note 3.

2) Vgl. Bd. 5, §. 268, III & IV, 5.

3) *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 4, nr. 6. Uebrigens bemerkt Suarez, daß dadurch vermöge des Contrastes auch die Erhabenheit des Menschen über die Thiere um so mehr hervortrete. Unde fortasse ut ex oppositis, rationalibus scilicet et irrationabilibus, juxta se positis clarius hominis excellentia demonstraretur, ideo sine majori mora homo eodem die cum caeteris animantibus creatus est.

4) Das bedarf hier nach dem oben §. 293, III Gesagten keiner Erklärung mehr. Vgl. übrigens *Petavius*, de opificio VI dier. l. 2, c. 1; *Suarez*, de opere VI dier. l. 3, c. 4, nr. 3—6. Insofern die Engel am ersten (vgl. Bd. 5 §. 282, VI), die Menschen am Schlusse des letzten Schöpfungstages erschaffen wurden, hat das Schöpfungswerk mit Vollkommenem begonnen und geschlossen; insofern dagegen der Mensch auch bezüglich der Engel der Schlußstein der Schöpfung, in der übernatürlichen Ordnung aber der Gottmensch Haupt und Mittelpunkt aller Dinge ist, ist der Mensch Ziel und Anfang aller erschaffenen Dinge. Omnia enim vestra sunt: vos autem Christi, Christus autem Dei (*1 Cor.* 3, 22. 23.), ist im vollsten und weitesten Sinne wahr. Vgl. auch Bd. 5, §. 265, VIII und Bd. 3, §. 200. Daß der Mensch zuletzt, als die Krone wenigstens der irdischen Welt in's Dasein trat, damit ist auch die Wissenschaft einverstanden. Nur eine pseudo-mystische jüdische und christliche Gnosis

2. Der zweite Vorzug besteht darin, daß die Erschaffung des Menschen, selbstverständlich der Einfachheit und Ewigkeit des göttlichen Erkennens, Wollens und Wirkens[1]) unbeschadet, als Gegenstand eines besonderen Rathschlusses[2]) des dreieinigen[3])

---

träumte von einem Urmenschen, einem Adam-Kadmon, der allen übrigen Schöpfungen oder vielmehr Emanationen vorangegangen. Vgl. Bd. 5, S. 18, Note 2 und unten die Lehre vom Urstande und Sündenfall.

1) Vgl. Bd. 3, §. 195, I & II; Bd. 5, §. 264. Vgl. auch §. 268, III.

2) Daß das Wort: Lasset uns den Menschen machen ꝛc. den ewigen Rathschluß Gottes bezüglich der Erschaffung des Menschen ausdrückt, geht aus dem Texte selbst, sowie aus Vers 27 hervor: Und Gott schuf den Menschen u. s. w. Daraus ergibt sich auch, daß das Wort עָשָׂה *Gen.* 1, 26 und בָּרָא *Gen.* 1, 27 hier gleichbedeutend gebraucht ist und die *Gen.* 2 näher beschriebene göttliche Thätigkeit zur Hervorbringung des Menschen ausdrückt. Vgl. Bd. 5, S. 40 u. 41. Daß dieser Mensch, von dem es V. 26 heißt, daß Gott ihn erschaffen wolle, und V. 27, daß er ihn erschaffen habe, der concret wirkliche Mensch ist, Adam und Eva, ist evident. Es ist also hier nicht etwa von der Hervorbringung der göttlichen Idee, des Urbildes und der Ursache des wirklichen Menschen, die ja, wie Alles in Gott, unerschaffen ist (vgl. Bd. 3, §. 193) die Rede, wie Philo seinem Platonismus gemäß meinte. Cornelius a Lapide bemerkt mit Recht zu unserer Stelle: Homo hic non est idea hominis abstracti et universalis, qui est causa et exemplar omnium singularium hominum, ut ex Platone voluit Philo. Von diesem Irrthum ist selbstverständlich die später zu betrachtende Wahrheit verschieden, daß Adam als der Stammvater und der Repräsentant aller Menschen in gewisser Weise deren Ursache und Urbild ist. Dem entsprechend ist der Name אָדָם sowohl Gattungsname für alle Menschen, als Eigennamen für den ersten Menschen. Was die Bedeutung des Wortes betrifft, so leiten mit Recht die meisten Ausleger dasselbe unmittelbar von אֲדָמָה, rothe (sei es Acker-, sei es jungfräuliche, vgl. Flav. Jos. Anoloqu. 1, 1) Erde ab, nicht also, wie Einige wollen, von dem Stammzeitwort אדם = Rothsein in der Bedeutung von Fleischfarbe, πυῤῥός Fl. Jos. l. c. oder von Schönsein, wonach er als „Ebenbild Gottes" der Schöne genannt wäre; ähnlich, wie er in anderen Sprachen irgend wie nach seinem höheren Theile genannt ist, z. B. ἄνθρωπος, der Emporblickende; oder wie Mensch, Mann, nach dem Sanscritischen man oder mnâ denken, manas, Geist, den Denkenden bedeuten soll. Gott selbst hat ihm diesen Namen gegeben (Et vocavit nomen eorum — nämlich Adams und Eva's und in ihnen aller Menschen — Adam, in die quo creati sunt), um ihn an den Ursprung seines Leibes aus dem Lehm oder dem Staube der Erde, was auch Gen. 2, 7 vor allem hervorgehoben wird, und ihn dadurch an seine natürliche Sterblichkeit (Gen. 3, 19) und Niedrigkeit zu erinnern. Daran erinnert auch wiederholt die heilige Schrift. Primus Adam de terra terrenus 1 Cor. 15, 47, cf. Tob. 8, 8; Ps. 102, 14; Eccle. 12, 7.

3) Daß in den Worten *Gen.* 1, 26 nach der Lehre der Väter eine Andeutung des Personenunterschiedes in Gott liegt, haben wir Bd. 4, §. 214, I gesehen. Die rabbinische und kabbalistische Behauptung, daß das Wort: Faciamus

Gottes und einer besonderen Sorgfalt und unmittelbaren Thätigkeit seiner schöpferischen Weisheit, Liebe und Allmacht dargestellt wird[1]).

3. Der dritte und Hauptvorzug des Menschen und der Grund seiner Bevorzugung im göttlichen Rathschlusse und aller seiner übrigen Vorzüge liegt darin, daß er im Unterschiede von allen anderen sichtbaren Geschöpfen, die solches nicht sind, ein überaus vollkommenes[2]) Ebenbild Gottes ist und sein soll. Worin diese Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit besteht, in wie weit dieselbe natürlich, in wie weit übernatürlich, in wiefern sie ein Werk Gottes und in wiefern ein Werk menschlicher Freithätigkeit ist, werden wir unten in der Lehre von dem Urstande näher betrachten. Nur das sei hier bemerkt, daß die Worte unseres Textes zunächst der von Gott erschaffenen Natur des Menschen eine hohe Gottähnlichkeit zuschreiben,

---

an die Engel, den „Rath und die obere Familie" Gottes gerichtet sei, was neben der trinitarischen Deutung auch Delitzsch (Commentar zur Genesis, S. 121) unter Berufung auf Philo, Talmud und selbst heidnische Mythen annimmt, ist durchaus verwerflich, da kein Geschöpf an einer specifisch schöpferischen Thätigkeit, nicht einmal instrumentaliter Antheil nehmen kann. Vgl. Bd. 5, S. 40 u. 41.

1) Quamvis per coaeternum Patri Verbum cuncta creata sint, in ipsa tamen relatione creationis ostenditur, quantum cunctis animalibus, quantum rebus vel coelestibus, sed tamen insensibilibus homo, praeferatur. Cuncta quippe dixit et facta sunt. Cum vero hominem facere decernit, hoc, quod reverenter pensandum est, praemittit, dicens: Faciamus hominem ad imaginem nostram, ut videlicet quia rationalis natura condebatur, quasi cum consilio facta videretur. Quasi per studium de terra plasmatur, et inspiratione conditoris in virtute spiritus vitalis erigitur: ut scilicet non per jussionis vocem, sed per dignitatem operationis existeret, qui ad conditoris imaginem fiebat. *Gregor. M.* Moral. l. 9, c. 27. So in mannigfaltiger Weise fast alle Väter — vgl. *Petav.* De op. VI dier. l. 3, c. 1 — und Ausleger — vgl. *Corn. a Lap.* in Gen. 1, 26. Letzterer verweist hier auch auf das Wort Seneca's: Cogitavit nos ante natura, quam fecit; nec tam leve opus sumus, ut illi potuerimus excidere: scias non esse hominem tumultuarium aut inexcogitatum opus. *De benef.* 6, 23. Auf diese besondere Liebe und Sorgfalt in Erschaffung des Menschen weist auch zunächst *Gen.* 2, 7 hin, und in Beziehung hierauf sagt *Job* 10, 8 & 9: Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me . . . Memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me . . . Vgl. auch *Job* 10, 11.

2) Zunächst diese ganz besondere Aehnlichkeit mit Gott drücken die Worte *Gen.* 1, 26: Ad imaginem et similitudinem nostram (בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ), sowie der, gleichsam jubelnde, poetische Parallelismus des Verses 27 aus: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum. Aehnlich ad imaginem similitudinis = imaginem simillimam. *Sap.* 2, 23. *Gen.* 5, 1 heißt es einfach: Ad similitudinem Dei fecit illum. Vgl. auch *Gen.* 9, 6.

und zwar offenbar jenem Theile seines Wesens nach, wodurch er sich von allen übrigen sichtbaren Geschöpfen specifisch unterscheidet, also nach seiner vernünftigen Seele[1]). Ebenso gewiß ist es aber auch, daß diese Textesworte die ursprüngliche Bestimmung und Erhebung des Menschen zu einer höheren, nämlich zur übernatürlichen Gottähnlichkeit nicht ausschließen, vielmehr bereits andeuten.

4. Der vierte Vorzug, den unser heiliger Text dem Menschen beilegt, besteht darin, daß derselbe bestimmt ist, über die ganze Erde und über alle sichtbaren Geschöpfe zu herrschen[2]), sich ihrer als Mittel zu seinen Zwecken zu bedienen[3]), und dadurch

---

1) Daß in ihr der specifische Unterschied des Menschen von allen anderen irdischen Wesen, insbesondere von den Thieren, liegt, ist auch *Gen.* 2, 20 ausgesprochen: Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia . . .: Adae vero non inveniebatur adjutor similis ejus. Daß nur der erschaffene Geist Gott dem unerschaffenen Geiste im specifischen und engeren, wenngleich in analogem Sinne ähnlich ist, während alle körperlichen Wesen als solche, wie vollkommen sie seien, nur eine entfernte sinnbildliche Aehnlichkeit mit Gott haben, daher nicht imagines, sondern vestigia Gottes genannt werden, wurde bereits in der Lehre von der Gotteserkenntniß und von den Eigenschaften Gottes erklärt. Vgl. insbes. Bd. 3. §. 164—166. Daß übrigens auch im Leibe des Menschen die natürliche und übernatürliche Gottähnlichkeit der Seele widerleuchtet, werden wir später betrachten.

2) Et praesit piscibus maris, et volatilibus coeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra. *Gen.* 1, 26. Daß auch Sonne, Mond und Sterne dem Menschen dienen sollen, ist bereits *Gen.* 1, 14 in den Worten: Et sint in signa et tempora, et dies et annos, ausgesprochen. Inwiefern auch die Engel den Menschen dienen, s. Bd. 5, §. 290, II ff. Daß außer jener natürlichen Herrschaft über die Thiere, welche durch die Sünde nicht verloren ging, *Gen.* 9, 2, eine übernatürliche Herrschaft über dieselben bestand, werden wir später in der Lehre vom Urstande und Paradiese sehen. Der Unterschied zwischen dieser doppelten Herrschaft ist auch im heiligen Texte durch praesit, *Gen.* 1, 26, und terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terrae, *Gen.* 9, 2 angedeutet.

3) *Gen.* 1, 29 ff. hebt das Nächste und Nothwendigste hervor, die Benutzung der Pflanzen als Nahrungsmittel: Ecce dedi vobis omnem herbam etc.... ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terrae . . . Aus dieser Stelle und aus *Gen.* 2, 16: Praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede: de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas — verglichen mit dem Worte an Noe, *Gen.* 9, 3 & 4: Et omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum: quasi olera virentia tradidi vobis omnia. Excepto quod carnem cum sanguine non comedetis, wollen Manche, z. B. Tyranus, Tostatus, Dionys Carthus., folgern, daß erst dem Noe der Fleischgenuß erlaubt worden sei, etwa wegen der Verschlimmerung der Gesundheitsverhältnisse nach der Fluth. Andere, wie Cajetan, Victoria, Domin. Soto, stellen das Fleischverbot vor Noe gänzlich in Abrede. Eine mittlere Meinung, Pererius, Cornelius

diese selbst einer höheren Bestimmung und Vollkommenheit, als sie aus sich selbst fähig sind, theilhaftig zu machen †).

---

a Lapide, nimmt unter Berufung auf Chrysostomus und Theodoret an, daß zwar der Fleischgenuß nicht streng verboten gewesen, daß aber die frommen Nachkommen Seth's im Hinblick auf das Wort Gottes *Gen.* 1, 29 sich desselben enthalten hätten, bis Gott selbst den Noe auf den Genuß der Thiernahrung hinwies. Vor allem ist hier hervorzuheben, daß die zuerst und die zuletzt genannte Meinung nichts gemein hat mit der Häresie der Manichäer und Priscillianisten (auch der Aërianer und Tatianer), welche den Fleischgenuß an sich als etwas Böses betrachteten, was mit ihrer Lehre von der bösen Materie zusammenhängt, obwohl dieses, wie Augustinus bemerkt, gegen den Genuß jeder Speise spräche. Gegen diese Irrlehre vgl. z. B. *Augustin.* Adv. Adimantum Manich. discip., c. 12 ff. Daß weder das Verbot unreiner Thiere in der mosaischen Gesetzgebung, welches zur Pädagogik des alten Gesetzes gehört, noch die rein ascetischen christlichen Fasten- und Abstinenzgebote mit diesen Irrthümern etwas gemein haben, bedarf kaum der Bemerkung. Die unter den Theologen bestrittene Frage über die Erlaubtheit des Fleischgenusses vor der Fluth ist eine offene; allein es scheinen uns triftige Gründe für die Meinung Cajetans u. a. zu sprechen. Daß aus *Gen.* 1, 29 nichts Entscheidendes gegen den Fleischgenuß folgt, ergibt sich schon daraus, daß hier auch die Thiere auf Pflanzennahrung angewiesen werden. Freilich meinten Manche, im Paradiese hätten auch die Raubthiere sich von Pflanzen genährt, wobei man auch auf Js. 11, 7 (Leo quasi bos comedet paleas) sich berief. Allein nach der sententia communis et certa der katholischen Ausleger sind die Js. 11 gegebenen Schilderungen der messianischen Zeit metaphorisch. Vgl. *Corn. a Lap.* in Js. 11. Thomas erklärt die Meinung von der ursprünglichen Pflanzennahrung der Raubthiere einfach für absurd. Quidam dicunt, quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vixissent de herbis. Thomas bemerkt, daß deßhalb auch Beda in der Glosse zu *Gen.* 1 nicht sage, daß Gott allen, sondern nur daß er gewissen Thieren die Pflanzen zur Speise gegeben habe. Daß der natürliche Kampf unter den Thieren nicht mit dem Frieden des Paradieses und insbesondere nicht mit der paradiesischen Herrschaft des Menschen über die Thiere in Widerspruch steht, werden wir später sehen und erklärt Thomas in unserer Stelle mit folgenden Worten: Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc appareret in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum. *S. Th.* 1, q. 96, a. 1 ad 2. Daß übrigens alle Thiere, wenigstens indirect, von den Pflanzen leben, ist bekannt. Vgl. Bd. 5, S. 242, Note 7. Daß vielfach auch die Heiden meinten, daß die Menschen des goldenen Zeitalters sich nur von Pflanzen genährt hätten, sehen wir z. B. aus Ovid, Metamorph. l. 15. Daß das Verbot, Thiere oder gewisse Thiere zu essen,

Daß diese Herrschaft über die Creaturen nicht Wesen und Grund, sondern vielmehr eine Folge der Gottähnlichkeit des Menschen ist, ist klar im Texte ausgesprochen, liegt in der Natur der Sache und werden wir später näher betrachten[1]).

---

bei Indern, Aegyptern u. a. mit specifisch heidnischen Irrthümern, z. B. von der Seelenwanderung, oder der Heiligkeit der Thiere zusammenhängt, ist bekannt. Auch die schon von Ovid: Usu quantum scelus est, in viscera viscera condi . . . Alteriusque animantem animantis vivere letho l. c. vers. 88 & 90 ausgesprochene Meinung, daß der Genuß von Fleischspeisen an sich etwas Rohes, Grausames, Widernatürliches sei, hat in Glauben und Vernunft keinen Grund. Doch kehren wir zur heiligen Schrift zurück. Offenbar kann aus *Gen.* 1. 2 & 9 ein Verbot der Fleischnahrung vor Noe um so weniger mit Gewißheit gefolgert werden, da aus *Gen.* 2 der Grund klar ist, weßhalb die Pflanzen und die Früchte der Bäume erwähnt werden; es geschieht offenbar mit Rücksicht auf den Einen verbotenen Baum. Von allen Bäumen ist ihnen zu essen erlaubt, nur nicht von diesem. Das Verbot dieser Frucht ist aber anerkanntermaßen das einzige positive Gebot, das Gott den ersten Menschen gab. Es müßte also das Verbot der Fleischnahrung ein Naturgesetz gewesen sein; was aber heute kein Naturgesetz ist, war es auch damals nicht. Dabei geben wir gerne zu, daß die ersten Eltern in Wirklichkeit im Paradiese kein Fleisch der Thiere gegessen haben. Ist ja vielleicht die verbotene Frucht die erste und letzte Speise gewesen, die sie im Paradiese genossen haben. Auch die Erwähnung der Fleischnahrung *Gen.* 9 ist erklärt durch das daran sich anschließende Verbot des Blutes. Welches auch Sinn und Zweck des letzteren Verbotes sein mag, es ist offenbar ein Disciplinargebot, das gegen Mordlust und vielleicht auch gräuliche Gebräuche der Urzeit, wie später *Act.* 15, 29 gegen Götzendienst, schützen sollte. Daß die Schlachtung der Thiere nicht verboten gewesen sein kann, geht genugsam aus dem Hirtenstand, wie aus dem gottgefälligen Opfer Abels hervor. Der Genuß des Opferfleisches gehörte, abgesehen vom Holocaustum, zur Vollendung des Opfers und zum Empfang seiner Früchte. Sollte dieses etwa vor der Fluth noch nicht der Fall gewesen, und erst mit Noe's Opfer nach der Fluth eingeführt worden sein? Wir wissen es nicht. So viel über diese Frage, die wir nicht entscheiden wollen und die auch an sich nicht so wichtig, jedoch wegen der damit zusammenhängenden Wahrheiten von Interesse ist.

†) Daß die vernunftlosen Geschöpfe durch die vernünftigen zur formalen Verherrlichung Gottes erhoben werden, haben wir Bd. 5, §. 265, VII. gesehen. Das gilt für die natürliche und übernatürliche Ordnung, für letztere sowohl für die Zeit der Gnade, als für das Aevum der Glorie.

1) Dort werden wir auch von der übernatürlichen Herrschaft des Menschen im Paradiese reden. Hier ist die natürliche Herrschaft des Menschen über die Natur hervorzuheben, welche ihm als vernünftigem Wesen eigen ist. Auch aus diesem Grunde, bemerken die Väter, mußte der Erschaffung des Menschen die der übrigen Geschöpfe vorangehen. Quippe consentaneum non erat imperatorem existere prius, quam eos, quibus erat cum potestate praefecturus. *Gregor. Nyss. De hominis opif.* c. 2. Besonders aber erinnern die Väter daran, daß die Herrschaft über die niederen Geschöpfe nicht nur ein

5. Ein fünfter Vorzug des Menschen besteht schon nach dem ersten, noch klarer nach dem zweiten Kapitel der Genesis darin, daß Gott den Menschen in Einem Haupte und Stammvater erschuf und anordnete, daß alle anderen Menschen von ihm abstammen und daß dadurch alle Menschen im vollkommensten Sinne Eine Gattung, das Eine Menschengeschlecht, Eine Familie, Einen Leib mit Einem Haupte bilden sollten. In dieser auf der Abstammung von Adam beruhenden realen Einheit des Menschengeschlechtes[1]) liegt nicht nur in einer gewissen Beziehung eine dem Menschen allein eigenthümliche Gottähnlichkeit, sondern sie bildet auch die Voraussetzung und Grundlage der von Gott gewollten übernatürlichen Ordnung, bis hinauf zu ihrer höchsten Vollendung im Gottmenschen, dessen natürlicher, und wie wir später sehen werden, auch übernatürlicher Prototypus Adam war[2]). Mit diesem Vorzuge des Menschen hängt zusammen

6. daß Gott den Menschen als Mann und Weib, mit dem Segen der natürlichen Fortpflanzung und der Bestimmung, dadurch sich zu vermehren und die ganze Erde zu erfüllen, erschaffen hat. Der Geschlechtsunterschied und die natürliche Fortpflanzung beruhen also auf dem ursprünglichen und unbedingten Schöpferwillen Gottes und gehören zu der von Gott gewollten Natur und natürlichen Ordnung, welche nicht nur durch die übernatürliche Ordnung nicht aufgehoben ist, sondern deren Voraussetzung und natürliche Grundlage bildet. Deßhalb sind Geschlechtsunterschied und Fortpflanzung zugleich mit der Gottebenbildlichkeit und der dieselbe manifestirenden Herrscherwürde des Menschen sofort im ersten Kapitel der Genesis ausgesprochen.

Recht, sondern auch eine Pflicht des Menschen sei, und daß er vor allem die natürliche Pflicht habe, seinen eigenen Leib und seine sinnlichen Begierden zu beherrschen. Animal itaque es, o homo, imperio natum. Ecquid miseram hanc affectuum servis servitutem! Ecquid te dedis peccato in vile servitium! Cur tuapte sponte mancipem te et captivum constituis diaboli? Jussit te Deus in creaturis principem locum tenere; et ecce tanti principatus dignitatem a te excutis et repellis. Sed servus vocatus es? en habes rationem vitiosi omnis affectus plane dominatricem. Si herus foedae voluptati serviat, tu ab ea temperans, imo contemnens, prae illo es dominus istius obscoenae affectionis: ille e diverso earum servus, quae a te velut calce proteruntur, illicium voluptatum. *Basilius M.* In hexaem. hom. 10.

1) Hierüber unten in der Lehre von der Einheit und der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

2) *Rom.* 5, 12 sq. *1 Cor.* 15, 45 sq.

7. Nach allem diesem ist der aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangene Mensch, selbst abgesehen von seiner später zu betrachtenden übernatürlichen Bestimmung und Erhebung, nicht nur gut, sondern sehr gut und bezieht sich dieses vorzügliche Wohlgefallen Gottes, welches mit den Worten: Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut[1]), für das ganze Universum ausgesprochen wird, auch und in ganz vorzüglicher Weise auf den Menschen, der schon in der natürlichen Ordnung die Vollendung und Krone dieses Universums ist[2]).

II. Die *Gen.* 1, 26 ff. im Allgemeinen ausgesprochenen Wahrheiten werden *Gen.* 2, 7, wo von der Erschaffung Adams, und *Gen.* 2, 20 ff., wo von der Erschaffung Eva's die Rede ist, näher erklärt. Fassen wir zuerst die Erschaffung Adams in's Auge.

Also bildete Gott der Herr den Menschen aus Erdenlehm und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und also ward der Mensch zum lebenden Wesen[3]).

---

1) *Gen.* 1, 31.

2) Vgl. Bd. 5, §. 267, II. Demnach ist die oft von Vätern und Theologen aufgeworfene Frage, weßhalb *Gen.* 1, 27 nicht, wie bei dem Berichte der Erschaffung der übrigen Wesen, die gewöhnliche Approbation: Et vidit Deus, quod esset bonum, hinzugefügt sei, eigentlich gegenstandslos. Uebrigens ist der Grund, den man hiefür angibt, daß nämlich deßhalb bei der Erschaffung des Menschen die specielle Approbation nicht beigefügt sei, weil derselbe seine von Gott gewollte Güte erst durch die Gnade und seine freie Mitwirkung erlange, ein wahrer und schöner Gedanke.

3) *Gen.* 2, 7, nach Allioli's Uebersetzung des Vulgatatextes: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. „Igitur" bezieht sich wohl auf „et homo non erat qui operaretur terram", *Gen.* 1, 6. Damit will offenbar nicht gesagt sein, daß der Mensch erschaffen sei für die Erde, um sie zu bebauen, da vielmehr die Erde und Alles für den Menschen und dieser für Gott erschaffen ist. Andere übersetzen entsprechend dem hebr. ו „und", Loch-Reischl: dann; andere da, d. h. nachdem die Erde zur Aufnahme des Menschen bereitet und wie die Recapitulation des Gen. 1 beschriebenen Schöpfungswerkes besonders hervorhebt, die Pflanzenwelt im Aufblühen begriffen war. Das Nähere ist der Exegese zu überlassen. Nur das ist hier hervorzuheben, daß die im Interesse des Unglaubens beliebte Behauptung, das zweite Kapitel stehe mit dem ersten dadurch in Widerspruch, daß nach letzterem die Pflanzen erst jetzt, nicht schon am dritten Tage, die Thiere aber gar erst nach den Menschen erschaffen worden seien, unbegründet und von den richtigen exegetischen Grundsätzen und der gesunden Vernunft widerlegt ist. Vgl. Holzammer im Kath. 1858, S. 15 ff. Handb. z. bibl. Gesch. 4. Aufl. I. S. 45 ff.

Diese Worte erklären näher die *Gen.* 1, 27 ausgesprochene Wahrheit und Thatsache. Ist *Gen.* 1 im Allgemeinen gesagt, daß Gott den Menschen schuf, als Mann und Weib, so ist *Gen.* 2 genauer mitgetheilt, daß Gott zuerst Einen[1]) Menschen, den Mann, erschuf, und aus ihm das Eine Weib[2]). Ist dort die Doppelnatur des Menschen im Allgemeinen dadurch angedeutet, daß er an demselben Tage mit den Landthieren erschaffen und Adam, der Erdentsprungene genannt, zugleich aber als Ebenbild Gottes bezeichnet wird; so sind hier durch die nähere Bestimmung der Art und Weise, wie Adam in's Dasein gerufen wurde, die Bestandtheile des Menschen und die Eigenthümlichkeit ihrer Verbindung zur Einen menschlichen Natur näher bestimmt. Gehen wir auf das Einzelne ein.

1. Vor allem spricht unsere Stelle aus, daß Gott allein den Adam nach Leib und Seele in's Dasein gesetzt hat; wie dieses auch bereits *Gen.* 1 klar gesagt ist und die heilige Schrift überall voraussetzt und bestätigt[3]). Dasselbe lehren alle Väter und ist von der Kirche allen jenen Häresien gegenüber ausgesprochen, welche eine Erschaffung der Dinge durch Mittelwesen behaupteten, oder, wie der Pantheismus und Materialismus in allen seinen Formen, die Schöpfung gänzlich leugneten[4]).

Wenn manche Väter und Theologen die Möglichkeit oder auch die Wirklichkeit lehren, daß die Engel bei der Bildung des menschlichen Leibes mitwirkten, so verstehen sie dieses nicht von der Gott allein zukommenden Gestaltung der Materie zu einem organischen Leibe, sondern von einem anderen den Engeln möglichen Dienste[5]),

---

1) Vgl. unten die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes.

2) Vgl. unten III.

3) Vgl. unten die Note 5 angeführten Stellen.

4) Den Nachweis s. in der Schöpfungslehre Bd. 5, §. 259—261. Vgl. auch oben S. 23, Note 2. S. 24, Note 1.

5) Daß dieses wirklich geschehen sei, wird jedoch von den meisten auf Grund der Worte der heiligen Schrift in Abrede gestellt. Ueberall schreibt die heilige Schrift Gott und Gott allein die Erschaffung des ganzen Menschen nach Leib und Seele, namentlich die Bildung seines Leibes zu. So *Gen.* 1 & 2. *Gen.* 5, 1. Vgl. *Luc.* 3, 38 (Adam qui fuit Dei); *Eccli* 17, 1: Deus creavit de terra hominem; et secundum imaginem suam fecit illum. *Job* 10, 8: Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu. Ib. 33, 4 & 6: Spiritus Dei fecit me, et spiraculum omnipotentis vivificavit me . . . Ecce et me, sicut et te, fecit Deus, et de eodem luto ego quoque formatus sum. Es versteht sich von selbst, daß die Nachkommen Adams nicht, wie dieser, unmittelbar, sondern mittelbar durch ihre Abstammung von ihm aus der Erde gebildet sind, wie *Sap.* 7, 1 näher erklärt: Sum quidem et ego mortalis homo, similis omnibus, ex genere terreni illius, qui prior factus est,

der nur in einer Herbeischaffung des Stoffes durch die ihnen mögliche Bewegung der Materie[1]) bestanden haben könnte; ähnlich wie Manche bei der Auferweckung der Todten, die allein Gottes Werk ist, die Sammlung der Stoffelemente, oder bei der Auferstehung Christi die Sammlung und Hintragung des vergossenen Blutes den Engeln zuschreiben[2]).

2. Wenn Gott aber den ersten Menschen nach Leib und Seele in's Dasein rief, so geschah es in anderer Weise bezüglich des Leibes, in anderer bezüglich der Seele. Den Leib Adams hat Gott aus bereits vorhandenem Stoffe durch einen unmittelbaren Act seiner Allmacht gebildet, seine Seele aber aus Nichts erschaffen und sie dem Leibe als sein Lebensprincip eingeflößt.

In dieser Darstellung der Genesis sind eine Reihe der wichtigsten Wahrheiten ausgesprochen und eine Reihe weit verbreiteter und verderblicher Irrthümer verworfen.

a. Vor allem ist durch die Unterscheidung der Bildung des Leibes aus Erdenstaub von der Einhauchung der den Leib belebenden Seele der wesentliche Unterschied zwischen beiden ausge-

---

et in ventre matris figuratus sum caro. Daran haben wir um so mehr festzuhalten, da der einzige Grund, den Philo und andere Juden für die Thätigkeit der Engel bei der Schöpfung des Menschen, aus dem „*Faciamus hominem*" hernahmen, nicht nur falsch, sondern wegen des damit getriebenen Mißbrauches verderblich ist.

1) Vgl. Bd. 5, §. 288, III.

2) Auf den aus einem Worte des heil. Augustinus — De Trin. l. 3, c. 4: Corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam — gegen die unmittelbare Hervorbringung des menschlichen Leibes hergenommenen Einwand, antwortet Thomas: Etsi Angeli aliquod ministerium Deo adhibeant in his quae circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo Angeli facere possunt, sicut quod suscitat mortuos, et illuminat caecos; secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terrae formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo. *S. Th.* 1, q. 91, a. 2, ad 1. — Uebrigens redet Augustinus a. a. O. gar nicht davon, daß Gott den Leib des Menschen durch Engel gebildet habe, sondern er erörtert die allgemeine Wahrheit, daß die göttliche Providenz in der bestehenden Weltordnung die niederen Geschöpfe durch die höheren zu regieren pflege. Vgl. Bd. 5, S. 302, Note 4 und §. 274, VI. Um sich zu überzeugen, daß Augustinus von jener Bildung des Leibes Adams durch die Engel nichts weiß, vielmehr dessen Bildung unmittelbar durch Gott lehrt, braucht man nur seine ausführlichen Auseinandersetzungen Gen. ad lit. l. 6 zu lesen. Vgl. auch *Suarez*, de op. VI dier. l. 3, c. 1, nr. 4—6.

sprochen und sind dadurch alle Irrthümer des pantheistischen und materialistischen Monismus verworfen [1]).

b. Durch die Voranstellung der Production des Leibes ist sodann dieser als der eine wesentliche Bestandtheil der Menschennatur nach dem ursprünglichen Schöpfungsplane Gottes bezeichnet und ist zugleich die Präexistenz der Seele vor dem Leibe geleugnet. Dadurch sind aber alle jene zahlreichen Irrthümer des Alterthums und späterer Zeiten verworfen, welche in irgend einer Weise eine Präexistenz der Seele behaupten und dieselbe als nur accidental, zufällig oder gewaltsam mit dem Leibe verbunden betrachten; sei es um sie festzuhalten und ihrer wahren Natur und Bestimmung zu entfremden, sei es zu ihrer Bestrafung, sei es zu ihrer Reinigung und Erlösung [2]). Leib und Seele sind für einander bestimmt und erschaffen, und wie die Erde dem Menschen als Wohnstätte, so ist, nur in weit vollkommenerer Weise, weil zur Einheit der Natur gehörig, sein Leib von Gott selbst für seine Seele bereitet. Diese Wahrheit leuchtet auch für die Vernunft ein. Da nämlich die Seele für den Leib bestimmt ist, und der complete Mensch aus Leib und Seele besteht, so entspricht es der Vollkommenheit der ersten Erschaffung, daß Gott, nicht zuerst einen Theil des Menschen, sondern sofort den ganzen Menschen mit Leib und Seele in's Dasein rief [3]).

1) Vgl. oben S. 24 und den folgenden Paragraph.

2) Vgl. Bd. 5, §. 266, II. Näheres unten in der Lehre vom Urstande und der Erbsünde.

3) Die entgegengesetzte Behauptung beruht auf der falschen Annahme, daß die Seele für sich allein eine complete Substanz und der ganze Mensch, der Leib aber nur accidentaliter mit ihr verbunden sei. Posset autem utique hoc (nämlich die Erschaffung der Seele vor dem Leibe) tolerari secundum eos, qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim, quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari. *S. Th.* 1, q. 90, a. 4. Vgl. auch die sehr lehrreichen objectiones. Näheres über den Präexistentianismus in der Lehre von der Erbsünde. Wenn der heil. Augustinus gemäß seiner Hypothese von der creatio simultanea annimmt, daß die semina aller körperlichen Wesen und demgemäß auch des menschlichen Leibes am Anfang erschaffen und sich zu ihrer Zeit entwickelt hätten, und unter der Voraussetzung dieser Hypothese die Meinung aufstellt, daß die Menschenseele gleichzeitig mit den Engeln erschaffen sei und sich

c. Wie bereits gesagt[1]), müssen wir in der Darstellung der Genesis über die Schöpfung des Menschen die darin ausgesprochenen theologischen und philosophischen Wahrheiten[2]) von der nothwendig inadäquaten und sinnbildlichen Ausdrucksweise unterscheiden. Das ist nicht nur von allen Vätern und Theologen anerkannt, sondern ergibt sich auch aus dem heiligen Texte und aus dem Gesammtinhalte der heiligen Schrift selbst. Eine andere Deutung wäre ein mit der Vernunft und nicht minder mit dem Glauben in Widerspruch stehender

dann mit dem Leibe, nachdem dieser zu seiner Entwickelung gekommen, vereinigt habe, so ist dieses vor allem ein Bekenntniß, daß die Seele als Geist nicht in einem Keim, sondern nur sofort ihrer ganzen Substanz nach erschaffen sein kann. Allein Augustinus ist da, wo er diese Hypothese ausspricht, auch weit entfernt, dieselbe apodictisch zu behaupten, vielmehr läßt er es dahingestellt, ob diese Auffassung mit der heiligen Schrift verträglich sei. Illud ergo videamus, utrum forsitan verum esse possit, quod certo humanae opinioni tolerabilius mihi videtur, Deum in illis primis operibus quae simul omnia creavit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret, cujus corporis in illis simul conditis rebus rationem creasset causaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud quod dictum est, *ad imaginem suam*, nisi in anima; neque illud quod dictum est, *masculum et feminam*, nisi in corpore recte intelligimus. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero jam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata latere in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret. *Gen. ad litt.* l. 7, c. 24. So faßt auch Thomas l. c. den heil. Augustinus auf, wo er auch zeigt, daß dessen Ansicht mit der des Origenes nichts gemein habe. Thomas selbst und mit ihm die sententia communis gibt aber keineswegs zu, daß die Seele in irgend einer Weise vor dem wirklichen Leibe existirte. Wenn man daher selbst bezüglich der Entstehung des Leibes der Augustinischen Hypothese beipflichtete, muß man annehmen, daß die Seele erst erschaffen wurde, als sie dem Leibe eingeflößt wurde. Nur in einem uneigentlichen Sinne könnte man sagen, die Seele sei secundum similitudinem mit den Engeln erschaffen, insofern sie den Engeln ähnlich ist und bereits in den Engeln erschaffene Geister existirten. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit, quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. *S. Th.* l. c.

1) Oben S. 14, Note 4.

2) Sehr treffend schickt Cornelius a Lapide seiner Erklärung von *Gen.* 2, 7 die Bemerkung voraus: Nota primo: Moses hic quinque hominis causas assignat. Efficiens est Deus. Materia est limus terrae . . . Forma est spiraculum vitae. Exemplar est Deus. Finis (selbstverständlich proximus, nicht ultimus) est ut sit anima vivens.

anthropomorphistischer Irrthum. So wenig wir wegen der sinnbildlichen Bezeichnungen Gott einen Leib und leibliche Glieder zuschreiben[1]), und so wenig wir die Schöpfungsworte als Worte menschlicher Sprache, oder als in Gott selbst von einander verschiedene Acte betrachten dürfen[2]); ebenso wenig kann davon die Rede sein, daß Gott den Leib des Menschen, wie ein Töpfer sein Gebilde aus Thon, mit Händen geformt[3]), oder diesem Gebilde die Seele, wie ein Mensch, mit seinem Munde eingehaucht habe[4]). Deßgleichen ist auch die absurde Meinung verwerflich, daß Gott zum Zwecke der Erschaffung des Menschen menschliche Gestalt angenommen und nach dem Bilde dieser Gestalt den Menschenleib geformt habe, und daß deßhalb der Mensch von der heiligen Schrift ein Ebenbild Gottes genannt werde[5]). Was bezüglich der gleichnißweisen Darstellung Gottes und seines Wirkens, gilt auch bezüglich der metaphorischen Darstellung des Productes dieses Wirkens. Wird daher der Leib dargestellt wie ein thönernes Gebilde, so ist das ebenso wenig adäquat zu nehmen, als die Seele als ein in das Angesicht oder die Nase[6]) dieses Gebildes eingeflößter luftiger Hauch[7]), oder als ein Ausfluß des göttlichen Wesens betrachtet werden darf. Deßhalb sind wir auch keineswegs genöthigt, dasjenige, was für unsere sinnliche Vorstellung nach der Darstellung der heiligen Schrift in einer zeitlichen Succession auseinander fällt, auch als in der Wirklichkeit in einem zeitlichen Nacheinander geschehen zu betrachten[8]).

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 165.

2) Vgl. Bd. 5, §. 264 und §. 268, III.

3) Manus tuae fecerunt me . . . memento, quod sicut lutum feceris me *Job* 10, 8. 9, ist, wie schon der Ausdruck zeigt, eben sinnbildlich geredet, wie *Js.* 45, 9: Vae qui contradicit fictori suo! testa de samiis terrae; numquid dicit lutum figulo suo: quid facis, et opus tuum absque manibus est? Und *Job* 10, 11: Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti?

4) Vgl. unten Note 7.

5) Vgl. unten die Lehre von der Gottebenbildlichkeit.

6) In faciem übersetzt nach der LXX die Vulgata das בְּאַפָּיו. Die Nase wird genannt, weil durch sie der Athem aus- und eingeht, der Athem aber ist das Zeichen des leiblichen Lebens. Vgl. z. B. *Job* 27, 3: Donec superest halitus in me, et spiritus Dei in naribus meis. Cf. *Js.* 2, 22.

7) Das spiraculum vitae, נִשְׁמַת חַיִּים, πνεῦμα ζωῆς, deßgleichen רוּחַ, sowie נֶפֶשׁ sind von dem Bilde des Athems hergenommen und werden in mannigfaltiger und vielfach in gleicher Bedeutung gebraucht. Vgl. den folgenden Paragraphen.

8) Vgl. oben S. 32, Note 3.

Solche anthropomorphistische Vorstellungen sind daher ebenso irrig, als die aus denselben von Seiten des Unglaubens hergenommenen Einwände und die darauf sich gründenden Spöttereien gegenstandslos sind und die Wahrheit des Wortes Gottes nicht berühren.

Betrachten wir, dieses vorausgesetzt, nun die Worte der Genesis, zunächst über die Bildung des Leibes, so ist darin offenbar vor allem die Wahrheit ausgesprochen, daß der Leib des ersten Menschen wahrhaft ein materieller Körper, daß aber die Materie dieses Leibes nicht jetzt erst aus Nichts geschaffen, sondern der am Anfang erschaffenen Materie entnommen, also wie alle übrigen im Hexaëmeron aufgezählten körperlichen Wesen nicht ein Werk der creatio prima, sondern der creatio secunda, der Ausgestaltung der bereits vorhandenen Materie ist[1]).

Ferner ist klar, daß, wenn Gott den Leib des Menschen am sechsten Schöpfungstage bildete, der Stoff dieses Leibes zuvor durch eine andere bestimmte Forma wirklich war[2]). Die heilige Schrift bezeichnet dieselbe als Staub von der Erde[3]), was die Vulgata durch limus terrae wiedergibt, was eine Mischung von Erde und Wasser[4]) ist. Eine nähere naturwissenschaftliche Bestimmung über die Natur und Beschaffenheit dieses Stoffes ist damit selbstverständlich nicht gegeben; nur das scheint der heilige Text klar auszusprechen, daß es anorganischer Stoff war. Dafür spricht der Ausdruck, sowie die Lehre der Schrift, daß der menschliche Leib durch den Tod und die Verwesung wieder zu Staub und Erde wird, woraus er genommen war[5]). Des Näheren haben Väter und Theologen darüber verschiedene, zum Theil von den profanwissenschaftlichen Ansichten ihrer Zeit beeinflußte Ansichten[6]) ausgesprochen. Fast alle aber sind darin einverstanden, daß der limus terrae nicht ausschließlich von Wasser und Erde verstanden werden müsse; im Gegentheil war es nach der alten Physik eine beliebte Vorstellung, daß im Leibe des Menschen als dem Mikrokosmos die vier Elemente vereinigt

1) S. Bd. 5, §. 269, V; vgl. daselbst S. 38; §. 268, III.

2) Vgl. Bd. 5, §. 268, III, S. 227.

3) עָפָר מִן־הָאֲדָמָה. Vgl. oben S. 29, Note 3.

4) Manche verweisen hier auf *Gen.* 2, 6: Fons ascendebat e terra, irrigans universam superficiem terrae.

5) . . . donec revertaris in terram, de qua sumtus es: quia pulvis es et in pulverem reverteris. *Gen.* 3, 19.

6) Hier sei auch die von Beda adoptirte Meinung erwähnt, die Erde, aus der Adam gebildet wurde, sei nach den vier, die vier Weltgegenden bedeutenden Buchstaben seines Namens (Cf. *Augustin.* In Joann. tr. 9, nr. 10) von den vier Himmelsgegenden hergenommen.

seien, und daß daher der Stoff, woraus der Leib Adams gebildet wurde, limus terrae nur a potiori genannt sei[1]). Manche meinten sogar, es sei dem Menschenleib himmlischer Stoff, wie er den Sternen eigen[2]), beigemischt; das wurde jedoch im Hinblick auf den Schrifttext, aber auch aus philosophischen Gründen sehr allgemein verworfen[3]). Daß

1) Der heil. Thomas entwickelt *S. Th.* 1, q. 91, a. 1: Utrum corpus primi hominis sit de limo terrae, den Gedanken: Sowie Gott die Vollkommenheiten aller Dinge in der absolut einfachen und unendlichen Vollkommenheit seines Wesens, die Engel aber deren Erkenntniß in den species inditae aller von Gott erschaffenen Formen in sich tragen, so trage auch der Mensch in einer minder vollkommenen Weise die Vollkommenheit aller Dinge in sich, indem er in einer gewissen Weise aus allen Dingen zusammengesetzt sei. Est ex rebus omnibus quodam modo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine vero coelestium corporum (welche die Alten bekanntlich als Incorruptibilien betrachteten, vgl. Bd. 5, S. 252) habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis; elementa vero secundum substantiam; ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aër, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido quod est aëris; inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodam modo inveniuntur in eo. Vgl. oben S. 13, Note 1.

2) Vgl. Bd. 5, S. 252.

3) Der heil. Thomas widerlegt zuerst die Ansicht Jener, welche sagen, es habe der Menschenleib, wegen der Erhabenheit seines Geistes, nicht aus Erdenlehm, sondern, mehr noch als die Sterne, aus himmlischem Stoffe gebildet werden müssen, mit den Worten: Quamvis corpus coeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodam modo per sensus, quorum organa formari non possunt ex corpore coelesti, cum sit impassibile. — Darauf fährt er fort: Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim falsum est, quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia, vel de corpore coelesti dividi, vel elementis permisceri, propter coelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum. *S. Th.* 1, q. 91, a. 1, ad 2. So wenig wir heut zu Tage die Vorstellungen der alten Physik von den Himmelskörpern und der quinta essentia anerkennen, ebenso wenig kann man verkennen, welche große philosophische Wahrheiten und selbst richtige und tiefe naturwissenschaftliche Gedanken in diesen Argumentationen liegen, und ist es eine große Frage, ob die Auseinandersetzungen der heutigen

diese physikalischen und chemischen Ansichten der Alten menschliche Meinungen sind und keinen dogmatischen Charakter haben, versteht sich von selbst. Allein sie beweisen, daß sowohl das Wort der Schrift, als die Lehre und Ueberlieferung der Kirche auf diesem Gebiete der Wissenschaft große Freiheit lassen. Daher ist auch von Seiten der Theologie nichts dagegen einzuwenden, wenn man unter dem Staube die chemischen Elemente versteht, in welche die gegenwärtige Naturwissenschaft die Körper zerlegt[1]). Auch haben wir bereits anderwärts[2]) gesehen, daß die naturphilosophische Frage über die Constitution der Körper von den Thatsachen und Hypothesen der exacten Naturwissenschaft unabhängig ist.

Auch der Stoff des Pflanzen- und Thierleibes ist nach der heiligen Schrift aus bereits vorhandenem anorganischem Stoffe entnommen; damit stimmte auch zu allen Zeiten die menschliche Wissenschaft überein. Ebenso gewiß aber ist es nach Glauben und Vernunft, daß die bloße Materie, wie immer man dieselbe sich vorstellen möge, nicht genügt, um das Entstehen und Bestehen der Organismen zu erklären, sondern daß irgend welches die Materie zu diesen bestimmten Organismen gestaltendes und sie belebendes Princip nothwendig ist, und daß der letzte Grund desselben, wie der Materie selbst, nur in dem schöpferischen Willen Gottes liegen kann[3]). Darüber ist hier gegen Positivisten, Materialisten und Pantheisten nicht weiter mehr zu handeln[4]).

Dagegen ist es eine theologisch und philosophisch wichtige Frage, ob ein Unterschied und welcher zwischen der ersten Hervorbringung der Pflanzen und Thiere und zwischen der des menschlichen Organismus bestehe. Insbesondere ist es eine gegenwärtig wichtige und daher auch von den heutigen Theologen behandelte Frage, ob und inwiefern die Transmutations- und Descendenzhypothese, selbstverständlich befreit von der positivistischen und atheisti-

---

Wissenschaft nach sechs Jahrhunderten oder nach zwei Jahrtausenden noch so viel Brauchbares bieten werden, als Thomas und Aristoteles.

1) So meint auch wohl Delitzsch den Erdenstaub, wenn er in seinem Commentar zu unserer Stelle schreibt: „עָפָר bezeichnet die feinsten zartesten Theile des irdischen Stoffes: aus diesen wird der Mensch gebildet nach der einen materiellen so feinen als leicht auflösbaren Seite seines Wesens. *Job* 4, 19."

2) Bd. 5, §. 269, IV; namentlich S. 263, Note 1 und S. 269, Note 1.

3) Vgl. Bd. 5, §. 269, insbesondere V.

4) Vgl. Bd. 5, §. 261, insbesondere V.

schen Deutung, welche eine falsche Naturphilosophie ihr gibt[1]), auf die Entstehung des ersten Menschenleibes angewendet werden dürfe[2]). Mit Recht lautet die einmüthige Antwort der angesehensten katholischen Theologen, daß zwischen der Entstehung der Pflanzen und Thierorganismen und der des Menschenleibes ein wesentlicher Unterschied besteht, und daß die Transmutations- und Descendenztheorie, wie man sie auch fassen möge und welche Anwendung man davon auf die vernunftlosen Wesen machen dürfe, auf die erste Entstehung des Menschenleibes nicht anwendbar ist[3]).

Zur Erklärung und Begründung dieser Wahrheit wollen wir zuerst die Lehre der Offenbarung über den Ursprung der Seele Adams und deren Verbindung mit seinem Leibe in's Auge fassen.

---

1) Vgl. Bd. 5, S. 274, Note 1.

2) Vgl. Bd. 5, §. 269, V; insbesondere S. 274 ff.

3) Die älteren Theologen hatten keine dem Darwinismus ähnliche Lehre zu bekämpfen; sie behandeln und entscheiden aber unsere Frage, wo sie die Bildung des Menschenleibes unmittelbar durch Gott besprechen, z. B. *S. Th.* 1, q. 91, a. 2, wobei sie jedoch nicht sowohl unsere Frage, als die oben besprochene Wahrheit hervorheben, daß Gott den Leib des Menschen nicht durch Engel bildete. Noch schärfer tritt unsere Wahrheit in der unten näher zu betrachtenden Lehre der Mehrzahl der Theologen hervor, daß Adam in Einem Momente dem Leibe und der Seele nach in's Dasein gerufen wurde. Vgl. *Suarez*, De opif. VI dier. l. 3, c. 1, nr. 7 sqq. Die neueren Theologen bezeichnen den Darwinismus in seiner Anwendung auf den Menschen ausdrücklich als falsche Lehre. So stellt Hurter die These auf: Primi parentes immediate a Deo conditi sunt. Itaque Scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse. Theol. dogm. t. 2, Tr. 6, Thes. 112. *Palmieri* stellt die These auf: Nobilissimum creationis opus inter visibilia est homo. Certum est autem ipsum non incepisse existere veluti terminum cujusdam evolutionis organicae aut animalis, sed immediate in sua specie conditum esse a Deo. *De Deo creante*, Thes. 25. *Mazzella* faßt die These also: 1. Primi parentes, prout ex divina revelatione constat, non modo quoad animam, sed etiam quoad corpus, immediate a Deo conditi sunt. — 2. Quam certissimam veritatem frustra evertere et infirmare nituntur qui nunc audiunt Transformistae: principium enim quod assumunt arbitrarium est, atque experientiae repugnans; media, quae assignant, ad transformationem efficiendam sunt insufficientia; probationes demum, quas adducunt, nihil omnino evincunt. *De Deo creante*, *Prop. 17.*

3. Unter dem *spiraculum vitae*, dem Hauch oder Geist des Lebens, welches Gott dem aus Erde gebildeten Menschenleibe einhauchte und wodurch dieser zu einem lebendigen Wesen, dem Menschen, wurde, kann nach der heiligen Schrift und Ueberlieferung, wie nach der Natur der Sache, nichts anderes verstanden werden, als die von Gott aus Nichts erschaffene und mit dem Leibe als Lebensprincip verbundene unsterbliche Seele. Der Ausdruck, daß Gott dem aus Erde gebildeten Leibe den Geist oder Hauch des Lebens eingehaucht habe, kann daher nur davon verstanden werden, daß Gott die Seele aus Nichts erschuf und sie mit dem Leibe als dessen Lebensprincip vereinigte. Dieses ergibt sich auch klar aus einer näheren Betrachtung des heiligen Textes.

a. Vor allem ergibt sich aus demselben, wie bereits[1]) angedeutet, daß Leib und Seele von einander specifisch verschieden sind: etwas anderes ist der aus dem limus terrae gebildete Leib; etwas anderes das von Gott diesem Leibe eingehauchte spiraculum vitae, wodurch er das Leben empfing.

b. Dieser den Leib lebendig machende Lebensgeist ist aber weder das göttliche Wesen, noch ein Theil oder Ausfluß oder eine bloße Wirksamkeit des göttlichen Wesens. Eine solche Auffassung steht nicht nur mit der gesammten Gotteslehre der heiligen Schrift, die jeden ganzen und halben Pantheismus und Emanatismus ausschließt, sowie mit dem biblischen und kirchlichen Begriffe der Schöpfung[2]), welche nicht ein mit Gottes Wesen identisches[3]) oder im Sinne des emanatistischen Palamitismus[4]) ein von ihm in realem Unterschied ausgehendes göttliches Wirken, sondern die Hervorbringung endlicher Substanzen durch Gottes allmächtigen Willen bedeutet, sondern auch mit den Worten und dem klaren Sinn der Genesis in Widerspruch.

Den ganzen Menschen hat Gott erschaffen, und zwar nach seinem Ebenbilde, erklärt *Gen.* 1, 27. Unmöglich kann also der Hauptbestandtheil des Menschen, dasjenige, was ihn zum Menschen und zum Ebenbilde Gottes macht, nicht erschaffen sein; unmöglich kann diese *Gen.* 1, 27 so feierlich ausgesprochene große, über das ganze Wesen und die ganze natürliche und übernatürliche Bestimmung des

1) S. oben S. 31.
2) Vgl. Bd. 5, §. 257, II.
3) Vgl. Bd. 5, §. 255, IV und §. 264.
4) Vgl. Bd. 3, §. 168, III, 3.

Menschen entscheidende Wahrheit durch *Gen.* 2, 7 und die hier näher erzählte Schöpfungsgeschichte Adams umgestoßen; sie kann vielmehr dadurch nur bestätigt werden. Nicht Gott ist das spiraculum vitae, sondern Gott ist es, der dasselbe dem Menschenleibe gibt und dadurch den Menschen zu seinem Ebenbilde, zugleich aber auch zu einem leiblichen, organisch lebendigen Wesen macht, welches letztere auch *Gen.* 1, 27 in den Worten „masculum et feminam fecit eum," klar hervorgehoben ist[1]). Wie könnte überhaupt die Endlichkeit und Creatürlichkeit des spiraculum vitae klarer bezeugt und schärfer betont werden, als dadurch, daß es, was schon in seinem Namen liegt, als Princip des leiblich organischen Lebens bezeichnet wird?

c. Das *spiraculum vitae* ist aber auch nicht die übernatürliche Gnade und der kraft derselben dem Menschen innewohnende heilige Geist. Wohl haben, wie wir in der Lehre vom übernatürlichen Urstande sehen werden, manche Kirchenväter die Einhauchung des Lebensgeistes von der ursprünglichen Mittheilung der heiligmachenden Gnade verstanden. Allein wenn es auch zulässig ist, wie *Gen.* 1, 27 in dem Bilde und der Aehnlichkeit, so hier im Hauche Gottes eine Andeutung der übernatürlichen Gnade zu erblicken, so kann doch nach dem eigentlichen und nächsten Sinne das spiraculum vitae nur die natürliche Seele bedeuten, da ja ausdrücklich gesagt ist, daß durch dasselbe der Mensch zum lebendigen Wesen[2]) wurde, gerade so wie früher gesagt ist, daß die Thiere durch das ihnen eigene Lebensprincip[3]) lebendige Wesen †) sind ††).

---

1) Vgl. oben S. 28.

2) Dieses ist hier ohne Zweifel und nach den besten Auslegern anima vivens נֶפֶשׁ חַיָּה, wie 1 Cor. 15, 45 bestätigt: Sicut scriptum est: Factus est primus homo Adam in animam viventem — οὕτω καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν — das ist der ganze natürliche Mensch, im Gegensatz zum übernatürlichen Menschen, insbesondere zu Christus — Novissimus Adam in spiritum vivificantem, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Die Auslegung, durch die Eingießung in den Leib sei der Geist Seele geworden, mag geistreich sein und einen richtigen Sinn zulassen, entspricht aber sicher nicht dem einfachen Sinn des Textes. Der Ausdruck, der Geist sei Seele geworden, könnte aber auch zu einem falschen Sinne Anlaß geben, als ob ein früher existirender reiner Geist nachher zur Seele degradirt worden sei. Ueber den hebräischen Sprachgebrauch bezüglich נֶפֶשׁ und רוּחַ im folgenden Paragraphen.

3) Gen. 6, 17 ist von Menschen und Thieren gesagt: Ecce ego adducam aquas diluvii super terram, ut interficiam omnem carnem, in qua spiritus vitae (רוּחַ חַיִּים) est subter coelum.

d. Wenn aber die Menschenseele insofern mit der Thierseele verglichen werden kann, als sie wie diese Princip des leiblichen Lebens ist, so ist sie dagegen von der Thierseele insofern specifisch verschieden, als sie nicht nur Princip des leiblichen, sondern auch des geistigen, vernünftigen Lebens und deßhalb ein vernünftiger Geist und als solcher von der Materie unabhängig und fähig ist, auch getrennt vom Leibe zu existiren; während das thierische Lebensprincip unabhängig und getrennt von der Materie nicht existiren und daher auch nicht entstehen kann: denn die Weise des Entstehens eines jeden Dinges entspricht der Weise seines Seins[1]). Das werden wir unten in der Lehre von der Seele näher betrachten. Hier soll nur gezeigt werden, daß die Schöpfungsgeschichte der Genesis dieser Wahrheit nicht widerspricht, vielmehr sie klar enthält. Vor allem gibt die Genesis (1, 27) den specifischen Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele dadurch zu erkennen, daß sie den Menschen im Unterschied von den Thieren, als Ebenbild Gottes bezeichnet; Ebenbild Gottes ist aber der Mensch durch seine vernünftige Seele. Die Thiere dagegen sind zwar wie der Mensch lebende Wesen, nicht aber Ebenbilder Gottes, und ist ihr Leben nur eine ferne Spur (vestigium), nicht aber ein natürliches Ebenbild des göttlichen Lebens.

Aber auch die allseitige Abhängigkeit des Entstehens und Bestehens der Thierseelen von der Materie, im Unterschied von der in sich selbst subsistirenden Menschenseele, ist in der Schöpfungsgeschichte klar ausgedrückt. Von den Thieren ist geschrieben: das Wasser, die Erde bringe sie hervor. Wenn es heißt, daß Gott sie geschaffen oder gemacht hat, so hat er sie dadurch gemacht, daß er sie aus dem Wasser und der Erde, d. h. aus der Materie hervorbrachte. Von dem Menschen dagegen steht geschrieben, daß Gott ihn dadurch machte oder schuf, daß er seinen Leib aus der Erde bildete, die Seele aber ihm einhauchte[2]), ihm gab[3]). Nicht aus der Erde, nicht aus irgend einem anderen materiellen Stoffe ist sie hervorgebracht;

---

†) Producant aquae reptile animae viventis ... Creavit Deus cete grandia, et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerant aquae in species suas. *Gen.* 1, 20. 21.

††) Vgl. *Augustin.* Civ. Dei 13, 24.

1) Cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. *S. Th.* 1, q. 90, a. 2.

2) *Gen.* 2, 7.

3) *Eccle.* 12, 7: Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.

und weil sie auch nicht aus dem Wesen Gottes emanirt ist, so kann sie nur aus Nichts erschaffen sein. *Gen.* 2, 7 brauchte dieses nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, weil es bereits *Gen.* 1, 27 mit allem Nachdruck gesagt und überdies selbstverständlich war; wohl aber mußte, nachdem der Bildung des Leibes aus Erde gedacht war, hier betont werden, daß die gottähnliche und von Gott geschaffene Seele dem Leibe als das Princip seines Lebens eingeflößt wurde.

e. In dem Bisherigen ist auch ausgesprochen, daß die Seele des Menschen nicht etwa dadurch entstanden ist, daß Gott eine Thierseele in eine Menschenseele verwandelte, oder, wenn man sich so ausdrücken will, sie dazu vervollkommnete, sublimirte — vernunftwidrige Phantasievorstellungen, welche aus materialistischen oder pantheistischen Ideen stammen oder zu denselben führen! In dieselbe Kategorie glaubens- und vernunftwidriger Phantasien gehört die Vorstellung, daß die Menschenseelen aus einer vorher, sei es durch Schöpfung, sei es durch Emanation aus Gott vorhandenen allgemeinen geistigen Wesenheit durch Theilung oder Besonderung hervorgebracht seien; oder daß ein solcher allgemeiner Lebensgeist es gewesen, woraus einestheils die Pflanzen- und Thierseelen, anderntheils durch Erhebung zur Vernünftigkeit oder „Persönlichkeit" die Menschenseelen gebildet worden seien. Nur das sei hier hervorgehoben, daß auch die Lebensprincipien oder Seelen der vernunftlosen Wesen nicht Besonderungen oder Theile eines allgemeinen Naturgeistes, einer Weltseele, eines allgemeinen Lebens [1]), sondern wie alles Wirkliche, individuell sind †).

---

1) Welche unklare und bedenkliche Vorstellungen einer falschen Theosophie und Speculation sich hier selbst bei besseren protestantischen Exegeten und Theologen finden, möge eine Stelle von Delitzsch beweisen. „Die Thierseele," schreibt er, „ist nur die Besonderung des im Weltstoffe bereits vorhandenen Aushauches des göttlichen Geistes, der Menschengeist dagegen ist ein unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Leibesgebilde übergegangener und ebendeßhalb personbildender Einhauch. Wenn schon der Geist in allem Geschaffenen in einer dem reinen Schöpfungsbegriff nicht widersprechenden Weise Hauch Gottes ist, so ist der menschliche Geist in einer der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Einzigkeit des Schöpferactes entsprechenden Weise Hauch Gottes. In diesem Sinne habe ich in den beiden ersten Ausgaben dieses Commentars sagen zu dürfen gemeint, daß er von Gott emanirt sei; denn Emanation und Schöpfung sind zwar keineswegs identische und sich deckende Begriffe, aber Emanation ist meines Erachtens eine ohne Aufhebung des reinen Schöpfungsbegriffs vorstellbare und durch die heilige Schrift nicht ausgeschlossene Schöpfungsweise, sofern in dem Begriffe der Emanation die ihm nicht wesentlichen Merkmale der Naturnothwendigkeit und Passivität gelöscht werden. Von den Menschen, nicht von den

4. Nach diesen Erörterungen über die Erschaffung der Seele und ihre Verbindung mit dem Leibe des Menschen, kehren wir zu der oben[1]) berührten Frage zurück, ob die Anwendung der Darwin'schen Descendenz- und Transformationstheorie auf die erste Entstehung des

---

Thieren gilt ja das Wort des Aratus τοῦ καὶ γένος ἐσμέν. Was da Aratus sagt und der Apostel Act. 17, 28 sich aneignet, sagen auch die Mythen der Völker. Der babylonische läßt den Menschen aus göttlichen Blutstropfen, mit Erde vermischt, entstehen, und der phönizische macht ihn zum Sohn des Κολπία und der Βάαυ d. i. des in die Materie eingegangenen göttlichen Hauches. Κολπία ist, wie Röth richtig erklärt hat, קוֹל פִּיהָ und פּוּחַ ist s. v. a. נָפַח wovon וַיִּפַּח des biblischen Schöpfungsberichts. „Gott nahm ein kleines Stück seines Lebens — erzählt die Ueberlieferung in dem hinterindischen Karenen-Volke — blies in die Nase seines Sohnes und seiner Tochter, und sie wurden lebendig, und waren wirkliche menschliche Wesen." So bestätigt sich's auch von dieser Seite, daß der unmittelbare göttliche Einhauch ein charakteristischer Zug der Entstehungsgeschichte des Menschen ist. Auch Elihu meint nichts anderes als diesen eigenthümlichen Act göttlicher ἔμπνευσις, wenn er Job 33, 4 sagt: Geist Gottes hat mich gemacht und Hauch des Allmächtigen mich belebt. Wie am Sonnenlichte (mittelst des Brennglases) sich Licht entzündet, ohne daß jenes einen Abbruch erfährt, so entstammt der menschliche Geist dem göttlichen. Er ist nicht dieser selbst, sondern nur eine πνοὴ des πνεῦμα. *Nec tu enim* — sage ich mit Tertullian *adv. Marc.* II, 8 — *si in tibiam flaveris, hominem tibiam feceris, quamquam de anima tua flaveris, sicut et Deus de spiritu suo.* Der Geist des Menschen ist aus Gottes Geist, ist aber dieser selbst so wenig, als ein Hauch und die Person des Hauchenden identisch sind, so wenig als ein Schöpferwort, obwohl göttlichen Wesens, der mit dem unendlichen Wesen des Vaters sich deckende Logos ist. Darum bedarf auch der menschliche Geist zu seinem Bestande fort und fort des absoluten Geistes, der ihn trägt, und als der durch die Sünde seinem Ursprung entfremdete des heiligen, der ihn wiederbringt; darum ist es nicht genug, daß Gottes Odem in unserer Nase ist, das gefallene Geschöpf Jehova Elohims bedarf nach jenem ersten ἐνεφύσησεν eines zweiten, wie dort Jesus Christus mit seinem Friedensgruß an die Jünger herantritt καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησε und ihnen sagt: λάβετε πνεῦμα ἅγιον Joh. 20, 22. Der absolute Geist Gottes muß uns tragen und der heilige Geist des verklärten Menschensohns bringt uns wieder." Commentar über d. Genesis. 3. Aufl. S. 145. Wie ist doch hier die Auslegung der heiligen Schrift mit jenen theosophischen und pseudo-philosophischen Vorstellungen vermischt, von denen auch desselben Verfassers biblische Psychologie erfüllt ist! Letzteres Buch gibt überhaupt ein ziemlich vollständiges Bild der außerhalb der Kirche im Schwange gehenden Anschauungen auf diesem Gebiete. Möchte die katholische Wissenschaft durch vollkommenen Anschluß an die Principien der alten kirchlichen Wissenschaft stets vor solchen Unklarheiten und Verirrungen bewahrt bleiben!

†) Vgl. Bd. 5, §. 266, II & III; §. 269.

1) S. 37.

menschlichen Leibes zulässig sei: denn daß sie bezüglich der Seele und ihrer Entstehung absolut verwerflich ist, steht hier nicht in Frage. Daß die meisten Vertreter dieser Hypothese zwischen Leib und Seele keinen specifischen Unterschied annehmen und auch das vernünftige Seelenleben durch eine natürliche Evolution der Materie und ihrer Kräfte entstehen lassen, daß sie somit auf dem Boden des Materialismus stehen und die Transformation und Descendenztheorie zum Beweise des Atheismus und Materialismus benutzen und umgekehrt dieselbe aus materialistischen und positivistischen Principien herleiten, ist allerdings ein Umstand, der überhaupt bezüglich dieser Theorie ein ungünstiges Präjudiz erwecken muß.

Wenn man jedoch, in Widerspruch mit allen Thatsachen, annehmen würde, daß sich die verschiedenen Arten organischer Wesen, nach den von Gott in die Materie gelegten Kräften und Gesetzen, aus wenigen oder einer einzigen Urspecies oder Urzelle und diese weiterhin aus anorganischer Materie entwickelt hätten [1]), so könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht auch auf solche Weise der Menschenleib als die letzte und höchste Stufe dieser Evolution entstanden und somit der Mensch dem Leibe nach von einem Thiere, sei es einer noch vorhandenen oder, wie man gewöhnlich annimmt, einer untergegangenen Affenart abstamme, indem ein bisher thierischer und von Thieren abstammender Leib, sei es nach seiner Geburt, oder wie man lieber annimmt, im Mutterschoße durch Transformation zu jenem Menschenleibe geworden sei, dem dann Gott die von ihm erschaffene vernünftige und unsterbliche Seele einhauchte.

Wir wollen die Möglichkeit einer solchen Transformation eines thierischen in einen menschlichen Organismus, sowie die Möglichkeit der Vereinigung einer von Gott erschaffenen vernünftigen und unsterblichen Seele mit diesem Organismus dahingestellt sein lassen. Allein die Wirklichkeit eines solchen Hergangs ist durchaus zu leugnen. Daß sie weder in dem Texte der Genesis, noch in irgend einer anderen Aeußerung der heiligen Schrift eine Stütze findet, bedarf kaum des Nachweises. Was man auch unter dem limus terrae sich denken möge, ein Thierorganismus kann darunter nicht verstanden werden [2]).

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 269 V.

2) Der Text der Genesis spricht schon bezüglich der Pflanzen und der Thiere sehr klar gegen die Darwinistische Meinung. Dieselben gehen durch Gottes Schöpferwort wohl aus dem Wasser und der Erde hervor, m. a. W. ihre Formen werden, nicht durch einen Naturproceß wie im Naturlauf, sondern durch Gottes schöpferisches Einwirken aus der anorganischen Materie educirt; allein in der Weise, daß alle die verschiedenen Arten, die sich nachher, ein jedes in seiner Art, fortpflanzen, von Gott in's Dasein gerufen werden. Allein wenn

Umgekehrt weisen, wie wir gesehen haben, alle Aeußerungen der heiligen Schrift darauf hin, daß der Mensch auch seinem Leibe nach unmittelbar von Gott gebildet wurde, und erblicken die Väter darin einen besonderen Vorzug der menschlichen Natur[1]). Ein triftiges Argument dafür liegt auch in der Bildung des Leibes der Eva, welche nimmer auf einen Naturproceß, sondern nur auf eine unmittelbare schöpferische Thätigkeit Gottes zurückgeführt werden kann[2]). Was aber für Eva in dieser Beziehung gilt, muß noch mehr für den Stammvater des Menschengeschlechtes behauptet werden.

Wenn möglich noch entschiedener, als die Bildung aus Erdenstaub durch Gottes Hand, spricht gegen die Anwendung der transformistischen Theorie auf den Menschen das Wort der Schrift, daß dieser Leib durch die Einhauchung der Seele ein lebendes Wesen geworden ist: denn nach jener Theorie könnte man wohl sagen, daß diese Einhauchung den Menschen zu einem vernünftigen, nicht aber daß sie ihn zu einem lebendigen Wesen machte, was er ja schon zuvor gewesen wäre. Daß die in der Transmutations- und Descendenztheorie liegende Annahme der Umwandlung eines Thieres in einen Menschen oder die Abstammung desselben von einem Thiere mit dem ganzen Geist und der Lehre der heiligen Schrift in schreiendem Widerspruch steht, leuchtet von selbst ein. Weit entfernt, den Menschen als ein fortgeschrittenes und veredeltes Thier oder einen Abkömmling von Thieren darzustellen, hebt die Genesis vor der Schöpfung der Eva hervor, daß der Mensch mit den Thieren keine Gemeinschaft hat und seines Gleichen unter ihnen nicht findet[3]). Auch in dieser Beziehung wird Adam von der heiligen Schrift Kind Gottes genannt[4]). Alle anderen Menschen sind Kinder Adams; er aber ist Kind Gottes, und er ist dieses nicht etwa nur in der übernatürlichen, sondern auch in der natürlichen Ordnung[5]), weil er nicht von einem anderen Menschen durch natürliche

---

man selbst bezüglich der Pflanzen und Thiere eine mitigirte Descendenz- und Transformationshypothese mit dem Texte der Genesis vereinbar finden wollte, bezüglich des Menschen ist dieses gänzlich unzulässig, dessen Leib Gott unmittelbar aus dem limus terrae bildete und dem er die gottebenbildliche Seele einflößte.

1) Vgl. *Petavius*, de op. VI dier. l. 2, c. IV—VI.

2) Davon unten III.

3) *Gen.* 2, 20.

4) . . . . Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei. *Luc.* 3, 38.

5) Im Geschlechtsregister ist ja eben von der natürlichen Ordnung die Rede.

Zeugung, geschweige von einem Thiere durch einen Naturproceß dem Leibe nach[1]) abstammt, sondern unmittelbar aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen ist. Wollte man einwenden, es sei vorzüglicher, vom höchsten Thierorganismus, als vom Kothe der Erde zu stammen; so ist einfach zu erwidern, daß der Mensch keineswegs vom Staube abstammt, weil Gott die Materie seines Leibes durch einen schöpferischen Act aus dem Staube bildete, wie nach der Darwin'schen Hypothese der Mensch allerdings ein Abkömmling des Affen wäre. Daher kann der Mensch in Demuth und Bußfertigkeit sich wohl einen Sohn des Staubes[2]) nennen, aber sich für einen Nachkommen des Thieres halten, ist unvereinbar mit Christenthum und wahrer Humanität. Nicht thierischen, sondern göttlichen Geschlechtes[3]) sind wir, selbst dem Leibe nach, auch insofern, als der Leib des ersten Menschen unmittelbar von Gott gebildet ist. Die Meinung, daß der Leib des Menschen auf dem Wege der Descendenz und Transmutation aus niederen thierischen Organismen entstanden und sodann von Gott mit einer vernünftigen und unsterblichen Seele begabt worden sei, und daß letzteres, wie Einige meinen, genüge, um der christlichen Wahrheit und der heiligen Schrift gerecht zu werden, ist auch deßhalb höchst bedenklich, weil sie den Gedanken nahe legt, daß die Thierseele als Lebensprincip des Leibes im Menschen geblieben und damit die Geistseele nur in irgend einer blos accidentalen oder auch in einer rein hypostatischen Weise vereinigt worden sei; das

---

1) Denn nur von einer leiblichen Abstammung kann die Rede sein, da die Seele eines jeden Adamskindes unmittelbar von Gott erschaffen ist. Der Traducianismus und Generatianismus sind, wie wir in der Lehre von der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes sehen werden, mit Glauben und Vernunft nicht verträglich.

2) Vgl. auch *Job* 17, 14: Putredini dixi: Pater meus es; et mater mea et soror mea vermibus. Oder wollten etwa die Darwinianer diese Stelle für ihr System anführen?

3) Ipsius enim et genus sumus. *Act.* 17, 28. Daß dieses Wort im Sinne des heil. Paulus weder einen pantheistischen, noch einen emanatistischen Sinn hat, und welches überhaupt der ganze Sinn dieser Stelle ist, werden wir unten in der Lehre von der Seele sehen. Daß wir aber dieses Wort nicht nur auf die erschaffene Gottebenbildlichkeit der Seele, sondern auch auf die unmittelbare Erschaffung des ganzen Menschen durch Gott beziehen können, spricht Lactantius mit den Worten aus: „Gott bethätigte in Wahrheit seine Vaterschaft gegen uns; er bildete unseren Leib und goß ihm die Seele ein, durch welche wir athmen und leben." Instit. l. 2, c. 12.

ist aber, wie wir später sehen werden, eine die wahre Menschennatur auflösende theologische und philosophische Irrlehre.

Wir haben um so weniger Grund, der Transformations- und Descendenztheorie auf dem Gebiete der Anthropologie irgend welche Concession zu machen, da selbst bezüglich der niederen Organismen, insbesondere der Thiere, gar keine stichhaltigen und entscheidenden naturwissenschaftlichen Gründe für, vielmehr alle Gründe, sowohl der wahren Philosophie, als der wirklich exacten Naturwissenschaft, gegen diese Hypothese sprechen[1]).

5. Wenn wir hiernach festhalten müssen, daß der Leib des Menschen nicht durch einen natürlichen Entwickelungsproceß aus einem thierischen Organismus, sondern unmittelbar durch Gott hervorgebracht worden ist, so erhebt sich zum Schlusse dieser Untersuchungen die Frage, ob Gott den Leib des Menschen der Zeit nach vor der Seele gebildet und ob somit dieser Leib, bevor

---

1) Vgl. Bd. 5, S. 275, Note 4 und die dort citirten Autoren. Dazu: *Mazzella*, l. c. Disput. 3 de hom., art. 1, §. 3. Pesch, die großen Welträthsel, Philosophie der Natur, Bd. 2, Theil 5, Abschn. 1, Kap. 4. Allen Descendenz- und Transformationstheorien, welche man mit einem solchen Aufwand von Scheingründen aufgebaut hat, steht einfach die unwiderlegliche Erfahrungsthatsache entgegen, daß alle organisch lebendigen Wesen von Wesen ihrer Art abstammen, und daß nur in ihrer Entwickelung perfecte Wesen andere Wesen ihrer Art durch Eier oder Keime und deren Befruchtung hervorzubringen vermögen. Alle Variationen und Vervollkommnungen, welche durch künstliche Zuchtwahl hervorgebracht werden, sind auf dieselbe Art beschränkt und kehren ohne fortgesetzte Pflege zur wilden Art zurück. Nicht aus der Art zu schlagen, sondern in derselben Art sich zu erhalten, ist allgemeine Tendenz aller natürlichen Wesen. Dieser ausnahmslosen Erfahrungsthatsache steht zur Seite die noch viel gewissere, weil metaphysisch gewisse philosophische Wahrheit, daß, so gewiß kein Nichts ein Etwas hervorbringen kann, alle Wesen und Kräfte wohl Gleiches oder Geringeres, nicht aber Höheres, als sie selbst sind, hervorzubringen und zu wirken vermögen. Daß in der Natur eine Stufenfolge von Wesen sich findet und daß dieselben successiv, wie man annimmt, in's Dasein traten, beweist nicht das mindeste für die Descendenztheorie. Daß alle Wesen, die einen mehr, die anderen weniger, einander ähnlich sind, liegt in der Natur der Dinge und ist ebenso, wie ihre Verschiedenheit, von der Vollkommenheit des Ganzen gefordert. Die aus solchen Aehnlichkeiten, oder gar aus den angeblichen rudimentären Bildungen für eine Descendenz hergenommenen Argumente sind keine Argumente, sondern Futilitäten, die man nie vorgebracht hätte, wenn man Beweise hätte, und wenn man nicht das von aller Erfahrung und aller wahren Philosophie Widerlegte mit aller Gewalt beweisen wollte, nämlich den materialistischen Monismus, der nun einmal ohne generatio aequivoca und ohne Descendenz und Transmutation nicht vertheidigt werden kann.

er mit der vernünftigen Seele vereinigt war, existirt habe. Damit hängt die Frage zusammen, ob der Leib Adams allmälig oder in Einem Momente *(in instanti)* von Gott aus dem limus terrae hervorgebracht worden sei. Manche Väter und Theologen waren der Meinung, daß der Leib Adams zeitlich vor der Seele und in einem zeitlichen Verlaufe von Gott gebildet worden sei[1]; man meinte, es sei dieses dem heiligen Texte entsprechender und auch natürlicher und deßhalb philosophisch annehmbarer. Allein mit nicht wenigen Vätern[2] entscheidet sich Thomas[3] und die Mehrzahl der Theologen pure et simpliciter für die Meinung, daß der Leib des Menschen *in instanti* in demselben Momente, wo ihm die Seele eingegossen wurde, von Gott gebildet worden. Wir geben dieser Meinung unbedingt den Vorzug und ist

---

1) Suarez führt De op. VI dier. l. 3, c. 1, nr. 10 für diese Meinung von den Vätern Chrysostomus hom. 12 & 13 in Genes. und von späteren den Abulensis und Castro an.

2) Allerdings haben die Väter zunächst nur gegen die origenistische Lehre von einer Präexistenz der Seele sich ausgesprochen, allein die Art, wie sie es thaten, schließt auch die Präexistenz des Leibes aus; so z. B. Johannes Damascenus, wenn er sagt: Corpus et anima una creata sunt, non autem, ut Origenes deliravit, haec prius, illud posterius. *De fid. orth.* 2, 12. Daß Origenes selbst bezüglich der Erschaffung und Natur des Menschen rechtgläubig lehrte, und daß der Vorwurf, er habe die Kleider aus Thierfellen, womit Gott die Stammeltern nach ihrer Sünde bekleidete, von der Einschließung der Seelen in ihre dermaligen Leiber verstanden, auf einem Mißverständnisse beruhe, sucht u. a. *Aloisius Vincenzi* In Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, und, wie uns scheint, mit guten Gründen darzuthun. Vgl. namentl. Pars 4, c. 18 und c. 32.

3) Quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore (cf. oben S. 32, Note 3) fecerit; cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso. Dem fügt Thomas die lehrreiche Erklärung bei: Ad hoc excludendum quidam posuerunt, quod, cum dicitur: *Formavit Deus hominem*, intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur: *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, intelligitur de Spiritu sancto, sicut et Dominus insufflavit in apostolos dicens, Joann. 20, 22: *Accipite Spiritum sanctum.* Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in lib. 13 de Civ. Dei, c. 24, excluditur per verba scripturae; nam subditur ad praedicta: *Et factus est homo in animam viventem:* Quod apostolus 1 Cor. 15, 47 non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. *S. Th.* 1, q. 1, a. 4, ad 3.

dieselbe wegen des Gewichtes der für sie sprechenden Autoritäten und inneren Gründe mindestens als weitaus probabelere Meinung [1]) zu bezeichnen. Der heilige Text spricht offenbar weit mehr für, als gegen dieselbe [2]). Der Grund, daß die allmälige Bildung des ersten Menschenleibes naturgemäßer und deßhalb philosophisch annehmbarer sei, ist offenbar hinfällig. Eine allmälige Production entspricht allerdings der Wirksamkeit natürlicher Ursachen, wie solche bei der natürlichen Erzeugung stattfindet, und dann stattgefunden hätte, wenn die Darwin'sche Theorie auf die Entstehung des Leibes Adams angewendet werden dürfte. Allein ebenso wie eine allmälige Entwickelung dem Naturproceß entspricht, ebenso angemessen ist die augenblickliche Bildung der ersten Entstehung des Menschen [3]). Wollte man einwenden, eine solche augenblickliche Production sei ein Wunder, und Wunder seien ohne Nothwendigkeit nicht anzunehmen, so ist zu erwidern, daß die schöpferische Hervorbringung des ersten Menschen überhaupt ein Wunder im weiteren Sinne, weil ein unmittelbares Werk der göttlichen Allmacht ist; dieses Wunder aber ist nicht nur von dem Glauben, sondern auch von der Vernunft gefordert. Ein Wunder im engeren Sinne ist dagegen die Schöpfung und die gesammte Schöpfungsgeschichte nicht, weil sie keine Ausnahme von den bestehenden Naturgesetzen, sondern die göttliche Verursachung der Natur und ihrer Gesetze selbst ist [4]).

---

1) *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 1, nr. 13. Nr. 12 weist Suarez auch auf die in instanti eingetretene Entstehung der ganzen menschlichen Natur Christi hin.

2) Wenn der heilige Text sagt: Gott bildete den Menschen aus Erdenlehm und hauchte ihm die Seele ein, so ist zwar die Bildung des Leibes zuerst und die Einhauchung der Seele zu zweit ausgesprochen; aber es ist durchaus nicht gesagt, daß die Einhauchung der Seele zeitlich auf die Bildung des Leibes folgte.

3) In dieser Beziehung sagt Suarez l. c. nr. 13: Tertio est optima ratio, quia licet Deus produxerit hominem et caetera animantia ex praejacente materia, nihilominus produxit illa altiori modo, quam per naturalem generationem, ac proinde quemdam secundarium modum creationis, ut in superioribus declaravi: et ideo sicut per creationem ex nihilo fiet corpus humanum simul quoad omnia sua membra, et omnem dispositionem et figurationem eorum: ita non obstante praesuppositione materiae subito creari potuit et debuit. Nam licet ille modus productionis altior sit, et in hoc sensu dici possit supernaturalior, nihilominus est magis accomodatus primae productioni substantialium rerum a potentissimo auctore suo.

4) Vgl. Bd. 1, §. 41, II.

Weit entfernt, daß die gleichzeitige und instantane Production des Leibes und der Seele des ersten Menschen Schwierigkeiten hätte, beseitigt sie die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, welche die entgegengesetzte Ansicht bietet. Denn was war das Gebilde des Leibes vor der Erschaffung und Vereinigung der Seele mit ihm? Ein Bild aus Thon? Das wäre wirklich ein zweckloses, und man könnte sagen unangemessenes Wunder[1]). — Und wie kann eine Statue aus Erde in Wahrheit ein menschlicher Leib, ja wie der heilige Text sagt, ein Mensch[2]) genannt werden? Wenn aber dieser Leib ein Menschenleib von Fleisch und Bein war; war dieser Leib etwa ein todter Leib? Dann wäre er ja ein Leichnam gewesen und hätte das Leben der Menschheit mit dem Tode angefangen. Wie verträgt sich das mit dem Wesen der ersten Schöpfung? Wenn aber der von Gott aus dem limus terrae gebildete Leib ein lebendiger Leib war, wie sollen wir uns denselben ohne Seele denken? Als vollendeten lebendigen, aber vernunftlosen Organismus? Dann hätte er ja eine Thierseele haben müssen und wäre der Mensch, ehe er durch Einhauchung der Seele Mensch geworden, kraft unmittelbarer göttlicher Thätigkeit ein Thier gewesen, wie er dieses nach der Darwin'schen Vorstellung durch einen Naturproceß war. Gegen eine solche Annahme sprechen daher alle oben gegen die Anwendung des Darwinismus auf den Menschen angeführten Gründe. Ueberdies sagt das Wort Gottes ausdrücklich, daß Adam durch die Einhauchung der Seele nicht etwa ein vernünftiges, sondern ein lebendiges Wesen wurde. Oder sollen wir uns etwa den lebendigen Leib Adams als einen lebendigen Embrio vorstellen, ähnlich dem Embrio im Mutterleibe vor seiner Beseelung, wenn anders eine spätere Beseelung des letzteren anzunehmen ist. Allein ein solches überflüssiges Wunder ist nicht nur von dem heiligen Texte nicht ausgesprochen, sondern es steht mit der von demselben klar angezeigten und von allen Vätern und Theologen angenommenen Wahrheit in Widerspruch, daß der erste Mensch, wie es auch die Vernunft als angemessen erkennt, nicht als Kind, geschweige denn als Embrio, sondern als vollendeter Mann aus der Schöpferhand Gottes

---

1) Um so mehr, da es an Pygmaleon und Herders nach dieser Fabel ersonnenes Gedicht „die Sorge" erinnert.

2) Wie in allen Sprachen wird auch im Hebräischen oftmals der ganze Mensch sowohl durch das Wort Fleisch (בָּשָׂר), z. B. *Gen.* 6, 12; *Deut.* 5, 23 (26); *Ps.* 65, 3, als auch durch das Wort Seele (נֶפֶשׁ) z. B. *Exod.* 12, 4. 15. *Jos.* 16, 28 etc. bezeichnet.

hervorging[1]). Es sprechen daher alle Gründe dafür, daß durch Gottes allmächtiges Wollen und Wirken in Einem Momente der Leib des ersten Menschen aus vorhandener Materie gebildet und durch die von Gott aus Nichts erschaffene Seele belebt und so wahrhaft zum Menschen wurde. Das allein entspricht dem dogmatischen und vernünftigen Begriffe des Menschenwesens, wonach die Seele wahrhaft, wirklich und unmittelbar das Seins- und Lebensprincip des Leibes, *forma corporis* ist[2]). Beides ist demnach, wie auch der klare Text der Schrift es ausspricht, festzuhalten, daß sowohl die Bildung des Leibes, als die Erschaffung und Einflößung der Seele unmittelbar Gottes Werk ist. Es ist daher auch die vielfach beliebte moderne Vorstellung abzuweisen, daß nicht Gott unmittelbar, sondern daß die Seele sich ihren Leib, Gott denselben also nur mittelbar durch die Seele gebildet habe. Das setzte ja im vollen Widerspruch zu der von Schrift und Ueberlieferung betonten Wahrheit, eine Präexistenz der Seele irgend wie voraus, und steht überdies mit der Natur der Sache und den Analogien der Vernunft und des Glaubens in Widerspruch. Nur in der vom Schöpfer gesetzten Vereinigung mit dem Leib, nicht aber losgetrennt von demselben kann die Seele vegetativ und animalisch wirken. Bei der natürlichen Fortpflanzung tritt der Leib durch die organische Thätigkeit der Eltern in's Dasein, nicht durch die Seele des Kindes, welche für diesen Leib unmittelbar von Gott erschaffen und mit ihm vereinigt wird[3]). So ist auch die durch den Glauben gelehrte Wiedererweckung des Leibes nicht ein Werk der anima separata, sondern der göttlichen Allmacht.

III. Seit der alten kabbalistischen bis zur modernen Gnosis und Theosophie hat man die einfache Erzählung der Genesis über die Production des ersten Weibes, unter Zuhilfenahme heidnischer Fabeln und Philosopheme, in mannigfaltiger und verderblicher Weise gedeutet. Um so wichtiger ist es, auf Grund der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung die betreffenden Wahrheiten, die von größter dogmatischer und ethischer Tragweite sind, genau festzustellen.

Wie wir bereits[4]) gesehen haben, sind im ersten Kapitel der Genesis bezüglich des Geschlechtsunterschiedes drei Wahrheiten klar ausgesprochen: daß Gott den Mann und das Weib erschaffen hat, und daß somit der Geschlechtsunterschied kraft des ewigen und

1) Näheres hierüber später.
2) S. unten §. 295.
3) Vgl. unten die Lehre von dem Ursprunge der Seele.
4) S. oben I.

unbedingten Schöpferwillens und durch die ursprüngliche Schöpfung gesetzt ist; daß Mann und Weib nach Gottes Ebenbild erschaffen sind, daher zwischen beiden bezüglich alles dessen, was das gottebenbildliche Wesen und die Würde des Menschen betrifft, kein Unterschied besteht; daß die natürliche Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch die Verbindung von Mann und Weib ursprünglich von Gott gewollt und von ihm gesegnet ist. Diese Wahrheiten werden durch den Bericht über die Art und Weise, wie der erste Mann und das erste Weib von Gott hervorgebracht wurden, nicht aufgehoben oder verändert, sondern bestätigt und erklärt, indem sowohl durch die Thatsachen, als durch die damit verbundenen Worte das Verhältniß zwischen Mann und Weib, sowie die Bedeutung dieses Verhältnisses in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, näher bestimmt wird. Fassen wir zunächst die Thatsachen und die natürliche Ordnung in's Auge.

1. Die erste Thatsache ist, daß der Mann zuerst erschaffen ist, und bereits seine ganze natürliche und übernatürliche Ausstattung empfangen und sich als den Herrn der Schöpfung bewährt hatte [1]), ehe das Weib in's Dasein trat. Die Erschaffung des Weibes folgt also sowohl der Ordnung, als auch der Zeit [2]) nach auf die des Mannes. Schon hierin ist der Vorzug des Mannes ausgesprochen und die Abhängigkeit des Weibes von ihm angedeutet [3]). Dieses tritt noch mehr hervor in der Production des Weibes selbst und der Vorbereitung auf dieselbe. Fassen wir zunächst letztere in's Auge.

2. Der Production des Weibes geht als Offenbarung des ewigen göttlichen Rathschlusses das Wort voraus: „Es ist nicht gut für

---

1) Auch das gibt *Gen.* 2, 19 durch die Benennung der Thiere unmittelbar vor der Erschaffung des Weibes zu erkennen. Vgl. unten die Lehre vom Urstande, insbesondere vom donum scientiae.

2) Nur Cajetan war auf Grund seiner irrigen Ansicht, daß die Schöpfungsgeschichte des Weibes *Gen.* 2 lediglich eine Allegorie sei (vgl. unten S. 59), der Meinung, Adam und Eva seien gleichzeitig erschaffen, wofür er sich auf die allgemeine Erwähnung *Gen.* 1, 27 berief. Ueber die Frage, ob Eva am sechsten oder erst am siebenten Tage erschaffen worden sei, haben wir oben S. 20 das Nöthige gesagt. Vgl. bezüglich der ganzen Frage über die Zeit der Erschaffung Eva's *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 4.

3) Das hebt auch der Apostel hervor *1 Tim.* 2, 12: Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio. Adam enim primus formatus est, deinde Eva.

den Menschen, daß er allein sei. Lasset uns ihm eine Hilfe machen, die ihm gleich oder entsprechend ist[1]).

In diesem Wort sind große Wahrheiten enthalten, von denen wir folgende hervorheben:

a. Vor Allem ist darin die Wahrheit ausgesprochen, daß die Production des Weibes keineswegs etwas Böses oder die Folge oder Strafe eines Falles oder einer Sünde, sondern, wie übrigens bereits aus *Gen.* 1 erhellt, etwas durchaus Gutes ist. Weit entfernt, daß diese Production etwas Böses wäre, würde es nicht gut sein, d. h. es würde der Schöpfungsplan Gottes nicht in Erfüllung gehen, wenn nicht durch die Erschaffung des Weibes die eheliche und weiterhin die menschliche Gesellschaft grundgelegt würde. Es ist daher auch durchaus unstatthaft anzunehmen, daß diese Worte im Hinblick auf eine frühere Sünde oder auf den zukünftigen Sündenfall gesprochen seien, als ob der an sich nicht sein sollende Geschlechtsunterschied, theils als Strafe, theils als Heilmittel einer Sünde, ein relatives Gut wäre; sie sind vielmehr, wie die Schöpfung der Welt überhaupt und des Menschen insbesondere, Ausdruck des ursprünglichen göttlichen Schöpferwillens[2]).

---

1) Non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adjutorium simile sibi עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ *Gen.* 2, 18. Vgl. das Gebet des jungen Tobias: Tu fecisti Adam de limo terrae, dedistique ei adjutorium Hevam. *Tob.* 8, 8. So übersetzte der heil. Hieronymus nach der ihm vorliegenden chaldäischen Handschrift. Die LXX hat βοηθὸν στήριγμα. Allioli übersetzt: „Lasset uns ihm eine Gehilfin machen, die ihm ähnlich ist;" und so vielfach die neueren Uebersetzungen. Das entspricht der nächsten Beziehung; jedoch hat der jede menschliche Gesellschaft umfassende allgemeine Ausdruck seinen Vorzug.

2) Daß das Weib später dem Menschen Anlaß zur Sünde und zu Leiden wurde, indem es aus eigener Schuld sündigte und Adam zur Sünde verführen half, hebt selbstverständlich, wie alle durch das Weib in die Welt gekommenen Uebel, die Güte seiner Erschaffung in keiner Weise und Beziehung auf. Auf den Einwand, Gott hätte das Weib wegen des vorhergesehenen von ihm stammenden Verderbens nicht erschaffen sollen, antwortet Thomas: Si omnia ex quibus homo sumpsit occassionem peccandi Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum. *S. Th.* 1, q. 92, a. 1, ad 3. Das wurde ausführlich in der Lehre von dem Ursprunge des Bösen und von der Vorsehung gezeigt. Bd. 5, §. 267 und §. 275. Mit dem bisher Gesagten steht nicht im Widerspruch, daß nach dem Sündenfalle das Weib und die Ehe, wie in mancher Beziehung Werkzeug der Strafe, noch mehr aber Heilmittel gegen die Sünde wurde und daß solches auch in dem allumfassenden göttlichen Rathschlusse enthalten ist. Das hat aber mit

b. Obwohl das Wort: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, sich, wie der Zusammenhang lehrt, zunächst auf das Weib und die eheliche Gemeinschaft bezieht[1]), so ist es doch nicht auf diese beschränkt, sondern hat vielmehr die umfassendste Bedeutung und drückt die Wahrheit aus, daß der Mensch überhaupt von Gott als ein gesellschaftliches Wesen erschaffen und bestimmt ist, in der Gesellschaft mit anderen seines Gleichen zu leben, sich zu vervollkommenen, sein natürliches und übernatürliches Ziel zu erreichen[2]). Allein insofern ist allerdings alle natürliche und übernatürliche menschliche Gesellschaft auf den Geschlechtsunterschied gegründet, als es der Wille Gottes ist, daß die Menschen nicht nur, wie die Engel, durch die Gleichartigkeit der Natur und durch die Einheit eines wohlgeordneten Reiches[3]), sondern auch durch die Einheit des Blutes und die Gemeinsamkeit der natürlichen Abstammung mit einander verbunden und dadurch im höchsten Sinne Eine Gattung und Eine Familie seien[4]), und dadurch in einer gewissen Beziehung ein zwar unendlich inadäquates, aber doch ein vollkommeneres Abbild, als selbst das Reich der Engel ist, von jenem höchsten Urbilde aller Mehrheit in der Einheit, jeglichen Reiches, jeglicher Gesellschaft und Familie bilden, welches in der göttlichen Trinität ewig wirklich ist[5]). In welch innigem und nothwendigem Zusammenhang die auf dem Geschlechtsunterschiede beruhende Einheit der Abstammung mit dem Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung steht, und daß Adam und Eva nicht nur Vorbild, sondern auch Voraussetzung Jesu und Mariä sind, bedarf kaum der Andeutung.

c. Hier sei auch daran erinnert, daß in der näheren Mittheilung der Schöpfungsgeschichte in *Gen.* 2 die in Adam gründende Einheit des Menschengeschlechtes auf's Klarste und Bestimmteste ausgesprochen ist. Wenn *Gen.* 1, 26 & 27 in dieser Beziehung

dem Irrthum nichts gemein, daß das Weib nur wegen der Sünde oder im Hinblick auf sie in's Dasein gerufen wurde.

1) Vgl. unten S. 55, Note 3.

2) Daß hierdurch das durch das Wort und Beispiel der Propheten, sowie Christi und seines Vorläufers empfohlene Leben in der Einsamkeit, sowohl das vorübergehende, als das beständige, als Mittel und als Uebung der Vollkommenheit nicht ausgeschlossen und getadelt wird, bedarf kaum der Erwähnung. Vollkommener und vervollkommnender als jede menschliche Gesellschaft ist der Umgang mit Gott. Vgl. *S. Th.* 2. 2. q. 188, a. 8. Sicut id quod perfectum est, sagt hier u. a. Thomas, praeminet ei, quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debite assumatur, praeeminet vitae sociali.

3) Vgl. Bd. 5, §. 283.

4) Vgl. unten die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes.

5) Vgl. Bd. 4, §. 235, II.

einen Zweifel übrig lassen kann, so muß vor der genaueren Darstellung im zweiten Kapitel der Genesis jeder Zweifel schwinden, wo die Erschaffung des Einen Adam geschildert ist, der unter allen Wesen auf Erden seines Gleichen nicht findet[1]), und sodann mitgetheilt wird, daß Gott um dieser Einheit willen die Eva nicht unabhängig und neben Adam, sondern aus Adam hervorgebracht hat. Hierin liegt auch der erste einleuchtende Congruenzgrund für die Production Eva's aus Adam. Es sollte dadurch Adam die gottähnliche Würde, Princip der ganzen Menschheit zu sein, und dieser Menschheit selbst die Einheit des Ursprungs in der möglichst vollkommenen Weise gewahrt werden[2]).

d. Fassen wir noch das Wort, daß Eva dem Adam eine Hilfe sein solle, näher in's Auge. Nach der Lehre der Väter und Theologen, sowie nach dem klaren Zusammenhang, bezieht sich dieses Wort zunächst auf die Ehe. Eva ist dem Adam die nothwendige Hilfe zur Erfüllung seines Berufes, der Stammvater des Menschengeschlechtes zu werden[3]). Allein auch dieses Wort hat eine um-

---

1) *Gen.* 2, 20.

2) Conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem ut in hoc quaedam dignitas primo homine servaretur; ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius suae speciei sicut Deus principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17, 26, quod Deus fecit ex uno omne genus hominum. *S. Th.* 1, q. 92, a. 2.

3) Das ist die einmüthige Lehre der Väter und Theologen. Si ad hoc adjutorium gignendi filios, sagt Augustinus, non est facta mulier viro, ad quod ergo adjutorium facta est? Si quae simul operaretur terram; nondum erat labor, ut adjumento indigeret; et si opus esset, melius adjutorium masculus fieret: hoc et de solatio dici potest, si solitudinis fortasse taedebat. Quanto enim congruentius ad convivendum et colloquendum duo amici pariter, quam vir et mulier habitarent? Quod si oportebat alium jubendo, alium obsequendo pariter vivere, ne contrariae voluntates pacem cohabitantium perturbaret; nec ad hoc retinendum ordo defuisset, quo prior unus, alter posterior, maxime si posterior ex priore crearetur, sicut femina creata est . . . An aliquis dixerit, de costa hominis Deus feminam tantum, non etiam masculum, si hoc vellet, facere potuisse? Quapropter non invenio, ad quod adjutorium facta sit mulier, si pariendi causa subtrahitur. *Gen. ad lit.* l. 9, c. 5. Daß Gott, wie hier ausgeführt wird, nur Männer hätte erschaffen und durch sie eine überaus vollkommene Menschheit hätte constituiren können, und zwar in verschiedener Weise, wie hier Augustinus lehrt, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, und ist jenen ganz- oder halbpantheistischen und theosophischen Theorien gegenüber, welche die „Differenzirung" des Menschen in Mann und Weib und deren gegenseitige Ergänzung als eine absolute Nothwendigkeit behaupten, mit allem Nachdruck hervorzuheben. Damit

fassendere Bedeutung. Nicht nur zur natürlichen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes soll das Weib des Mannes Gehilfin sein, sondern zur Erfüllung der ganzen natürlichen und übernatürlichen Lebensaufgabe beider, insbesondere zur Erziehung der Kinder. Allein es ist dieses Wort auch nicht lediglich auf die eheliche Gemeinschaft beschränkt, es erstreckt sich auf die Familie in allen ihren Verzweigungen, und weiterhin auf die ganze menschliche Gesellschaft in allen ihren Gliederungen, in welcher alle, Mann wie Weib, je nach Beruf und Stellung, wie die verschiedenen Glieder Eines Leibes, einander zur leiblichen und geistigen Hilfe sein sollen. Es bezieht sich jenes Wort endlich nicht nur auf die natürliche, sondern auch auf die übernatürliche Gesellschaft und Gemeinschaft, auf die Kirche[1]), in welcher nicht nur die Ehefrauen, sondern auch die Wittwen

---

verträgt sich vollständig, daß in der wirklichen natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge das Weib einen über das eheliche und mütterliche Wirken hinausgehenden Beruf zur Vervollkommnung der ganzen menschlichen Gemeinschaft hat. Was in dieser Beziehung in der vorstehenden Stelle Augustin's nicht erwähnt ist, hat er anderwärts genügend ausgesprochen und findet auch in unserer folgenden Darstellung seine Ergänzung. Doch führen wir über die uns hier beschäftigende Frage noch eine auch in anderer Beziehung lehrreiche Stelle des heil. Thomas an. Auf die Frage: Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione antwortet er: Necessarium fuit feminam fieri, sicut scriptura dicit, *in adjutorium viri*; non quidem in adjutorium alicujus alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum, quam per mulierem, sed in adjutorium generationis. Diesem Argumente Augustin's fügt er Folgendes bei: Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia quae in seipis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur. (Er meint hier die von ihm irriger Weise angenommene generatio aequivoca.) Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis, quae generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtute passivae conjungitur virtus activae generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum et femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus femiuino conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus . . . . Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere, et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare. *S. Th.* 1, q. 92, a. 1, c. Cf. *Opusc.* 75, c. 17. Aus der Stelle selbst ergibt sich, daß Thomas hier nicht von einer necessitas absoluta, sondern von einer necessitas decreti et congruentiae redet.

1) Vgl. *1 Cor.* 12, 12 sqq.; *Eph.* 4, 25.

und Jungfrauen, namentlich die Gott geweihten, eine so wichtige Hilfe sind zur Erbauung des mystischen Leibes Christi[1]) und zur Erfüllung der Zahl der Heiligen[2]).

e. Was im Worte: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei u. s. w., ausgesprochen ist, wird dem Adam auch thatsächlich zum Bewußtsein gebracht und er dadurch auf die Production des Weibes und auf den heiligen Bund der Ehe vorbereitet.

Der heilige Text fährt nämlich fort: „Nachdem also Gott der Herr aus der Erde alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels gebildet hatte, führte er sie zu Adam, daß er sähe, wie er sie nenne; denn wie Adam jegliches von den lebendigen Wesen benennen würde, das ist sein Name." Wir werden die hierin liegende natürliche und übernatürliche Weisheit Adams und die dadurch bethätigte geistige Herrschaft über alle Creatur später in der Lehre vom Urstande näher betrachten. Hier interessirt uns zunächst nur das Wort: „Aber für Adam fand sich keine Hilfe, die ihm entsprechend war[3]).

Es ist kein Grund vorhanden, diese Worte zunächst lediglich auf das Geschlechtsverhältniß zu beziehen, als ob, wie z. B. Delitzsch[4]) meint, „im Menschen bei Benennung der durchgehends gepaarten Thiere das Bedürfniß einer menschlichen Genossin erwacht" sei[4]). Noch verwerflicher ist es, wenn Baader[5]) und andere Pseudo-Mystiker und Theosophen annehmen, daß durch eine unreine Versenkung in die Beschauung der Thiere die böse Lust in Adam erwacht und diese, sowie der daraus entsprungene Schlaf, bereits der Anfang des Sündenfalles gewesen, und daß in Folge davon das Weib theils zur Strafe, theils als Heilmittel jener bösen Begierde in's Dasein gerufen worden sei[6]). Derartige Vorstellungen stehen mit Wort und

---

1) *Eph.* 4, 12.

2) Vgl. die Lehre von der Kirche.

3) Adae vero non inveniebatur adjutor similis ejus. *Gen.* 2, 20. Diese Version übersetzt Allioli: Gehilfin, die ihm ähnlich war. Das Hebräische hat כְּנֶגְדּוֹ עֵזֶר. Vgl. oben S. 53, Note 1. Letzteres Wort, das zunächst gegenüberstehend bedeutet, wird wohl am besten mit ihm entsprechend wiedergegeben. Auch die Thiere sind dem Menschen eine Hilfe, aber keine seinem höheren menschlichen Beruf und Bedürfnisse entsprechende. Die Vulgata gibt diesen Sinn sehr passend durch similis ejus. Die bei Einigen sich findende grobsinnliche Deutung des hebräischen Wortes ist ebenso unbegründet, als widerlich.

4) Comment. z. Genes. 3. Aufl. S. 159.

5) Bemerkungen zum zweiten Kapitel der Geneſis.

6) Näheres s. bei Berlage a. a. O.

Geist der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung in Widerspruch.

In keiner Weise ist die Erschaffung des Weibes, wie wir bereits sahen, auf die Sünde zurückzuführen; auch nicht in der Weise, daß man mit Manchen[1]) sagt, Gott habe das Weib und die geschlechtliche Fortpflanzung nicht an sich, sondern wegen des vorhergesehenen Sündenfalles und zur Ermöglichung der Erlösung gewollt. Alle derartige Vorstellungen hängen irgend wie mit jener falschen und verderblichen Gnosis[2]) zusammen, welche die Leiblichkeit überhaupt und deßhalb auch die Geschlechtlichkeit und leibliche Fortpflanzung des Menschen als etwas an sich nicht sein sollendes und daher als Folge eines Geisterfalles oder des Falles des ursprünglich rein geistigen Menschen betrachtet.

Nicht durch sinnliches oder gar sündhaftes Begehren, sondern durch die vernünftige Erkenntniß, daß in der ganzen sichtbaren Welt kein ihm ebenbürtiges Wesen zu finden sei, wurde Adam nach dem heiligen Texte auf die Erschaffung des Weibes und die Gründung der Menschenfamilie vorbereitet.

f. Zu dieser Vorbereitung durch die Erkenntniß des Alleinseins kam eine, die wirkliche Production des Weibes begleitende, übernatürliche Vorbereitung in jenem tiefen exstatischen Schlafe, den Gott über Adam kommen ließ und in welchem dieser, wie wir mit allem Grunde annehmen können, die Erschaffung der Eva schaute und jene Wahrheiten und Geheimnisse erkannte, die er nachher, zu sich selbst zurückgekehrt, prophetisch aussprach[3]).

---

1) Z. B. Pabst, Adam und Christus. Vgl. Beilage a. a. O. S. 197.

2) Daß namentlich auch Scotus Erigena einer falschen Gnosis bezüglich des Menschen huldigte, zeigt ausführlich Stöckl, Geschichte der Philos. des Mittelalters, Bd. 1, §. 28 ff.

3) Obwohl natürlicher Schlaf keineswegs durch den paradiesischen Zustand ausgeschlossen war, ist doch jener Schlaf, den Gott über Adam zum Zwecke der Erschaffung Eva's kommen ließ, nach der sententia communis der Väter und Theologen, als exstatischer Schlaf zu betrachten. Dafür spricht schon das Wort תַּרְדֵּמָה, welches auch anderwärts für den mystischen Schlaf der Extase gebraucht wird, z. B. *Gen.* 15, 12. Demgemäß übersetzt die LXX das Wort mit ἔκστασις, was auch das sopor der Vulgata, sowie die Zeitwörter immisit und irruit anzeigen. Daher ist als Zweck dieses Schlafes nicht, wie Manche meinen, nur die Verhinderung der Schmerzempfindung, oder, wie Andere glaubten, das Gesetz, daß aller Anfang aus dem Bewußtlosen hervorgehen müsse, sondern die übernatürliche Erleuchtung und Belehrung Adams zu betrachten. Unde patet, non tantum somnum hic Adae immissum esse ad hoc, ne sentiret costam sibi detrahi, itaque exhorresceret et doleret; sed etiam simul cum somno raptum eum esse in extasin mentis, qua mens ejus non tantum naturali modo soluta et libera

3. Betrachten wir nun die Hervorbringung des Weibes, welche *Gen.* 2 mit den Worten beschreibt: Darum sandte Gott der Herr einen tiefen Schlaf auf Adam, und als er entschlafen, nahm er eine von seinen Rippen, und füllte mit Fleisch ihre Stelle. Und Gott der Herr baute aus der Rippe, die er von Adam genommen, das Weib, und führte sie zu Adam. Und Adam sprach: Das ist nun Bein von meinen Beinen, und Fleisch von meinem Fleische! Man soll sie Männin[1]) heißen, weil sie vom Manne genommen ist[2]).

a. Hier erhebt sich zunächst wieder die Frage, ob diese Worte den wirklichen Hergang der Entstehung des Weibes schildern; oder ob sie nur eine Allegorie, ein Sinnbild seien, um das Verhältniß des Weibes zum Manne überhaupt und in der Ehe insbesondere darzustellen, wie solches Sinnbild etwa dem schlummernden Adam in der extatischen Vision[3]) oder auch dem Moses von Gott gezeigt wurde.

Unter den älteren Theologen war nur Cajetan der Meinung, daß die Schöpfung der Eva parabolisch zu fassen sei; allein diese Meinung ist ganz allgemein als falsch, von Manchen selbst als häretisch verworfen[4]) — ersteres mit vollem Rechte: denn daß *Gen.* 2, 21 & 22 nicht eine Allegorie oder eine rein sinnbildliche Vision vorführt, oder auch eine sinnige Sage zur Exemplificirung religiöser und ethischer Wahrheiten benutzt, sondern den realen Vorgang der Production Eva's erzählt, folgt aus dem historischen Charakter der Genesis, namentlich bezüglich der die ganze heilige Geschichte grundlegenden Thatsachen[5]). Die Schöpfungsgeschichte des Weibes ist nach der heiligen Schrift nicht eine das Verhältniß des Weibes zum

---

erat a corporis et sensuum functionibus, sed etiam divinitus ita elevabatur, ut videret ea quae gerebantur, et spiritu prophetico cognosceret mysterium per ea significatum: videret, inquam, mentis oculis costam sibi eximi, et ex ea Evam formari, atque per hoc significari matrimonium, tum suum naturale cum Eva, tum mysticum Christi cum Ecclesia: hoc enim significant verba Adae, vers. 23, et Pauli, Eph. 5, 32. Ita S. Augustinus l. 10, de Gen. ad litt. c. 19, et fuse tract. 9 in Joann. etc. Ueber Letzteres unten in der Lehre vom Urstande.

1) אִשָּׁה übersetzt die Vulgata virago, noch entsprechender wäre das altlateinische vira.

2) *Gen.* 2, 21—23.

3) Nicht das Sinnbild einer bloßen Idee, sondern das Bild einer wirklichen Thatsache schaute Adam in der Vision. Vgl. Bd. 5, S. 215, Note 3.

4) Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 2.

5) Vgl. oben S. 15 ff.

Manne und die Idee der Ehe beleuchtende Allegorie; sondern vielmehr die reale Voraussetzung und Grundlage dieses Verhältnisses. Weil Eva vom Manne genommen ist, deßhalb ist ihr Name Männin und ist sie wahrhaft und in vollem Sinne Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch. Weil von ihm genommen, soll sie auch ihm angehören[1]), und werden zwei sein in Einem Fleische[2]). So spricht es wiederholt das alte und neue Testament aus[3]), die Realität der Schöpfungsgeschichte voraussetzend und bestätigend. So versteht es auch die gesammte kirchliche Ueberlieferung[4]).

Allein wenn der Bericht *Gen.* 2, 20 & 21 im eigentlichen und historischen Sinne zu verstehen ist, so darf dagegen die Darstellung, wie wir dieses auch bezüglich Adams sahen, nicht als schlechthin adäquat betrachtet und dadurch zur Unwahrheit verkehrt, muß vielmehr nicht nur der anthropomorphen Form[5]) entkleidet, sondern auch aus dem übrigen Inhalte der Genesis und der Offenbarung überhaupt ergänzt werden, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird.

b. *Gen.* 2, 20 & 21 ist ausdrücklich nur die Bildung des Leibes der Eva erwähnt, von der Seele aber nicht gesprochen. Hieraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Weib keine Seele habe; oder daß seine Seele nicht, wie die Seele Adams, unmittelbar von Gott erschaffen und ihrem Leibe eingeflößt sei, indem sie dieselbe etwa in irgend einer Weise von dem Manne empfangen habe, ähnlich wie der Traducianismus solches bei der natürlichen Fortpflanzung

---

1) Etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum: *1 Cor.* 11, 9.

2) *Matth.* 9, 5 & 6.

3) Das geschieht in den Stellen, welche sagen, daß alle Menschen von dem Einen Menschen sind, ex uno omne genus hominum. *Act.* 17, 26; daß Adam zuerst und allein von Gott gebildet wurde, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, *Sap.* 10, 1; daß Gott Adam aus dem Erdenstaub gebildet, die Eva aber zur Hilfe ihm gegeben habe. Tu fecisti Adam de limo terrae, dedistique ei adjutorium Evam. *Tob.* 8, 8; daß Gott den Menschen aus der Erde, aus ihm aber das Weib erschaffen habe, Deus creavit de terra hominem secundum imaginem suam . . . Creavit ipso adjutorium simile sibi, *Eccli* 17, 1. 5; daß Adam zuerst, und hierauf die Eva erschaffen ist, Adam primus formatus est, deinde Eva, *1 Tim.* 2, 14; und zwar aus dem Manne, Non vir ex muliere est, sed mulier ex viro, *1 Cor.* 11, 9.

4) Vgl. oben S. 15, Note 1.

5) Vgl. oben S. 14, Note 4 und S. 33—35.

annimmt[1]). Eine solche Meinung steht, wie der Generatianismus und Traducianismus überhaupt, mit dem Glauben und mit der Vernunft im Widerspruch, wie wir unten in der Lehre von dem Wesen und Ursprunge der Seele sehen werden.

Was also die Genesis unmittelbar vorher bezüglich der Seele Adams lehrt, gilt offenbar auch von der Seele Eva's. Der Unterschied zwischen der Erschaffung Adams und Eva's besteht also lediglich darin, daß Gott der Materie nach den Leib Adams aus der Erde, den Leib Eva's aber aus dem Leibe Adams nahm, denselben aber, gerade so, wie den Leib Adams, durch die von ihm aus nichts erschaffene vernünftige und unsterbliche Seele belebte.

Daher ist auch, wie *Gen.* 1 mit allem Nachdruck hervorhebt und die gesammte Offenbarungslehre verkündet, das Weib ebenso wie der

---

1) Diese Meinung spricht Tertullian, jedoch nur als eine ungewisse Hypothese, aus, indem er von Eva sagt: Ita diu caro informis est, qualis ex Adae latere decerpta est; animal tamen et ipsa jam, quia et illam tunc Adae portionem animatam agnoscam. Ceterum, et ipsam Dei adflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina. *De anima*, c. 36 i. f. Diese Ansicht erwähnt auch Augustinus, Gen. ad litt. l. 10, c. 1 und sagt, man habe sie hauptsächlich darauf gestützt, daß die heilige Schrift nur bei Adam, nicht aber bei Eva die Einhauchung der Seele erwähne. Dieser Grund aber, sagt Augustin, sei leicht zu widerlegen. Huic suspicioni facile occurritur. Si enim propterea putant animam mulieris ex anima viri factam, quia non scriptum est, quod in mulieris faciem flaverit Deus; cur credunt ex viro animatam feminam, quando ne id quidem scriptum est? Unde si Deus omnes animas hominum nascentium, sicut primam facit, propterea scriptura de aliis tacuit, quoniam posset quod in una factum commemoratum est, etiam de caeteris prudenter intelligi. Ita si oportuit nos per hanc Scripturam de hac re aliquid admoneri, magis si aliquid aliud fiebat in femina, quod in viro factum non erat, ut ex carne animata ejus anima duceretur, non sicut viri ejus aliunde corpus, aliunde anima; hoc ipsum quod alio modo fiebat, Scriptura potius tacere non debuit, ne hoc itidem factum putaremus, quod jam de illo didiceremus. Proinde quia non dixit ex anima viri factam esse animam mulieris, convenientius creditur eo ipso nos admonere voluisse, nihil hic aliud putare, quam de viri anima noveramus, id est, similiter datam esse mulieri: cum praesertim esset evidentissimus occasionis locus, ut si non tunc quando formata est, postea certe diceretur, ubi ait Adam: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea* (Gen. 2, 13). Quanto enim charius amantiusque diceret: Et anima de anima mea? — Auch neuere protestantische Theologen, namentlich Delitzsch, schließen sich bezüglich der Seele Eva's der traducianischen Meinung an. Einen exegetischen Grund wissen sie nicht beizubringen, als nur den schon von Augustinus in der oben angeführten Stelle widerlegten, daß die heilige Schrift der Seele bei der Bildung Eva's nicht erwähne.

Mann vermöge seiner vernünftigen Seele ein Ebenbild Gottes, und ist die ganze Hoheit und Würde der menschlichen Natur beiden Geschlechtern gemeinsam[1]).

c. Was nun die Production des Leibes der Eva aus der Leibessubstanz Adams betrifft, so ist dieselbe nicht irgend wie das Werk eines Naturprocesses[2]), sondern gerade so wie die Bildung des Leibes Adams ein unmittelbares Werk der göttlichen Allmacht: nur mit dem Unterschiede, daß Gott den Leib Adams aus dem limus terrae, den der Eva aber aus einem Theile des Leibes Adam bildete. Daher hat auch die Bildung Eva's aus Adam

---

1) Auch hier ist anzuwenden *Gal.* 3, 28: Non est Judaeus, neque Graecus; non est servus, neque liber; non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu.

2) Natura quippe mulieris creata est, quamvis ex virili, quae jam erat, non aliquo motu jam existentium naturarum. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 9, c. 15. — Die von Augustinus und anderen hier besprochene Frage, ob und in wie weit hiebei Engel mitwirken konnten, ist durch das oben S. 30 und 31 Gesagte bereits genügend erledigt. Doch möge eine Stelle Augustinus', weil sie auch für die uns Gen. ad litt. 9, 15 beschäftigende Frage lehrreich ist, hier noch eine Stelle finden. Quale itaque ministerium, sagt er, Deo exhibuerint Angeli in illa mulieris formatione, quis audeat affirmare? Certissime tamen dixerim, supplementum illud carnis in costae locum, ipsiusque feminae corpus et animam conformationemque membrorum, omnia viscera, sensus omnes, et quidquid erat, quo illa et creatura et homo et femina erat, non nisi in illo opere Dei factum, quod Deus non per Angelos, sed per semetipsum, non operatus est et dimisit, sed ita continuanter operatur, ut nec ullarum aliarum rerum, neque ipsorum Angelorum natura subsistat, si non operetur. Allein ist nicht etwa nach der Augustinischen Theorie von der simultanen Schöpfung anzunehmen, daß Eva bereits dem Keime nach in Adam gewesen, wie alle Dinge von Anfang an keimartig vorhanden waren? Allein gerade bezüglich der Production des Weibes spricht sich Augustinus Gen. ad litt. l. 9, c. 18 sehr klar dahin aus, daß Eva nur im göttlichen Rathschlusse und in der potentia obedientalis der erschaffenen Natur Adams vor ihrer wirklichen Production gewesen. So versteht ihn auch Thomas, wo er den aus den causales rationes gegen die unmittelbare Bildung des Weibes durch Gott hergenommenen Einwand mit den Worten widerlegt: Sicut Augustinus in eodem lib. (Gen. ad litt. l. 9) c. 18 a med., dicit, non *habuit prima rerum conditio, ut femina omnino sic fieret; sed tamen habuit, ut sic fieri posset.* Et ideo secundum causales rationes praeexstitit corpus mulieris, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris. *S. Th.* 1, q. 92, a. 4, ad 3. Diese Auffassung der Lehre Augustin's ist hier um so gewisser die richtige, da derselbe die Erschaffung Eva's mit dem von Anfang der Welt an verborgenen Geheimniß der Gnade vergleicht, das nicht in natürlichen Ursachen, sondern im Rathschlusse Gottes verborgen war. L. c. nr. 35.

nichts gemein mit der natürlichen Generation[1]). Daher finden auch aus der Generation hervorgehenden Verwandtschaftsverhältnisse auf Adam und Eva keine Anwendung; daher ist Eva weder eine Tochter, noch eine Schwester Adams im eigentlichen Sinne zu nennen[2]).

Wie die Bildung und Erschaffung Adams ist auch die der Eva, insofern sie über alle Kräfte der erschaffenen Natur erhaben und nur der göttlichen Allmacht möglich ist, ein Wunder im weiteren, nicht aber im engeren Sinne zu nennen, da dieselbe nicht eine Ausnahme von der Naturordnung, sondern vielmehr deren Begründung ist[3]).

d. Indem die heilige Schrift uns den Stammvater des Menschengeschlechtes bereits vor der Erschaffung des Weibes in seiner ganzen natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit zeigt[4]) und sodann schildert, wie Gott aus ihm die Eva dem Leibe nach als seine Gehilfin zunächst zum Werke der Fortpflanzung bildete, verwirft sie auf's bestimmteste[5]) die schon in heidnischen

---

1) Sicut supra dictum, art. 2, huj. quaest. uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacunque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare. *S. Th.* 1, q. 92, a. 4, c.

2) Ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas, quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina; unde Eva non dicitur filia Adae. *S. Th.* 1, q. 92, a. 1, ad 4. In den Stammeltern ist daher, das einigermaßen schon im Naturgesetz begründete Verbot der Verwandtenehe gewahrt, obwohl im ersten Anfange des Menschengeschlechtes wegen des höheren Interesses der Einheit des Menschengeschlechtes bezüglich der Geschwister davon dispensirt war. So ist auch das Gesetz der unauflöslichen Monogamie, wie der Heiland erklärt, in der ersten Ehe der Stammeltern begründet, obwohl später wegen der Herzenshärtigkeit des gefallenen Menschengeschlechtes eine zeitweilige Indulgenz im alten Testamente stattfand.

3) S. oben S. 49.

4) Vgl. oben S. 50.

5) Wenn Berlage, Dogm. Bd. 4, S. 194 schreibt: „In der zweiten Schöpfungsurkunde (d. h. Gen. 2) scheint in der That die ursprüngliche Androgynie des Adam ihre Aussprache zu finden. Gott bildete nach derselben die Heva aus der Substanz des Adam, und zwar nicht aus dem trägen Stoffe desselben, sondern er nimmt ihn aus einer Region des Körpers, wo die Geschlechtlichkeit wurzelt, wo der Sitz der Sinnlichkeit und der sinnlichen Triebe ist. In der Septuaginta und der Vulgata heißt es zwar: Gott bildete die Heva aus der Rippe des Adam; allein der entsprechende hebräische Ausdruck צֵלָע bezeichnet nicht blos Rippe, sondern häufig bezeichnet er eine ganze Region des menschlichen

Mythen[1]), noch mehr aber in der falschen jüdi-

Körpers, die Region der edleren Eingeweide, die sowohl nach der Bibel, als nach der Naturlehre der Sitz der Leidenschaften und der Affecte, der Sitz des Geschlechtlichen ist, und es hat daher in der That den Anschein, daß Adam ursprünglich beide Geschlechtspotenzen in Wirklichkeit in sich vereinigte, und daß Gott später erst sie trennte und in verschiedenen Individualitäten hervortreten ließ. Die grammatisch-historische Auslegung der Schöpfungsurkunde gestattet diese Deutung" — so müssen wir dem auf's allerentschiedenste widersprechen. Berlage hat sich hier von gewissen exegetischen und speculativen Autoritäten der damaligen Zeit mehr als gut beeinflussen lassen, daß er dieses Zugeständniß machte: denn er selbst verwirft aus theologischen und philosophischen Gründen durchaus die Lehre von der Androgyneität des Urmenschen. Delitzsch, der diese Lehre vertheidigt, legt auch in seinem Commentar auf die עֶלַע in der Bedeutung von κοιλία (venter, *1 Cor.* 6, 13, wobei er auch auf ἀσχήμονα *1 Cor.* 12, 23 verweist) großes Gewicht. Mit großem Unrecht: denn welche Bedeutung עֶלַע haben mag, dieses Wort beweist nichts für die Androgyneität oder die Geschlechtslosigkeit des ursprünglichen Adam. Diese wird schon durch die Worte Gen. 1, 27: „Mann und Weib erschuf er sie," ausgeschlossen. Noch bestimmter aber gerade durch *Gen.* 2. Nicht ein androgyner oder geschlechtsloser Mensch, sondern der Mann ist nach dem heiligen Texte von Gott aus dem limus terrae gebildet, und zwar in seiner ganzen Vollkommenheit und geschlechtlichen Reife, wie dieses gerade die nähere Mittheilung *Gen.* 2 beweist, daß Gott, nachdem er ihm sein Einsamsein zum Bewußtsein gebracht, die Eva zu seiner Hilfe erschuf, Wesen und Zweck der Ehe ihm offenbarte, Eva ihm wirklich zur Ehe gab. Nur willkürliche Exegese und phantastische Speculation kann in dieser klaren und einfachen Darstellung die Andeutung einer ursprünglichen Androgyneität Adams finden. Dieses erkennen auch alle unbefangenen neueren Exegeten, namentlich auch Keil an. Schon Augustinus sagt, daß Gen. 1, 27: masculum et feminam creavit eos, auch deßhalb geschrieben sei, um zu erklären, daß der erste Mensch nicht androgyn gewesen: Ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum noscuntur, quos androgynos vocant (daß dieses Mißgeburten seien, zeigt Augustinus Civ. Dei l. 12, c. 8); ostendit se singularem numerum propter conjunctionis unitatem posuisse, et quod de viro mulier facta est, sicut postea manifestabitur, cum id quod hic breviter dictum est, diligentius coeperit explicari: et ideo pluralem numerum continuo subjecit, dicens: *Fecit eos, et benedixit eos. Gen. ad litt.* l. 3, c. 22.

1) Es ist wahrscheinlich, daß, wie Lücken annimmt, diese Mythen aus einer Entstellung der Erzählung der Genesis über die Erschaffung des Weibes entstanden sind, wie ja vielfach die Urgeschichte der Menschheit nicht nur auf die heidnischen Mythen vom Ursprunge der Menschen und Völker — vgl. Lücken, Traditionen des Menschengeschlechtes, §. 13 vgl. §. 10 — sondern auch auf die heidnischen Kosmogenien und Theogonien Einfluß übte. Dazu kommen dann schon im Alterthum die Irrwege und Phantasien einer falschen Speculation. So wird vielfach der erste Mensch als das aus dem Chaos entsprungene doppelgeschlechtliche Urwesen gedacht, aus dessen Zertheilung alle anderen Wesen hervorgingen.

schen[1]) und christlichen Gnosis und Theosophie[2]) verbreitete Lehre, daß der Urmensch androgyn oder geschlechtslos gewesen

„So war," schreibt Lücken a. a. O. §. 7, „der zuerst aus dem Ei gekommene Protogonus der Orphiker ein Mannweib, und wenn Plato den ersten Menschen als Androgyn oder doppelgeschlechtliches Wesen darstellt, so ist er darin nur der alten heidnischen Tradition gefolgt. Besonders aber verehrten die orientalischen Völker jene zuerst aus dem Chaos gekommenen Wesen als Mannweiber oder Hermaphroditen; und vielfach sind sie gerade wegen des unzüchtigen Cultes, womit man sie verehrte, berüchtigt. Der persische Urmensch Kajomords war ein Mannweib, ebenso der ägyptische Pthah oder Hephästus, dessen weibliche Hälfte unter dem Namen Neith (Athene) verehrt wurde. Während in früheren Zeiten bei den Indiern auch Brahma als Mannweib dargestellt wurde, das zugleich alle Theile der Natur auf seinem Leibe trug, verehren die Indier jetzt noch den Schiwa, der dem Pthah der Aegyptier völlig entspricht, als ein solches Mannweib, dessen weibliche Hälfte die vielverehrte Göttin Bhawani ist, und mit dem Dienste dieser Bhawani wird auch der Lingam-Cultus verbunden. Besonders berüchtigt sind aber wegen dieser unzüchtigen Verehrung die babylonischen und phönizischen mannweiblichen Urwesen. Bei den Babyloniern hieß jenes aus dem Chaos gekommene erste Wesen die Omoroka, auch Mylitta, und unter diesem Namen ist wegen ihres unzüchtigen Cultes dieses Mannweib genugsam bekannt. Die phönizische Baut wurde auch dem Abendlande bekannt und wurde hier die aus dem Urwasser der Schöpfung erzeugte Venus, die auch in Griechenland früher noch als Mannweib (daher der Name „Herm-Aphrodit") abgebildet wurde. Selbst der römische Janus wurde, wie Ovid richtig bemerkt, deßwegen mit dem Doppelgesicht gebildet, weil er als erstes Wesen aus dem Chaos gekommen war."

1) Wir haben bereits gesehen, daß Philo in seinem allegorisirenden Platonismus den Menschen, dessen Erschaffung *Gen.* 1 erzählt wird, für den idealen Menschen erklärt, den er dann wieder mit dem Logos identificirt. Dieser ideale Mensch war ihm geschlechtlos oder androgyn, *Gen.* 2 sei von den empirischen Menschen die Rede, und erst in diesem sei der Geschlechtsunterschied. Jener ideale Mensch ist der Adam Kadmon der Kabbala. Dazu kommt die Lehre von der Präexistenz der Seele in einem rein geistigen Dasein, in welchem die männlichen und weiblichen Seelen vereinigt waren, die erst bei ihrem Herabsinken in die Materie in von einander verschiedenen männlichen und weiblichen Leibern getrennt werden. Vgl. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 2, §. 63—65. Danach wird dann die Erzählung der Genesis von der Schöpfung des Weibes gedeutet.

2) So namentlich bei Böhme und Baader. Auch Delitzsch schließt sich in seiner Weise dieser Lehre an. „Die Aeußerlichkeit Adams," schreibt er Comment. über die Genesis, 3. Aufl. S. 161, „war nicht doppelgeschlechtlich, sie war überhaupt nicht geschlechtlich. Adam hatte die geschlechtlichen Gegensätze ihrem zartesten, innerlichsten Wesen nach in sich. Mit ihrer Herausseßung aus der Einheit seiner Persönlichkeit verband sich dann nothwendig die durch das erst jetzt beginnende Geschlechtsleben erforderte Gestaltung." Den unwiderleglichen Beweis für diese Lehre, von der in der Genesis kein Wort steht, meint Delitzsch

die „Diremtion" desselben in Mann und Weib erst in Folge eines Falles, oder auch einer Entwickelung eingetreten sei, als eine mit Vernunft und Glauben in Widerspruche stehende, zu den verderblichsten Consequenzen führende Irrlehre[1]). Nur auf den untersten Stufen organischen Lebens finden sich in gewisser Weise androgyne Wesen; je höher aber die Organismen stehen, um so schärfer sind die Geschlechter geschieden, um so freier stehen sie einander gegenüber[2]). Wo aber Derartiges bei höheren Organismen vorkommt, ist es nicht natürliche Fortbildung, sondern widernatürliche Mißbildung[3]). Allerdings der Darwinismus müßte consequenter Weise auch den Geschlechtsunterschied auf natürliche Evolution zurückführen, wobei er freilich mit seinem Princip der natürlichen Zuchtwahl und des Kampfes um das Dasein in unauflöslichen Widerspruch käme. Mit dem Pantheismus, der die ursprüngliche unterschiedslose Einheit durch Selbstentwickelung in Gegensätze sich dirimiren und die Gegensätze in einer dritten höheren Einheit sich zusammenschließen läßt, und zwar vermöge eines nothwendigen Processes, steht jene Lehre einer falschen Gnosis und Theosophie in bestem Einklang, trägt aber auch darin ein Zeichen ihrer Falschheit und Verwerflichkeit an sich. Nach der Lehre des Glaubens, mit dem auch die Vernunft übereinstimmt, beruht der Geschlechtsunterschied zwar nicht auf einer absoluten Nothwendigkeit, wohl aber auf der freien und weisen Anordnung des Schöpfers, dem es gefallen hat, daß das Menschengeschlecht durch natürliche Fortpflanzung aus Einem Stammvater hervorgehen, und daß die Vollkommenheit der menschlichen Natur

---

in *1 Cor.* 6, 13 (ὁ θεὸς τὴν κοιλίαν καταργήσει) und *Luc.* 20, 35 (οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίσκονται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν) zu finden, eine falsche Interpretation durch eine andere ebenso falsche begründend. Vgl. auch dessen Bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 102, wo er sich für seine Lehre sogar auf des Dichters Wort beruft: „Sieh in dem zarten Kind zwei liebliche Blumen vereinigt, Jungfrau und Jüngling, sie deckt beide die Knospe noch zu" — als ob die kindliche Unschuld, gerade wie die paradiesische Unbefangenheit und die Verklärung des Himmels den Geschlechtsunterschied ausschlösse und mit der Androgyneität etwas gemein hätte.

1) Die älteren Theologen pflegen sie kaum zu erwähnen; leider hat die moderne Theosophie und Pseudomystik deren Bekämpfung wieder nothwendig gemacht. Dimittenda cum irrisione, sagt Cardinal Gotti, sicuti fabula narratio quam tanquam ex Platone refert Eusebius l. 12 Praepar. Evang. c. 12. de primi hominis natura: nimirum primum hominem masculum simul et feminam, seu Androgynum vel Hermaphroditum fuisse . . . Et quod pejus est veterum Rabbinorum aliqui hanc fabulam auctoritate scripturae munire conati sunt. Theol. Schol. Dogm. tom. 1. Tract. 10 de hom. q. 1, dub. 8, §. 2.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 92, a. 1, oben S. 55, Note 3 i. f.

3) Vgl. oben S. 63, Note 5 i. f.

in beiden Geschlechtern und in den, einem jeden derselben eigenthümlichen Vorzügen sich entfalten solle; so aber, daß in jedem Individuum der beiden Geschlechter die ganze und volle Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur und die volle Möglichkeit sich findet, selbstständig seine von Gott gewollte Vollkommenheit und ewige Bestimmung zu erreichen. Jedoch steht, wie gerade die Schöpfungsgeschichte des Weibes und die übrigen Aussprüche der göttlichen Offenbarung zeigen[1]), das Weib nicht in jeder Beziehung dem Manne gleich; vielmehr ist der Mann das Haupt des Weibes und das Ebenbild und der Repräsentant Gottes in seiner Vollendung. Diese Wahrheit hat ihre höchste Verwirklichung in Christus dem zweiten Adam gefunden, der das höchste ideale Vorbild für alle Menschen ist; dem aber wie in der Zeit, so in der ewigen Glorie, nicht zur Ergänzung seiner Vollkommenheit, die einer Ergänzung weder bedarf noch fähig ist, sondern als das vollkommenste Werk seiner Gnade und als Nachbild seiner Glorie, sowie als das reinste Ideal weiblicher Vollkommenheit Maria auf ewig zur Seite gestellt ist — zum höchsten Beweise, daß und wie der im ursprünglichen Schöpferwillen Gottes begründete Unterschied der beiden Geschlechter auch in der höchsten und übernatürlichen Vollendung der Werke Gottes ewig bleibt[2]).

e. Was nun des Näheren die Bildung des Leibes der Eva betrifft, so sieht die Vernunft aus ihren eigenen Principien ein, daß der Ursprung des ersten Weibes, wie der des ersten Mannes, aus keiner natürlichen Ursache, sondern nur aus einer unmittelbaren Wirksamkeit des Schöpfers sich erklären läßt[3]), aber, wie überhaupt die Anfänge der Dinge, unserer genaueren Erkenntniß sich entzieht[4]). Wenn nun die Offenbarung uns sagt, daß Gott die Eva eben in der Weise, wie *Gen.* 2 mittheilt, gebildet habe, so sieht die Vernunft ein, daß diese Bildung des Leibes der Eva aus der Seite des Mannes der göttlichen Allmacht ebenso möglich und leicht war, als alle anderen Werke der Schöpfung, und insbesondere die Bildung des Leibes Adams aus dem limus terrae.

---

1) Vgl. oben S. 60, Note 3.

2) Vgl. unten S. 70 und die Christologie.

3) *S. Th.* 1, q. 92, a. 4, c. s. oben S. 63, Note 1.

4) Vgl. *Augustinus*, Gen. ad litt. l. 9, c. 16. Hier weist Augustinus darauf hin, daß wir natürlich die erste Production des Weibes nicht adäquat begreifen können, da dieselbe unter den uns bekannten, obwohl auch nicht vollkommen begreiflichen, natürlichen Productionen ihres Gleichen nicht hat. Sodann verweist er die Gläubigen auf den gleichfalls (obwohl in ganz anderer Beziehung) unbegreiflichen Ursprung der Menschheit Christi im Schooße der Jungfrau.

Bezüglich der näheren Weise dieser Bildung, namentlich über das Verhältniß des dem Leibe Adams entnommenen Körpertheiles[1]) zur Integrität dieses Leibes[2]) und über die Art und Weise, wie die göttliche Allmacht daraus den Leib Eva's erbaute[3]), haben die Theologen verschiedene Fragen

---

1) Was עֶצֶם, das die Vulgata durch costa wiedergibt, bedeute, ist, wie wir bereits oben S. 63, Note 5 bemerkten, nicht entschieden. Die alten Exegeten pflegen aus den Worten Adams *Gen.* 2, 23: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea zu folgern, daß mit dem Gebein auch Fleisch verbunden, also die costa eine costa carnosa war. *Corn. a Lap.* in Gen. 2, 21. Vgl. die folgende Note.

2) Wir werden diese Fragen am einfachsten durch die Widerlegung des Haupteinwandes Cajetan's gegen die wörtliche Auslegung von *Gen.* 2, 21. 22, der allein einer Beachtung würdig ist, erledigen. Er lautet: Entweder gehörte die Rippe, aus welcher Eva gebildet wurde, zur Integrität des Leibes Adams, oder nicht; im ersten Falle fehlte Adam nach der Erschaffung Eva's etwas, im zweiten Falle hatte er vor der Erschaffung der Eva etwas überflüssiges an seinem Leibe: beides ist aber etwas Monstroses und verträgt sich nicht mit der Vollkommenheit des Leibes Adams. Ein Theil der Theologen, z. B. Catherinus, antwortet hierauf, durch die Wegnahme der Rippe sei der Leib keineswegs seiner Integrität beraubt worden, da Gott dieselbe ihm sofort ersetzt habe; daher auch unter dem Fleisch, wovon geschrieben steht: et replevit carnem pro ea, nicht nur Fleisch, sondern auch Bein, wie umgekehrt unter der Rippe, die Gott nahm, auch Fleisch zu verstehen sei. Diese Meinung ist, wie Suarez sagt, probabel, aber er zieht ihr, und gewiß mit Recht, die Meinung des heil. Thomas, die auch die der Mehrzahl der Theologen ist, vor. Danach war jene „Rippe" etwas, was nur Adam besaß und das er, wie alle seine Nachkommen, nachher nicht mehr besaß. Diese dem Einzelmenschen überflüssige und in ihm nicht enthaltene Rippe war aber für Adam, als Haupt des Menschengeschlechtes (prout erat principium speciei), keineswegs etwas Ueberflüssiges und Monstroses, sondern etwas Nothwendiges und in seiner Bestimmung und ursprünglichen Eigenschaft Gelegenes, da daraus Eva gebildet werden sollte; mit dieser Bildung war aber die Bestimmung dieser Rippe erfüllt und ließ in Adam daher auch keinen Mangel zurück. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 2, nr. 7 sqq. Die Worte des heil. Thomas lauten also: Costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei. *S. Th.* 1, q. 92, a. 3, ad 2. Daraus folgt auch, daß die Hinwegnahme dieser Rippe für Adam weder eine Verstümmelung, noch Ursache eines Schmerzes war. Bei dieser tiefen und geistvollen Auffassung, welche jede Schwierigkeit löst, müssen wir nur das festhalten, daß dieser dem Adam gegebene Bestandtheil eben nur als Materie zur schöpferischen Production der Eva, nicht aber als Keim einer natürlichen Production, wie solches bei den natürlichen Erzeugungen der Fall ist, betrachtet werden darf.

3) Es leuchtet durch sich selbst ein, daß die dem Adam entnommene Materie nicht ausreichte zur Bildung des ganzen Leibes Eva's; sie mußte daher, da bloßer Schein durch bloße große Ausdehnung und Verdünnung, sowie unnöthige

aufgeworfen. Die Kirche hat über diese Fragen, worüber die Offenbarung einen näheren Aufschluß nicht enthält, keine Entscheidung gegeben; wohl aber sind die Antworten, welche die Theologen aus allgemeinen theologischen und philosophischen Principien ertheilen, geeignet, die dagegen erhobenen Einwände zu lösen und den Hergang unserem Verständnisse näher zu bringen.

f. Die Congruenzgründe der Bildung Eva's aus dem Leibe des Mannes[1]), und zwar aus seiner Seite†), sind in dem

---

Wunder nicht angenommen werden können, durch Hinzunahme anderer Materie ergänzt werden; sei es, daß diese ergänzende Materie erst jetzt geschaffen, oder, was weitaus wahrscheinlicher, weil der creatio secunda, der die Bildung des menschlichen Leibes angehört, entsprechender oder vielmehr allein entsprechend ist, der umgebenden Natur entnommen wurde; wie solches auch nach der richtigeren Auffassung (*August.* tr. 24 sup. Joann.) bei der Brodvermehrung, auf die man hier verwies, geschehen ist. Unde necesse est ponere additionem materiae vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem. *S. Th.* 1, q. 92, a. 3, ad 1. Nicht wenige Codices, auch die Römische Ausgabe, haben allerdings die umgekehrte Lesart, per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem. Allein, daß die von uns adoptirte Lesart die richtige ist, ergibt sich schon daraus, daß Thomas S. Th. 3, q. 44, a. 4, ad 4 die von ihm hier angezogene Brodvermehrung nicht auf Erschaffung, sondern auf Umwandlung bereits vorhandenen Stoffes zurückführt.

1) Der heil. Thomas führt dieselben auf vier zurück. Den ersten haben wir bereits oben S. 22, Note 2 angegeben: die Wahrung der Würde Adams als Princips der ganzen Menschheit und dadurch die vollkommenste Einheit der letzteren. Der zweite Grund ist die Präformirung der Liebe, wodurch Mann und Weib in der Ehe unauflöslich mit einander verbunden sind. Ut vir magis diligeret mulierem et ei inseparabilius adhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2, 23: *De viro sumpta est. Quam ob rem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae.* Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam; quod non contingit in aliis animalibus. Der dritte Grund ist, daß Mann und Weib nicht nur zum Zwecke der Fortpflanzung, sondern zu einer allgemeinen und vollkommenen Lebensvereinigung, deren Haupt der Mann ist, vereinigt sind. Quia, ut Philosophus dicit in 8. Ethic., c. 12, mas et femina conjunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio. Daß durch diese Einheit, sowie durch diese Würde des Mannes auch die Einheit der Familie überhaupt und damit aller Gesellschaft, die väterliche Gewalt und das geschwisterliche Band verstärkt und vervollkommnet wird, leuchtet von selbst ein. Der vierte Congruenzgrund ist die typisch-geheimnißvolle Bedeutung, die Beziehung auf Christus und die Kirche. Quarta vero ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quod

Bisherigen bereits angedeutet, liegen offen zu Tage und sind durch das Wort Gottes selbst[1]) erklärt: denn vorzüglich um ihrer sittlich religiösen Bedeutung willen ist die Schöpfungsgeschichte erzählt. So wie das Sechstagewerk und der Schöpfungssabbath des Universums in der Sabbathsfeier die Religion grundlegt und zugleich die ganze Weltzeit und die Erlösung und ewige Verklärung vorbedeutet[2]): so ist in der Schöpfungsgeschichte des Menschen und den sie erklärenden Worten das Wesen und die Bestimmung der Ehe, als der Grundlage der gesammten menschlichen Gesellschaft[3]), weiterhin aber, wie das neue Testament mit voller Klarheit ausspricht, typisch und

---

Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Eph. 5, 32: Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia. *S. Th.* 1, q. 92, a. 2.

†) Es leuchtet ein, daß die Congruenzgründe dieses speciellen Umstandes nur Verstärkungen und nähere Bestimmungen der in der vorigen Note angegebenen allgemeinen Congruenzgründe sind. Thomas führt sie auf zwei zurück. Conveniens fuit mulierem formari de costa viri. *Primo* quidem ad significandum, quod inter virum et mulierem debet esse specialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum, et ideo non est formata de capite; neque debet a viro despici, tamquam serviliter subjecta; et ideo non est formata de pedibus. *Secundo* propter sacramentum; quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta. *S. Th.* 1, q. 92, a. 3.

1) Bezüglich der Ehe durch Gen. 2, 23 & 24. Cf. *Matth.* 19, 5. *Marc.* 10, 7. Ob die Worte Gen. 2, 24: Quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una, als inspirirte Worte Adams oder Mosis zu fassen, ist bekanntlich eine Controverse. Jedenfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Adam vermöge der ihm gewordenen Erleuchtung und des donum scientiae die Bedeutung der Ehe in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung genügend erkannte. Die Beziehungen der Ehe zu Christus und der Kirche sind ausführlich ausgesprochen *Eph.* 5, 22—33. Cf. *1 Cor.* 11, 3.

2) Vgl. Bd. 5, §. 268, II und §. 270.

3) Vgl. die Lehre von der Ehe. Hier sei nur daran erinnert, daß durch die Worte (Deus) adduxit eam ad Adam *Gen.* 2, 22, und die in den Worten Adams 2, 23 sich aussprechende freie Einwilligung die Ehe als ein auf freier Wahl beruhendes ethisches Verhältniß charakterisirt, durch die vom neuen Testamente aber klar ausgesprochene Beziehung zu Christus und der Kirche erklärt ist, daß die Ehe zwar die Grundlage, nicht aber die höchste Vollendung menschlichen Lebens ist, wie die Jungfräulichkeit Christi und Mariä und die Bevorzugung der Jungfräulichkeit durch das neue Testament beweist. Wohl war daher die Ehe der Stammeltern für diese ein Beruf und eine Pflicht, weil nothwendig für die Entfaltung des Menschengeschlechtes nach Gottes Absicht, nicht aber ist sie es schlechthin für jeden einzelnen Menschen, wie solches theilweise von jüdischen und protestantischen Exegesen der Genesis behauptet wurde.

prophetisch auch die Vermählung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur, in Christus und in seinem mystischen Leibe, der Kirche, geoffenbart[1]) und selbst auf das supereminente Urbild aller creatürlichen Einheit und Gemeinschaft, die göttliche Trinität[2]), hingewiesen.

§. 295.

Bestandtheile und Einheit der menschlichen Natur[3]).

Der Mensch besteht seiner Natur nach aus zwei Bestandtheilen, dem materiellen Leibe und der geistigen Seele, welche nicht nur zu einer Hypostase oder Person, sondern zur Einen Menschennatur dadurch mit einan-

1) Vgl. oben S. 69, Note 1 und S. 70, Note †.

2) Cornelius a Lapide fügt den Congruenzgründen des Aquinaten bei: Adde: Voluit Deus in productione Adae et Evae imitari suam generationem et spirationem aeternam; sicut enim ab aeterno generavit Filium, et ex Filio spiravit Spiritum Sanctum, ita in tempore produxit Adam ad imaginem suam, itaque eum quasi filium genuit; atque ex eo produxit Evam, quae esset amor Adae, sicut Spiritus Sanctus est amor Dei. *Comment. in Gen.* 2, 21. Weitere Ausführungen dieses Gedankens s. bei Scheeben a. a. O.

3) *S. Th.* 1, q. 75 & 76. *S. c. g.* l. 2, c. 56—72. *Suarez*, De op. VI dier. Tract. 2, lib. 1. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, Bd. 2, Abhandl. 8. Hettinger, Apolog. d. Christenthums, 6. und 7. Vortr. *Schwetz*, Theol. dogm. cath. ed. Vª Vol. 2, §. 5. *Katschthaler*, Theol. dogm. Pars 2, Sect. 2, c. 3. Dessen, Zwei Thesen für d. allg. Concil, 2. Abtheil., Ein Lebensprincip im Menschen. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 149. *Jungmann*, Instit. De Deo creat. pars 2, art. 2. *Hurter*, Theol. dogm. tom. 2, Thes. 116. *Palmieri*, De Deo creante et elev. Thes. 26. *Id. Anthropolog.* c. 3. *Mazzella*, De Deo creante, Disput. 3, art. 5 & 6. Simar, Dogm., §. 80. Morgott, Geist und Natur im Menschen. Eichst. 1860. Stöckl, Lehrb. d. Philos., Bd. 2, §. 130—134. Derselbe, Die speculat. Lehre v. Menschen und ihre Geschichte. *Liberatore*, Del composto umano. 2 Vol. Roma 1858. Vgl. Kathol. 1860, I, S. 129 ff. *Zigliara*, Summa philos. Vol. 2, *Psycholog.* l. 2, c. 1. Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit, §. 52—55. Derselbe, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, §. 76—85. Oswald, Die Schöpfungslehre, §. 9 u. 10. Clemens im Kathol. Berichtigung einiger psycholog. Irrthümer neuerer Philosophie. Jahrg. 1859, I, S. 257 ff. S. 641 ff. II, S. 897 ff. 1860, I, S. 476 ff. S. 678 ff. II, S. 640 ff. 1861, I, S. 394 ff. Zeiler, Zu der kathol. Lehre v. der substantiellen Einheit der menschlichen Natur. Kathol. 1878, II, S. 1 ff. Thumann, Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältn. zu einander. Bamb. 1846. Brätz, Speculat. Begründ. d. Lehre der kathol. Kirche über das Wesen der menschlichen Seele. Cöln 1865. Schneid, Die scholast. Lehre von Mat. und Form. 2. Aufl. Eichst. 1877, insbes. Abschn. 3. Kap. 2. Derselbe, Die Körperlehre von Joh. Duns Scotus und ihr Verhältniß zum Thomismus und Atomismus, Kathol. 1879; deßgl. in eigener Ausgabe.

der verbunden sind, daß die Seele wahrhaft *(vere)*, durch sich selbst *(per se)* und unmittelbar *(immediate)* das Lebens- und Seinsprincip *(forma)* des Leibes ist.

Dieses ist katholische Glaubenslehre; aber auch eine auf Erfahrung und richtigem Denken beruhende vernünftige Wahrheit.

Unser Satz schließt zwei Hauptwahrheiten in sich: einestheils, daß die menschliche Natur aus zwei und nur aus zwei Bestandtheilen, dem materiellen Leibe und der geistigen Seele, besteht; anderntheils, daß Seele und Leib zu dieser Einen Natur wie Form und Materie mit einander verbunden sind. Das Wesen der Seele werden wir in den folgenden Paragraphen näher behandeln; hier ist nur der Unterschied von Leib und Seele und ihre Verbindung zur Einheit der Menschennatur im Allgemeinen Gegenstand der Betrachtung.

I. Die heilige Schrift kennt nur zwei Bestandtheile der menschlichen Natur, den Einen Leib und die Eine Seele, welche letztere das Lebensprincip des ersteren ist. Das ergibt sich bereits mit voller Klarheit aus der Erschaffung des Menschen, wie wir im vorhergehenden Paragraphen gesehen haben. Dieses wird aber auch durch das ganze alte[1]) und neue Testament bestätigt[2]).

Der Mensch besteht aus dem sichtbaren, materiellen Leibe und aus dem unsichtbaren geistigen Wesen, welches das Lebensprincip desselben ist. Letzteres wird bald Seele[3]), bald Geist[4]) genannt, und

---

1) Scholz, Handb. der Theologie des alten Testamentes im Lichte des neuen, 2. Abschn., §. 9. Vgl. auch König, Theol. d. Psalmen, Schokke, Theologie der Propheten an den betreffenden Orten.

2) Zahlreich sind im alten und neuen Testamente die Stellen, welche einfach Leib und Seele als die Bestandtheile bezeichnen, aus denen der ganze Mensch besteht; z. B. *Ps.* 43, 25: Quoniam humiliata est in pulvere anima nostra (נַפְשֵׁנוּ): conglutinatus est in terra venter noster (בִּטְנֵנוּ). *Job* 14, 22: Attamen caro ejus dum vivet dolebit, et anima illius super semetipso lugebit. Gerade so das neue Testament. Et nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam. *Matth.* 10, 28. Ideo dico vobis, ne soliciti sitis animae vestrae, quid manducetis, neque corpori vestro, quid induamini. Nonne anima plus est quam esca, et corpus plus quam vestimentum. *Matth.* 6, 25. Cf. *Luc.* 12, 22. 23.

3) נֶפֶשׁ, ψυχή, anima.

4) רוּחַ, πνεῦμα, spiritus. Das Wort νοῦς wird für den Geist oder die Seele mitunter insofern gebraucht, als sie Princip der intellectualen Thätigkeit ist. So z. B.: Corpus enim quod corrumpitur aggravat animam (ψυχήν), et terrena inhabitatio deprimit sensum (νοῦν) multa cogitantem. *Sap.* 9, 15.

werden somit beide Worte, wo es sich um die Bestandtheile der menschlichen Natur handelt, in ganz gleichem Sinne gebraucht. Diese Seele oder dieser Geist aber ist das Princip, wie des geistigen[1]), so auch des leiblichen Lebens[2]). Sowie daher der Leib durch die Seele oder den Geist das Leben empfängt, so stirbt der Leib dadurch, daß die Seele oder der Geist sich von ihm trennt[3]), und er wird auf's neue belebt, wenn ihm die Seele

1) So heißt es z. B. von der Seele: Custodi ergo temetipsum, et animam tuam solicite. Ne obliviscaris verborum etc. *Deut.* 4, 9. Die Seele erkennt. Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis. *Ps.* 138, 14. Sie will. Tu autem, Salomon, fili mi, scito Deum patris tui, et servito ei corde perfecto, et animo voluntario. *1 Paral.* 28, 9. Daher wird geradezu der Wille durch das Wort Seele bezeichnet, z. B. *Gen.* 23, 8 etc. In ganz gleicher Weise wird der Geist an zahllosen Stellen als das erkennende und wollende Princip und damit auch als das Subject des sittlichen Lebens und des sittlichen Charakters im Menschen bezeichnet, was, weil unbestritten, eines näheren Nachweises nicht bedarf.

2) Die Seele ist der den Leib belebende Hauch des Lebens. *Gen.* 2, 7. Daher heißt es, daß die Seele des Fleisches im Blute ist, *Lev.* 17, 11, und wird das Blut selbst Seele genannt. *Deut.* 21, 23. Nicht als ob die Schrift die Seele mit dem Blute identificirte, sondern weil das leibliche Leben vorzüglich durch das Blut bedingt, die Seele aber des Leibes und daher des Blutes Lebensprincip ist. Deßhalb wird auch das leibliche Leben und die leibliche Lebenskraft selbst Seele genannt. Daher wird der Ausdruck die Seele retten nicht nur von der Gewinnung des ewigen seligen Lebens — *Matth.* 16, 26 — sondern auch von der Bewahrung des leiblichen Lebens verstanden. *Gen.* 19, 20; 32, 30. *Job* 2, 6. So heißt auch seine Seele verlieren, oder hingeben, so viel als das leibliche Leben verlieren und hingeben. *Judic.* 9, 17. *Job* 31, 30. *Ps.* 25, 9. *Js.* 53, 12. So heißt es vom leiblichen Leben: Qui perdiderit animam suam propter me, und von dem ewigen Leben: inveniet eam. *Matth.* 16, 25. *Luc.* 17, 33. Der gute Hirte gibt seine Seele, d. h. sein Leben oder sein Blut (cf. *Matth.* 26, 28) für seine Schafe. *Joann.* 10, 11. Seele um Seele ist daher so viel als Leben um Leben. *Exod.* 21, 23. Genau in derselben Weise wie die Seele, wird aber auch der Geist als das Lebensprincip des leiblichen Lebens nicht nur bei dem Menschen, sondern bei allen lebenden Wesen bezeichnet, wie wir bereits im vorigen Paragraphen sahen. So heißt es von den Thieren, die in die Arche eingingen: Ingressae sunt ad Noe in arcam bina et bina ex omni carne, in qua erat spiritus vitae. *Gen.* 7, 15. Vgl. Universi homines, et cuncta in quibus spiraculum vitae est in terra, mortua sunt. *Gen.* 7, 22. So heißt es auch bezüglich des leiblichen vergänglichen Lebens *Eccle* 3, 19, daß die Menschen gleich wie die Thiere sterben: denn Ein Geist ist in allen (רוּחַ אֶחָד לַכֹּל). Um auszudrücken, daß kein Mensch das Abscheiden seiner Seele im Tode hindern kann, heißt es *Eccle* 8, 8: Non est in hominis potestate prohibere spiritum.

3) Im Sterben wird die Seele, der Geist ausgehaucht. Cum exhalarent animas suas in sinu matrum suarum. *Threni* 2, 12. Aus dem Leibe

oder der Geist zurückgegeben wird[1]). Daher werden alle Thätigkeiten und Leiden des Menschen, sowohl geistige, als leibliche, in gleicher Weise der Seele und dem Geiste[2]); wie auch umgekehrt

---

der Todten ist der Geist hinweggenommen, mortui . . . quorum spiritus acceptus est a visceribus suis. *Baruch.* 2, 17. Im Tode fährt der Geist der Thiere nach unten, der der Menschen nach oben. *Eccle* 3, 21. Im Tode kehrt der Staub zur Erde, der Geist zu Gott zurück. *Eccle* 12, 7; er wird von Gott aufgenommen. *Tob.* 3, 6. Vgl. unten die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Von der lebengebenden Seele sagt Gott bei Abkürzung des menschlichen Lebensalters: Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est: eruntque dies illius centum viginti annorum. *Gen.* 6, 3. Insofern die Seele das leibliche Leben bedeutet, wird gesagt, daß die Seele getödtet werde, *Deut.* 22, 26; daß sie sterbe, *Judic.* 16, 30; daß sie in den Tod dahingegeben werde. *Js.* 53, 12. Ganz derselbe Sprachgebrauch findet sich im Neuen Testamente. Bezüglich der Seele heißt es vom reichen Mann: Hac nocte animam tuam repetunt a te. *Luc.* 12, 20. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. *Joann.* 10, 11. Gerade so heißt es vom Geiste: Emisit spiritum. *Matth.* 27, 50 — exspiravit (ἐξέπνευσε). *Marc.* 15, 37. 39. In manus tuas commendo spiritum meum. Et haec dicens exspiravit. *Luc.* 23, 46. Tradidit spiritum. *Joann.* 19, 30. Vgl. *Act.* 7, 58 und *Jac.* 2, 26: Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est . . .

1) Davon, daß kein Mensch, sondern nur Gott einen Getödteten wieder beleben kann, heißt es *Sap.* 16, 13 & 14: Tu es enim, Domine, qui vitae et mortis habes potestatem, et deducis ad portas mortis et reducis: homo autem occidit quidem per malitiam; et cum exierit spiritus (ἐξελεύσεται δὲ πνεῦμα), non revertetur, nec revocabit animam, quae recepta est (ψυχὴν παραλεφθεῖσαν). In der Vision Ezechiels heißt es: Spiritum non habebant . . . et ingressus est in ea spiritus, et vixerunt. *Ez.* 37, 8. 10. So auch *Act.* 20, 10: *Anima* enim ipsius in ipso est — und anderntheils *Luc.* 8, 55: Et reversus est *spiritus* ejus.

2) Darüber sagt Scholz a. a. O. bezüglich des Geistes: „Vom Geiste geht alles sittliche Handeln und Leben aus: er sucht und dürstet nach Gott (Jes. 26, 9. Ps. 63, 2.), sinnt nach und forscht (Ps. 77, 7.) und preist Jehova (Ps. 108, 3.). Darum wird zu Gott gebetet um einen festen und willigen Geist (Ps. 51, 12. 14.); darum wird als ein Gott wohlgefälliges Opfer ein (von Reue) zerknirschter (Ps. 51, 19.), ein Geist ohne Trug (Ps. 32, 2.), dagegen als Gott zuwider ein nicht treuer Geist (Ps. 78, 8.) bezeichnet. Gott wägt und prüft die Geister (Sprichw. 16, 2.) und die menschlichen Geister empfinden diese Prüfungen (Job 6, 4.). Als Lebensprincip im Menschen wird der Geist von verschiedenen Affekten: von Unruhe (Gen. 41, 8. Dan. 2, 3.), Verzagtheit (Pss. 142, 4. 143, 4. 7. Jes. 61, 3.), Mißmuth (1. Kön. 21, 5.), Niedergeschlagenheit (Jes. 57, 15.), Kummer (Jes. 65, 14.), Gebeugtheit (Ps. 34, 19.) u. dgl. bewegt und besitzt Tugenden oder Laster. So werden ihm beigelegt Geduld (Pred. 7, 8.), Muth (Jos. 2, 11. 5, 1. Habak. 1, 11.), Besonnenheit (Sprichw. 17, 27.), Demuth (Sprichw. 29, 23.), Stolz (Sprichw. 7, 8.), Ungeduld (Exod. 6, 9.) und Jähzorn (Sprichw. 14, 29.). Bezüglich leiblicher Lebensthätigkeit wird gesagt, daß der

dem Leibe und den leiblichen Organen, namentlich jenen zuge-

Geist „wieder auflebe (Gen. 45, 27) — Er aß, und sein Geist (רוּחַ) kehrte wieder in ihn; denn er hatte kein Brod gegessen und kein Wasser getrunken drei Tage und drei Nächte.“ Ebenso ist der Sprachgebrauch bezüglich der Seele. „Die Seele,“ sagt Scholz, „ist der Sitz der Affecte, sowie aller sittlichen Zustände und Thätigkeiten. Daher werden ihr zugeschrieben Liebe (Gen. 34, 3. Hohel. 1, 7. 3. 1—4.), Freude (Ps. 35, 9. 86, 4.), Betrübniß (Job 27, 2.), Traurigkeit (Job 30, 25. Ps. 41, 6.), Verzagtheit (Jes. 15, 4.), Angst (Gen. 42, 21.), Ungeduld (Richt. 16, 16.), Ekel und Bitterkeit (Job 10, 1.), Sorge (Ps. 13, 3.), Kummer (Ps. 31, 10.), Bosheit (Weish. 1, 4.) und Verachtung (Ezech. 36, 5.), Begierde (Sprichw. 13, 4.) und Leidenschaften überhaupt (Exod. 15, 9. Pss. 27, 12. 41, 3. 105, 22. Judith. 12, 6.), weßhalb es Sir. 5, 2 heißt: „Folge nicht deiner Seele“ (μὴ ἐξακολούθει τῇ ψυχῇ σου). Die Seele sucht Gott (Deut. 4, 29.), ergießt sich vor ihm (1. Sam. 1, 15.), erhebt sich zu ihm (Pss. 25, 1. 86, 4. 104, 1. 143, 8.), harrt auf ihn (Pss. 33, 20. 130, 6.), flüchtet sich zu ihm (Ps. 57, 2.), dürstet nach ihm (Pss. 42, 2. 63, 2.), labt sich und hängt an ihm (Ps. 63, 6. 9.), sehnt sich und schmachtet nach ihm (Ps. 143, 6.), nach seinen Vorhöfen (Ps. 84, 3.) oder nach seiner Hilfe (Ps. 190, 81.), hofft auf ihn (Ps. 62, 2. 6. 130, 5.), lobt (Ps. 119, 175.) und preiset ihn (Ps. 139, 14.). Die Seele hat lieb die Erkenntniß (Sprichw. 2, 10.), erwirbt Weisheit (Sprichw. 24, 14.), ruft um Rache (Job 24, 12.), hört (Jer. 4, 19.), liebt und nimmt zu Herzen die Worte Jehova's (Deut. 6, 5. 11, 18.), beobachtet und liebt die Verordnungen Jehova's (Ps. 119, 129. 167.), wird zermalmt vor Verlangen nach dem Gesetz (Ps. 119, 20.), wird vom Gesetze Jehova's erquickt (Pss. 19, 8. 23, 3.), von Gott behütet (Ps. 121, 7.), aus Drangsal gerettet (Ps. 143, 11. 12. Ezech. 3, 19. 21.) und geheilt, nachdem sie gesündigt hat (Ps. 41, 5.). — Die Seele sündigt (Lev. 4, 1. Num. 15, 17.), wird durch die Sünde verunreinigt (Lev. 11, 44.), vergeht sich gegen Jehova (Num. 5, 6.), ist ungläubig (Weish. 10, 7.), bekehrt sich zu Jehova (1. Kön. 8, 48.), wohnt im Glücke (Ps. 25, 13.), hat Drangsal (Ps. 31, 8.), kasteit sich mit Fasten (Ps. 35, 13.), ergießt sich in Klagen (Ps. 42, 5. Job 30, 16.), ist gebeugt und jammert (Ps. 42, 6. 12.), wird gekränkt (Job 19, 2.), gesättigt mit Unglück (Ps. 88, 4.), weint vor Kummer (Ps. 119, 28.) oder jubelt nach Befreiung aus Gefahren (Ps. 71, 23.). An ihr vergeht man sich (Sir. 19, 4.), und für sie werden Sündopfer dargebracht (Mich. 6. 7.). Bezüglich des leiblichen heißt es: Die Seele ist ohne Speise trocken oder leer, d. h. hungrig (Num. 11, 6. Jes. 29, 8. Sprichw. 6, 30. 10, 3. 27, 7.) und gelüstend nach Fleisch (Deut. 12, 20. Sprichw. 13, 14.), dürstet (Sprichw. 25, 25.), und enthält sich von Speisen (Lev. 30, 3.) und wird hungrig und dürstend mit Speise und Trank gesättigt (Ps. 107, 5. 9. Jes. 55, 2. Sprichw. 5, 27. 7.).“ Durchaus derselbe Sprachgebrauch ist dem Neuen Testamente eigen. Man vgl. z. B. nur *Joann.* 11, 33: Jesus . . . infremuit spiritu (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) mit *Joann.* 12, 27: Nunc anima mea turbata est (ψυχή μου τετάρακται), und *Matth.* 26, 38: Tristis est anima mea usque ad mortem.

schrieben, welche zu den seelischen Thätigkeiten in einer besonderen Beziehung stehen[1]).

Hieraus geht mit höchster Evidenz hervor, daß die Lehre von zwei oder mehreren Seelen im Menschen und insbesondere von einem substantialen Unterschiede zwischen Geist und Seele, ebenso wie die Unterscheidung zweier verschiedenen Leiber, in der heiligen Schrift nicht die mindeste Stütze findet. Die Auslegung einiger dafür angeführter Stellen beruht auf einer Mißkennung und Mißdeutung des Sinnes und Sprachgebrauches der heiligen Schrift. Das wird sich aus einer kurzen Betrachtung dieses Sprachgebrauches ergeben.

Das Wort Geist hat, wie wir schon im Bisherigen gesehen haben, die umfassendste Bedeutung: denn es wird einestheils nicht nur von dem vernünftigen Lebensprincip im Menschen, sondern auch von dem vernunftlosen und an die Materie gebundenen Lebensprincip aller lebendigen Wesen, der Thiere und Pflanzen; anderntheils aber auch von den rein geistigen Wesen, von den Engeln[2]), und von Gott selbst gebraucht, indem es sowohl das göttliche Wesen als absolut immateriell[3]), als die dritte Person der Gottheit, als das göttliche Wirken nach Außen bezeichnet[4]).

Das Wort Seele, obwohl es metaphorisch auch von Gott vorkommt[5]), kann im eigentlichen Sinne nicht von reinen Geistern, weder von den Engeln, noch von Gott gebraucht werden. Denn es schließt seinem Begriffe nach die Beziehung zu dem Leibe in sich, dessen Lebensprincip eben die Seele ist. Daher wird dieser Name im engsten Sinne nur von dem vernünftigen Lebensprincip des Menschen, in einem weiteren auch von dem der vernunftlosen lebendigen Wesen gebraucht.

Hieraus erklärt es sich, daß man die Seele, insofern sie Princip der höheren vernünftigen Thätigkeit ist, vorzugsweise Geist und diese Thätigkeit geistige zu nennen pflegt; während man den Geist, insofern er Princip des leiblichen Lebens ist, vorzugsweise Seele und seine irgend wie vom Leibe abhängenden Thätigkeiten und Zustände seelische nennt. Damit ist keineswegs

---

1) So werden namentlich Erkenntniß und Wille, sowie Affecte und Tugenden dem Herzen, den Eingeweiden oder dem Inneren, den Nieren zugeschrieben. Vgl. Scholz a. a. O. oben S. 14, Note 4.

2) Vgl. Bd. 5, §. 284.

3) Vgl. Bd. 3, §. 172.

4) Vgl. Bd. 4, §. 219 u. 228.

5) Z. B. *Lev.* 26, 11. *Js.* 1, 14; *Jer.* 5, 9. *Hebr.* 10, 38. Vgl. Bd. 3. §. 165.

ein substantialer Unterschied zwischen Geist und Seele gelehrt, sondern es sind nur zwei verschiedene Seiten und Thätigkeiten derselben immateriellen Substanz bezeichnet[1]).

Dem Leibe gegenüber wird der höhere immaterielle Bestandtheil sowohl Geist als Seele genannt; daher werden auch die höchsten Beziehungen des menschlichen Geistes in gleicher Weise der Seele zugeschrieben[2]). Damit hängt zusammen, daß der Mensch, so weit er leiblich und deßhalb äußerlich wahrnehmbar ist, der äußere und sichtbare, dagegen dem Geiste oder der Seele nach der innere, unsichtbare Mensch genannt wird[3]). Zur Bezeich-

1) Ob in den Stellen der heiligen Schrift, in welchen Geist und Seele neben einander genannt werden, beide Worte absolut gleichbedeutend sind und ein bloßer poetischer Parallelismus vorliegt, oder ob hiebei an diesen Unterschied zwischen der niederen und höheren Seelenthätigkeit gedacht ist, läßt sich nicht entscheiden. In Stellen wie *Js.* 26, 9: Anima mea desideravit te in nocte; sed et spiritu meo in praecordiis meis de mane vigilabo ad te, ist letzteres sicher nicht der Fall. Auch in der wichtigsten hierher gehörigen Stelle *Luc.* 1, 46. 47: Magnificat anima mea Dominum; et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo, finden die meisten älteren und neueren Ausleger denselben nicht angedeutet. Vgl. Schanz, Lucascomm. z. d. St. und die dort citirten Autoren. Jedoch nehmen nicht wenige Ausleger an, daß anima und spiritus in dieser Stelle nicht schlechthin gleichbedeutend seien. Manche, wie Tolet, verstehen darunter Intellect und Wille; andere, wie Cornelius a Lapide, die höhere und niedere Seele. Simplicius, sagt er, per „animam" accipias inferiorem partem animae, quae naturalia respicit; per „spiritum" superiorem, quae spiritualia et divina spectat; wobei er noch die übernatürliche Gnade in Betracht zieht. Anima enim naturam animae notat; spiritus vero mentem gratia imbutam, et impulsum menti a Spiritu Sancto inditum. Anima ergo naturalis est et naturalia considerat; spiritus vero supernaturalia et coelestia. Igitur spiritus *primo* significat mentem; *secundo*, vehementem mentis impulsum et fervorem ad gaudium et jubilum; *tertio*, hunc impulsum inspiratum esse a Spiritu Sancto. Porro spiritus, utpote superior, trahit secum animam et corpus, ut et ipsa exultent, juxta illud: „Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum." Ps. 84. Alle aber sind darin einig, daß von einem substantialen Unterschied der Seele und des Geistes nicht die Rede sein kann, und daß *Luc.* 1, 46. 47 mit Unrecht von den Trichotomisten für ihre Lehre in Anspruch genommen wird.

2) Aus ganzer Seele sollen wir Gott lieben; die Rettung der Seele ist für uns das Wichtigste; ihr Verlust das größte Uebel.

3) Der Ausdruck der innere Mensch im Gegensatz zum äußeren kommt namentlich beim heil. Paulus öfters vor. Im Allgemeinen ist das Innere am Menschen Dasjenige, was nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. In diesem Sinne heißt es im Evangelium, daß Gott auf das Innere, auf das Herz sieht; daß wir nicht so sehr für äußere, als für innere Reinheit sorgen, nicht so sehr die Hände, als die Seele reinigen sollen u. s. w. Hieraus ist klar, daß

nung des Leibes werden auch die Ausdrücke Fleisch[1]), Fleisch

nicht nur die Seele ihrer Natur nach, sondern auch alle natürlichen und übernatürlichen Beschaffenheiten, Accidenzien der Seele, also namentlich ihre Gesinnung, ihre Tugenden und ganz besonders ihre Gnaden zum Inneren, zum inneren Menschen gehören. Dem entsprechend ist in den Stellen, in denen der heil. Paulus von dem inneren Menschen redet, nicht lediglich die geistige und deßhalb unsichtbare Natur der Seele, sondern es ist auch deren übernatürliche Ausstattung durch die göttliche Gnade gemeint. Wenn der Apostel *2 Cor.* 4, 16 sagt: Licet is, qui foris est, noster homo (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος) corrumpatur; tamen, is qui intus est (ὁ ἔσωθεν), renovatur de die in diem — so ist unter dem äußeren Menschen, der durch die Leiden und Abtödtungen zerstört wird, zunächst das Leibliche am Menschen verstanden, allein der innere Mensch ist nicht blos der natürliche Geist und seine Thätigkeiten und Zustände, sondern auch und vorzugsweise die durch die Gnade geheiligte Seele, der innere übernatürliche Mensch, wie sofort aus den folgenden Versen hervorgeht: Id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis; non contemplantibus nobis quae videntur (βλεπόμενα), sed quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt. Der äußere Mensch ist also das Natürliche und Irdische am Menschen, der innere Mensch aber ist das Uebernatürliche und Ewige an ihm, dessen Subject zunächst die Seele ist, also, wie ausdrücklich gesagt ist, die ewige Glorie und ihr Keim die Gnade. Im Bilde des irdischen und himmlischen Hauses sagt dasselbe *2 Cor.* 5, 1: Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis. Hieraus ist aber auch klar, daß der innere übernatürliche Mensch sich nicht nur auf die geheiligte und verklärte Seele, sondern auch auf die Heiligung und Verklärung des Leibes bezieht. Cf. *Phil.* 3, 21. In diesem Sinne ist der innere Mensch auch *Eph.* 3, 16 (corroborari per Spiritum ejus in interiorem hominem — εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον) verstanden. Im Römerbrief tritt im Gegensatz des äußeren und inneren Menschen noch eine andere Beziehung in den Vordergrund. Wenn es nämlich *Rom.* 7, 22 heißt: Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, so kann unter diesem innerlichen Menschen offenbar ein Doppeltes verstanden werden: der übernatürliche Zug der Gnade, aber auch schon die natürlich gute Stimme des Gewissens und der geistigen Natur, von der auch *Rom.* 2, 15 steht: Testimonium reddente illis conscientia ipsorum. Im Gegensatz aber zu diesem inneren Menschen ist dann der zwar hier nicht ausdrücklich genannte äußere Mensch, der sündhafte oder doch begierliche Mensch, wie sofort *Rom.* 7, 23 erklärt ist: Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Der Gegensatz zwischen dem inneren und äußeren Menschen fällt also hier zusammen mit dem weiter unten zu betrachtenden Gegensatze zwischen dem homo spiritualis und carnalis oder animalis. Das aber ist klar, daß auch in den Stellen von dem inneren und äußeren Menschen nicht der mindeste Anhalt für die Trichotomie, oder auch für einen unsichtbaren Seelenleib sich findet.

1) בָּשָׂר, σάρξ, caro.

und Blut, Fleisch und Bein, auch Bauch[1]) gebraucht. Diese Namen, besonders der Name Fleisch, werden auch in verschiedenen abgeleiteten Bedeutungen angewendet. Wie durch das Wort Seele[2]), werden auch durch das Wort Fleisch alle Menschen[3]), ja alle lebenden Wesen[4]), sodann die Anverwandten[5]), im weiteren Sinne der Nächste[6]), aber auch die vollständige menschliche Natur, und zwar nicht nur in ihrem gefallenen, sondern auch im nicht gefallenen Zustande bezeichnet[7]).

---

1) בֶּטֶן, z. B. Ps. 30 (31), 10: Conturbatus est in ira oculus meus, anima mea, et venter meus. — cf. κοιλία *1 Cor.* 6, 13.

2) So heißt es von den Menschen, welche Abraham und Lot aus ihrer Heimath nach Palästina mitbrachten: Tulitque Sarai uxorem suam et Lot filium fratris sui, universamque substantiam quam possederant et animas quas fecerant in Haran. Gen. 12, 5. Es ist charakteristisch für die Günther'sche Exegese, daß sie sogar diese Stelle für ihre Lehre von der Leibesseele geltend machte (Mayer, Bibl. Studien S. 39): denn nur die Leibesseelen könnten von Abraham und Lot gezeugt sein! Es ist aber hier nicht blos von Kindern, sondern auch von Knechten die Rede und bedeutet hier das von der Vulg. durch fecerant wiedergegebene עָשָׂה, wie auch an anderen Stellen, so viel als in Eigenthum erwerben. Allein auch wo von Nachkommen die Rede ist, sind durch den Ausdruck Seelen nichts anderes, als die menschlichen Individuen bezeichnet, z. B. *Gen.* 46, 15. 27. *Exod.* 1, 5. Jede Concordanz weist die zahlreichen Stellen nach, wo „Seelen" einfach Menschen bedeuten.

3) Z. B. *Gen.* 6, 12: Omnis quippe caro corruperat viam suam. *Deut.* 5, 26: Quid est omnis caro, ut audiat vocem Dei viventis. *Ps.* 64, 3: Exaudi orationem meam, ad te omnis caro veniet.

4) Z. B. *Gen.* 6, 17: Ecce ego adducam aquas diluvii super terram, ut interficiam omnem carnem, in qua spiritus vitae est subter coelum.

5) Z. B. *Gen.* 37, 27, wo Juda von Joseph sagt: Frater enim et caro nostra est.

6) Z. B. *Js.* 58, 7: Frange esurienti panem tuum . . . et carnem tuam ne despexeris.

7) Man denke nur an *Joann.* 1, 14: Et Verbum caro factum est. Und *Rom.* 1, 3: De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Von der menschlichen Natur Christi, aber mit dem Beibegriff des Standes seiner Erniedrigung hier auf Erden, ist das Wort Fleisch auch *1 Petr.* 3, 18 gebraucht: Mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu (θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι) — wo unter spiritus nicht etwa die Seele Christi oder seine Gottheit, sondern die übernatürliche Wiederbelebung und Verklärung seiner Menschheit zu verstehen ist. Ebenso ist Fleisch von der menschlichen Natur Christi *1 Petr.* 4, 1: Christo igitur passo in carne (παθόντος σαρκί) gebraucht. Vgl. Hundhausen zu den genannten Stellen.

Sodann wird durch den Namen Fleisch die menschliche Natur in ihrer Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit, namentlich im Vergleiche zu Gott, ausgedrückt[1]).

Da aber in der wirklich bestehenden Ordnung die Sterblichkeit des Menschen durch die Sünde Adams verschuldet ist, so liegt bereits hierin die Beziehung zu der moralischen und theologischen Bedeutung, welche das Wort Fleisch in der heiligen Schrift, zumal des neuen Testamentes[2]), zum Theil auch im profanen Sprachgebrauche hat.

Schon nach der rein natürlichen Ordnung ist es sittliche Aufgabe und Pflicht des Menschen, daß der vernünftige Geist und Wille über seinen Leib und die von ihm beeinflußten niederen, sinnlichen Seelenaffecte herrsche. Es ist daher eine Verletzung des natürlichen Sittengesetzes, wenn der Geist, im Widerspruch mit seiner Würde und seinen höheren Pflichten, den Begierden und Strebungen des Leibes und dem von ihm beeinflußten niederen sinnlichen Theil der Seele nachgibt und dient. Daher nennt schon der natürliche Sprachgebrauch einen solchen Menschen einen fleischlichen, sinnlichen, thierischen, denjenigen aber, der dem Gesetze der Sittlichkeit und den Ansprüchen des vernünftigen Geistes folgt, einen geistigen Menschen[3]).

Diese Auffassung findet sich auch, jedoch nur als das niedere Moment[4]), an dem biblischen, namentlich neutestamentlichen Begriffe des

1) Z. B. *Ps.* 77, 39: Et recordatus est, quia caro sunt, spiritus vadens, et non rediens. *Js.* 40, 6: Omnis caro foenum, et omnis gloria ejus, quasi flos agri.

2) Vgl. Simar, Die Theologie des heil. Paulus, §. 9.

3) In diesem Sinne sagt Augustinus (Serm. 156, 7), daß die Epikuräer dem Fleische, die Stoiker aber dem Geiste, oder, wie er sagt, der Seele gelebt hätten, obgleich beide, weil nicht nach dem Geiste Gottes lebend, im Sinne der heiligen Schrift fleischlich oder animalisch waren. Fuerunt philosophi seculi hujus; alii putaverunt non esse beatitudinem, nisi secundum carnem vivere, et bonum hominis in voluptate carnis posuerunt. Isti philosophi Epicuraei dicti sunt... Exstiterunt autem alii superbi, quasi a carne se removentes, et totam spem beatitudinis suae in anima sua constituentes, posuerunt summum bonum in virtute sua . . . Tales fuerunt philosophi, qui Stoici nuncupati sunt. Illi secundum carnem viventes, isti secundum animam viventes, nec illi nec isti secundum Deum viventes. Was den Sprachgebrauch betrifft, so findet sich bei den alten Griechen und Römern kaum eine Spur einer ethischen Bedeutung der Worte πνεῦμα, σάρξ, ψυχή, spiritus, caro, anima und ihrer Adjectiven. In den christlichen Zeiten aber sind die biblischen und kirchlichen Begriffe in die Sprachen aller Völker übergegangen.

4) Denn wer der Gnade folgt und in ihrer Kraft das übernatürliche Gesetz erfüllt, folgt damit auch der Vernunft und erfüllt das natürliche Gesetz; während ohne die Gnade zwar eine gewisse unvollkommene, nimmer aber eine vollkommene Erfüllung des Naturgesetzes möglich ist, wie wir in der Gnadenlehre und bereits in der Lehre von der Erbsünde sehen werden. Vgl. auch Bd. 1, §. 31.

pneumatischen und des fleischlichen oder animalischen Menschen. Nach herrschendem biblischen und theologischen Sprachgebrauche bezieht sich der Unterschied von Geist und Fleisch und deren Synonyma nicht auf die natürliche, sondern auf die übernatürliche Ordnung. Hiernach ist im Gegensatze zum fleischlichen Menschen derjenige ein spiritualer Mensch[1]) oder Geist[2]), der im Stande der Gnade sich befindet, also wer ein Kind Gottes[3]), ein aus dem heiligen Geiste Wiedergeborener, eine neue Creatur, ein himmlischer Mensch nach dem Vorbilde Christi, ein Ebenbild und Glied Christi, ein Tempel des heiligen Geistes ist[4]) und von der Gnade sich regieren läßt; und er ist es in dem Maße, als er dieses ist und thut[5]). Der Ausdruck Geist, pneumatisch, ist daher nicht von dem natürlichen menschlichen Geiste, auch nicht von blos natürlichen Tugenden und von der bloßen Herrschaft der Vernunft über den niederen Menschen, auch nicht von einer blos natürlichen Religiosität, sondern von der übernatürlichen Gnade, vom göttlichen, heiligen Geiste und von den aus dem Glauben und der Gnade entspringenden über-

---

1) Vgl. z. B. Animalis (ψυχικός) autem homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei. Spiritualis autem (πνευματικός) autem judicat omnia. *1 Cor.* 2, 14. 15.

2) Vgl. Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est, *1 Cor.* 6, 17.

3) So schreibt Paulus den Römern: Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt. Vos autem in carne non estis, sed in spiritu; si tamen spiritus Dei habitat in vobis . . . Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. *Rom.* 8, 8. 9. 14. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater. *Gal.* 4, 6.

4) Zahlreiche Schriftstellen hierüber finden sich Bd. 5, §. 278, IV.

5) Jeder, der im Stande der Gnade sich befindet, ist ein homo spiritualis. Er ist es aber in so höherem Maße und verdient um so mehr diesen Namen, je mehr er durch die Gnade erleuchtet und geheiligt ist und mit ihr mitwirkt. Daher werden diejenigen, die in dem Verständnisse des Glaubens und dem Leben nach demselben noch unvollkommen sind, insofern als noch fleischlich oder auch als Unmündige, d. h. unvollkommene Anfänger bezeichnet, die gleichsam noch Kinder, oder noch nicht vollkommene Männer (cf. *Eph.* 4, 13) sind. So schreibt der Apostel an die Corinther: Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus, tanquam parvulis (νηπίοις) in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; nondum enim poteratis, sed nec nunc quidem potestis; adhuc enim carnales estis. Cum enim sit inter vos zelus et contentio; nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? *1 Cor.* 3, 1—3. Cf. *Hebr.* 5, 12.

natürlichen Tugenden[1]), insbesondere der heiligen Liebe der Kindschaft[2]) zu verstehen.

Das Entsprechende gilt vom Worte Fleisch und fleischlich, animalisch. Es bezeichnet nicht den leiblichen Bestandtheil, auch nicht die Seele ihren niederen Kräften nach, sondern den ganzen Menschen, insofern er jener übernatürlichen Gaben entbehrt. Um aber in dieser Beziehung über Begriffe und Sprachgebrauch von vornherein volle Klarheit zu haben, müssen wir die verschiedenen möglichen Zustände der menschlichen Natur unterscheiden.

1. Hätte Gott den Menschen im Stande der puren Natur belassen[3]), so könnte er in diesem rein natürlichen Zustand homo carnalis oder animalis, im Sinne von homo pure naturalis, also nicht im schlimmen Sinne der Sündhaftigkeit und Verderbniß, sondern im guten Sinne der puren Natur genannt werden, weil er eben der übernatürlichen Gnade oder des Geistes Gottes in diesem Sinne entbehrt hätte. In diesem Sinne ist auch wenigstens der Ordnung, wenn auch nicht der Zeit nach, das Animalische oder Carnale dem Spiritualen vorangegangen[4]).

2. In der allein wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung müssen wir unterscheiden

a. den Stand der ursprünglichen Gnade. In diesem Stande war der Mensch *homo spiritualis*, insofern er nicht nur mit der Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern auch mit den

1) Fructus autem spiritus est: charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas . . . Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus. *Gal.* 5, 22—25.

2) Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. *Rom.* 5, 5.

3) Vgl. Bd. 5, §. 279 und unten die Lehre vom Urstande.

4) Man kann hierauf anwenden *1 Cor.* 15, 46: Non prius quod spiritale (πνευματικόν) est, sed quod animale (ψυχικόν), deinde quod spiritale. Diese Stelle bezieht sich allerdings zunächst auf den Auferstehungsleib im Gegensatz zum Leibe in seinem dermaligen Zustande nach dem Sündenfalle, wie aus Vers 49 (Igitur sicut portavimus imaginem terreni (sc. Adam), portemus et imaginem coelestis) hervorgeht. Allein da Vers 44 und 45 geschrieben steht: Si est corpus animale, est et spiritale, sicut scriptum est: „Factus est primus homo Adam in animam viventem (*Gen.* 2, 7)", novissimus Adam in spiritum vivificantem — so ist klar, daß der Leib Adams, so wie er als bloße Natur aus der Hand Gottes hervorging, ein corpus animale genannt werden kann. Im paradiesischen Zustande kann aber Adams Leib, wenngleich nicht in demselben Grade, wie im Zustande der Verklärung, ein corpus spirituale genannt werden, wie solches auch vom ganzen Menschen mit Einschluß der Seele gilt.

übrigen paradiesischen Gnadengaben, namentlich dem donum rectitudinis und immortalitatis ausgerüstet war[1]). Jedoch den höchsten Grad der Spiritualität, nämlich den Stand der Glorie, besaß er noch nicht. Daher kann selbst Adam im Paradiese, insoweit er noch den Bedingungen des irdischen Daseins unterworfen und noch nicht im Stande der seligen Verklärung war, sowie im Verhältniß zum Gottmenschen, als homo *animalis* bezeichnet werden[2]).

b. In einem weit anderen und schlimmeren Sinne dagegen wird der Mensch als fleischlich und animalisch bezeichnet im Stande der gefallenen und durch die Gnade Christi nicht wiederhergestellten Natur. Für ihn ist die Gnadelosigkeit nicht, wie sie im Stande der reinen Natur gewesen wäre, ein bloßer Mangel, sondern eine, sei es im Stammvater, sei es durch persönliche Sünde, verschuldete Beraubung der übernatürlichen Gerechtigkeit und Vollkommenheit. In diesem Sinne bezeichnet Fleisch den Sündenstand, den Stand der Ungnade[3]). In diesem Sinne werden nicht nur die Sünden der Sinnlichkeit oder die Fleischessünden im engeren Sinne, sondern alle Sünden[4]), auch

1) S. unten die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit.

2) Vgl. oben S. 82, Note 4.

3) Vgl. unten die Lehre von der Erbsünde. Hier sei nur an *Joann.* 3, 6 erinnert: Quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est; was mit anderen Worten heißt, wer vom sündigen Adam stammt, ist selbst ein Sünder; ein Gerechter und des Himmelreiches fähig wird er nur, wie *Joann.* 3, 3 & 5 sagt, wenn er wiedergeboren ist aus dem Wasser und heiligen Geiste.

4) Den oben *Gal.* 5, 22 sq. (s. oben S. 82, Note 1) erwähnten Früchten des Geistes werden *Gal.* 5, 19 sq. die Werke des Fleisches entgegengestellt. Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia. Was der Apostel im Galaterbrief Früchte des Geistes und Werke des Fleisches nennt, nennt er im Epheserbrief Früchte des Lichtes und Werke der Finsterniß. Fructus enim lucis est in omni bonitate, et justitia, et veritate . . . Nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum. *Eph.* 5, 9. 11. Wahr und tief ist die Bemerkung des heil. Thomas, daß das Gute deßhalb Frucht genannt werde, weil es aus den von Gott gelegten Keimen der an sich guten Natur und der Gnade hervorgeht, dagegen das Böse werde Werk genannt, weil es im Widerspruch mit Natur und Gnade durch des Menschen Willkür gewirkt ist. Fructus dicitur aliquod finale, et suave ex re productum. Quod autem producitur ex aliquo praeter naturam ejus, non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis. Opera autem carnis et peccata sunt praeter naturam eorum, quae Deus naturae nostrae inseruit. Deus enim humanae naturae quaedam semina inseruit, scilicet naturalem appetitum boni et cognitionem, et addi-

die des Geistes und sie vor Allem[1]), Werke des Fleisches und wird die sündhafte Gesinnung fleischliche Gesinnung[2]) genannt. Und nicht nur die förmlichen Sünden, sondern auch die nur natürlich guten Werke sind fleischlich, verderbt, weil sie die übernatürliche Güte, welche ihnen nach Gottes Willen eigen sein könnte und sollte, nicht besitzen und überdies meistens noch mit anderen Mängeln behaftet sind[3]).

c. Im Stande der durch die Gnade Christi wiederhergestellten Gerechtigkeit ist der Mensch, insofern er diese Gerechtigkeit besitzt und in übernatürlich guten Acten bethätigt, ein *homo spiritualis*[4]). Insofern dagegen auch in dem Gerechtfertigten noch die aus der Erbsünde stammende böse Begierlichkeit sich findet, wird auch er noch als homo *carnalis*[5]) bezeichnet, und

---

dit etiam dona gratiae. Et ideo quia opera virtutum ex his naturaliter (naturgemäß) producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis. *Comment. in Gal.* 5, 22. Damit steht nicht im Widerspruch, daß es auch in Folge des Sündenfalls Keime des Bösen im Menschen gibt, wovon der Heiland sagt, daß der böse Baum böse Frucht bringt. Davon wird in der Lehre von der Erbsünde gehandelt. Es ist aber, wie wir unten sehen werden, von Wichtigkeit, schon hier den angedeuteten Unterschied hervorzuheben.

1) Die *Gal.* 5, 19 sq. genannten Sünden sind nicht alle Sünden der Sinnlichkeit, sondern auch der Geisteshoffart, ganz besonders auch, worauf der Apostel namentlich anspielt, die in Corinth sich findende Sectirerei. Dasselbe gilt von der Klugheit des Fleisches, welche Tod ist, *Rom.* 8, 6, von der Weisheit des Fleisches, welches Gottes Feindin ist, *Rom.* 8, 7. Cf. *2 Cor.* 1, 12 und *1 Cor.* 1, 26. Diese fleischliche Weisheit nennt Jacobus im Gegensatze zu der Weisheit von oben, sapientia terrena, animalis, diabolica — οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης. *Jac.* 3, 15.

2) φρόνημα τῆς σαρκός. *Rom.* 8, 6 & 7, was die Vulg. durch prudentia und sapientia carnis wiedergibt.

3) Ausführlich hierüber in der Gnadenlehre.

4) S. oben S. 81, Note 1—5.

5) Der ausführliche Nachweis wird in der Lehre von der Erbsünde und von der Rechtfertigung, insbesondere von der Concupiscenz gegeben. Hier nur einige Andeutungen. Von der auch im Gerechten noch vorhandenen Begierlichkeit und Schwäche sagt Paulus: Datus est mihi stimulus carnis meae angelus satanae, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet a me. Et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea! nam virtus in infirmitate perficitur. *2 Cor.* 12, 7—9. Obwohl viele protestantische Exegeten *Rom.* 7 im Sinne des reformatorischen Dogma's von der Erbsünde und Rechtfertigung auslegen, so kann doch nicht der mindeste Zweifel obwalten, daß hier der Kampf geschildert ist, den auch im Gerechtfertigten die böse Begierlichkeit gegen den Geist d. h. gegen die Gnade führt. In diesem Sinne sagt der Apostel: Carnalis sum, venumdatus sub peccato. *Rom.* 7, 14. Daher die

kämpft in ihm das Fleisch gegen den Geist. In diesem Sinne, der namentlich bei Paulus sehr häufig ist, wird durch den Ausdruck Fleisch und fleischlich nicht die eigentliche Sünde, sondern die aus dem Sündenfall stammende, auch im Gerechten noch vorhandene Begierlichkeit, Schwäche[1]), Unwissenheit[2]) und Gebrechlichkeit, also der Mangel der paradiesischen dona rectitudinis, scientiae, impassibilitatis et immortalitatis bezeichnet.

Wie wahr das ist, ergibt sich daraus, daß selbst Christo, dem nicht blos das donum rectitudinis und scientiae im höchsten Maße, sondern auch das absolute göttliche Wissen und die absolute Heiligkeit eigen war, der aber zu unserer Erlösung in der Zeit seiner Erniedrigung, welche der Apostel auch Tage seines Fleisches[3]) nennt, auf die Impassibilität verzichtet hatte, die *similitudo carnis peccati*[4]) zugeschrieben wird.

d. Im Stande der Verklärung und der glorreichen Auferstehung wird der Mensch im vollsten Sinne nicht blos der Seele, sondern auch dem Leibe nach als spirital bezeichnet und wird daher auch sein Leib, der bisher ein corpus *animale* oder *terrestre* war, ein spiritaler Leib[5]) genannt — zum Beweise, daß der Name

---

Mahnung an die Christen, den Versuchungen dieser Begierlichkeit nicht nachzugeben, sondern mit der Gnade Gottes sie zu besiegen. Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecunque vultis illa faciatis. *Gal.* 5, 16. 17. Ueber diese Stelle bemerkt treffend Windischmann: „Mehrere neuere protestantische Ausleger (Rückert, de Wette) denken hier an den status naturae lapsae abstract vom Geistesleben des Christenthums. Diese Erklärung ist aber grundfalsch; denn nach Paulinischer Lehre kann in dem der Erlösung noch nicht theilhaftigen Menschen von einem πνεῦμα, welches gegen die σάρξ wäre, nicht die Rede sein; auch das Gesetz an und für sich gibt das pneumatische Leben nicht, wenn es auch jenen Gegensatz von Geist und Fleisch wenigstens zum vollen Bewußtsein bringt, und das πνεῦμα des Menschen anregt, ohne es jedoch durch den göttlichen Geist zu potenziren. Es kann daher V. 17 auch nicht von dem Zustande unter dem Gesetze abstract gelten, sondern wir haben vielmehr an jene Periode des inneren Lebens zu denken, wo zwar durch den Glauben das neue Vitalprincip des Geistes gegeben ist, jedoch durch die göttliche Zulassung der Kampf zwischen Geist und Fleisch noch fortlebt, damit ein Sieg und Verdienst möglich sei." Erklär. d. Gal.-Br. S. 144.

1) Von dieser Schwäche sagt der Heiland: Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma, *Matth.* 26, 41, und schreibt Paulus: Per infirmitatem carnis evangelizavi vobis. *Gal.* 4, 13.

2) S. oben S. 81, Note 5. — 3) *Hebr.* 5, 7. — 4) *Rom.* 8, 3.

5) Seminatur corpus animale (σῶμα ψυχικόν), surget corpus spiritale ... sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis. *1 Cor.* 15, 44. 49.

geistig oder geistlich[1]) im Sinne der Uebernatur weder auf den geistigen Bestandtheil der menschlichen Natur oder die Seele, noch viel weniger auf eine von dem äußeren materiellen Leibe verschiedenen s. g. innerlichen Seelenleib bezogen werden kann.

3. Diese Auseinandersetzungen waren nothwendig, um zu zeigen, daß jene Schriftstellen, in welchen die Worte πνεῦμα, ψυχὴ und σάρξ im ethischen und theologischen Sinne gebraucht sind, nicht angewendet werden können, um durch dieselben verschiedene Bestandtheile der menschlichen Natur im Sinne des verschiedengestaltigen antiken und modernen Trichotomismus zu beweisen. Namentlich wollten nicht nur die alten Manichäer, sondern auch in unserer Zeit die Güntherianer[2]) aus dem von der heiligen Schrift geschilderten und von der Erfahrung bestätigten Kampf zwischen Geist und Fleisch den Beweis liefern, daß zwischen der das Fleisch oder den Leib belebenden Seele (ψυχή) und dem ihm entgegengesetzten Geiste ein substantialer Unterschied sein müsse: denn der Geist könne nicht mit sich selbst streiten, daher könne die Seele, welche den Leib belebt und in ihm gegen den Geist kämpft, nicht der Geist selbst, sondern müsse ein von ihm verschiedenes Wesen sein. Allein diese Behauptung steht mit Schrift, Vernunft und Erfahrung, wie wir später noch näher sehen werden, in Widerspruch. Weit entfernt, daß der Kampf im Menschen und dessen sittliche und theologische Bedeutung einen Wesensunterschied zwischen Seele und Geist fordern, ist vielmehr die Wesenseinheit des Menschen, wie sie die Kirche lehrt, dessen Voraussetzung. Denn ein Widerstreit kann nicht nur eintreten zwischen verschiedenen Wesen, sondern auch zwischen verschiedenen Kräften derselben Natur und verschiedenen Strebungen derselben identischen Kraft, sowie sich derselben verschiedene Gegenstände des Strebens darstellen, unter denen sie die Wahl hat[3]).

---

1) Bis in die neueste Zeit pflegte man das deutsche Wort geistlich vom übernatürlichen, geistig vom natürlichen Geiste zu verstehen. Das war ein guter Sprachgebrauch, der erhalten zu werden verdiente, aber in der neueren Zeit, nicht ohne Mitwirken des naturalistischen Zeitgeistes, vielfach verwischt wurde.

2) Wer sich von dieser günther'schen Exegese einen Begriff machen will, lese z. B. die „Biblischen Studien" von Mayer oder dessen Artikel „Geist" im alten Kirchenlexikon. Daß derartige Artikel noch in diesem sonst so trefflichen Werk Aufnahme finden konnten, beweist, wie nothwendig und verdienstlich dessen neue Auflage ist.

3) So antwortet schon Augustinus den Manichäern De duab. animab. c. 13. Vgl. unten S. 108, Note 1.

Daher sind, wie bereits gesagt, alle aus dem Kampf zwischen Geist und Fleisch für den Wesensunterschied zwischen Seele und Geist hergenommenen Beweise ohne alle und jede Bedeutung. Folglich bleiben nur jene zwei Stellen des heil. Paulus übrig, in welchen dieser Geist, Seele und Leib neben einander nennt und auf welche zuletzt sich die modernen Trichotomisten zurückgezogen haben. Wir müssen daher noch einen Blick auf dieselben werfen.

Diese beiden Stellen sind der Segenswunsch am Schlusse des ersten Briefes an die Thessalonicher: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollständig, und werde euer ganzer Geist und die Seele und der Leib untadelig bewahrt für die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi[1])." Sodann das Wort des Hebräerbriefes: „Denn lebendig ist das Wort Gottes, und wirksam, und schärfer, als jedes zweischneidige Schwert, und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, Mark und Bein, und richtend Gedanken und Gesinnungen des Herzens[2])." Bezüglich dieser beiden Stellen, auf die man mit so viel Zuversicht sich berufen hat, ist vor Allem zu bemerken, daß die ganze heilige Schrift alten und neuen Testamentes, namentlich auch der heil. Paulus[3]), wie nicht minder die kirchliche Ueberlieferung bezeugt, daß die

---

1) So nach dem griechischen Texte: Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, τηρηθείη. Ganz denselben Sinn gibt die Uebersetzung der Vulgata: Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia; ut integer spiritus vester, et anima, et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur. *1 Thess.* 5, 23.

2) Vivus est enim sermo (ὁ λόγος) Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti; et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis (διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας). *Hebr.* 4, 12.

3) Daß der heil. Paulus im Begriff und Sprachgebrauch mit dem alten und neuen Testamente übereinstimmt und nicht etwa eine eigene Psychologie hatte, oder von philosophischen Systemen seiner Zeit, etwa dem Platonismus, beeinflußt war, ist für jeden Gläubigen von vornherein gewiß; ergibt sich aber auch aus zahlreichen Stellen. Wenn er, wie wir oben sahen, Geist und Fleisch vorherrschend im ethischen und übernatürlich theologischen Sinne nimmt, so finden sich bei ihm auch viele Stellen, worin er die Namen Seele, Geist und Fleisch gerade wie die übrige heilige Schrift promiscue in allen jenen verschiedenen Bedeutungen anwendet, die wir oben kennen gelernt haben. So gebraucht er z. B. ψυχή von Gott selbst, *Hebr.* 10, 38, deßgleichen von dem ganzen Menschen, z. B. *Rom.* 13, 1: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.

menschliche Natur aus der geistigen Seele und dem materiellen Leibe besteht, und daß erstere das Lebensprincip des letzteren ist. Dieser klaren Lehre gegenüber sind jene beiden gelegentlichen Aeußerungen ohne jedes Gewicht und dürfen nimmermehr in einem Sinne ausgelegt werden, welcher mit dieser Wahrheit im Widerspruche steht. Zu einer solchen trichotomistischen Auslegung ist auch in beiden Stellen kein Grund vorhanden. In dem Segenswunsch an die Thessalonicher wünscht Paulus denselben einfach, Gott möge sie in seiner Gnade bis zum Ende erhalten. Wenn der Apostel dieses durch die Worte ausdrückt, Gott möge ihnen Geist, Seele und Leib in voller Integrität (ὁλόκληρον) bewahren, so hat dieses seine Erklärung in dem unmittelbar vorhergehenden Satze, er möge sie ganz und vollständig (ὁλοτελεῖς) heiligen. Also er wünscht, Gott möge sie in diesem durch und durch geheiligten Zustande bis zum Tode bewahren. Es drückt das genau dasselbe aus, was er bereits in demselben Brief in dem Wunsche ausgesprochen, Gott möge ihre Herzen stärken, tadellos und heilig zu sein vor Gott und unserem Vater, bei der Ankunft Jesu Christi mit allen seinen Heiligen[1]), und was er den Corinthern wünscht: daß es euch an keiner Gnade mangele in der Erwartung der Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi, welcher euch auch bis an's Ende befestigen wird, so daß ihr ohne Sünde seid am Tage der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi[2]), und wiederum den Philippern: daß ihr rein und ohne Tadel seid auf den Tag Christi[3]).

Ferner in der Bedeutung von Leben, z. B. *Phil.* 2, 30. Wenn er von den geistlichen Vorgesetzten sagt, daß sie Rechenschaft geben müßten für die Seelen ihrer Untergebenen, *Hebr.* 13, 17, so meint er doch gewiß die geistige Seele, das Höchste im Menschen, nicht eine von ihr verschiedene Leibesseele. Ebenso wenn er *2 Cor.* 1, 23 bei seiner Seele schwört. Deßgleichen ist die durch Glaube und Hoffnung feste und sichere Seele, *Hebr.* 6, 19, nicht eine Leibesseele, sondern der Geist, und zwar in seiner höchsten Kraft. Daß Paulus, wo er von den natürlichen Bestandtheilen des Menschen redet, nur Leib und Seele oder Geist kennt, ergibt sich z. B. aus jenen Stellen, wo er Geist und Leib neben einander stellt, z. B. *2 Cor.* 7, 1: Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus; *1 Cor.* 7, 34: Virgo cogitat, quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu. Weitere Beweise s. bei Simar a. a. O. §. 9, nr. 5.

1) . . . ad confirmanda corda vestra sine querela in sanctitate, ante Deum et Patrem nostrum, in adventu Domini nostri Jesu Christi cum omnibus sanctis ejus. *1 Thess.* 3, 13.

2) *1 Cor.* 1, 7. 8. — 3) *Phil.* 1, 10.

Was aber die nähere Erklärung von Geist, Seele und Leib betrifft, so will ein Theil der Ausleger Leib und Seele von der Natur des Menschen, den Geist aber von der übernatürlichen Gnade verstehen: eine zulässige, einem weitverbreiteten Sprachgebrauch des Alterthums entsprechende Auslegung[1]). Einfacher und natürlicher aber scheint es, unter Geist, Seele und Leib eben den ganzen Menschen seiner ganzen Natur nach zu verstehen. Daß dieses der Apostel durch jene drei Worte ausdrückt, beweist aber nicht im entferntesten, daß durch Geist und Seele zwei verschiedene Lebensprincipien oder Seelen gemeint seien. Es können vielmehr die Worte Geist und Seele blos eine rednerische Figur[2]) sein; es kann aber auch der heil. Paulus dadurch die höhere und niedere Seele unterscheiden[3]), wie solches auch der heil. Thomas[4])

---

1) Eine Stütze für diese Meinung fand man auch in dem traditionellen Sinne des Wortes integer, wonach man unter der integritas nicht nur die Integrität der Natur, sondern auch der übernatürlichen Gaben versteht. „Integer," sagt Cornelius a Lapide zu unserer Stelle, non est hic idem, quod incorruptus; graece enim est ὁλόκληρον, q. d. totum perfectum, omnibus suis partibus et dotibus integrum et absolutum, cui tota sua sors (hoc enim est κλῆρος) sive totum quod sorte accepit, inest et adest, q. d. totam gratiam et integritatem, quam sortem accepistis in baptismo, conservate usque ad diem judicii, ut talem et tam integrum spiritum, animam et corpus Christo judici reddatis et exhibeatis, qualem ab eo in baptismo accepistis. Uebrigens hält auch er die andere Auffassung für die richtigere. Vgl. die von ihm angeführte schöne Erklärung des heil. Anselmus.

2) Aehnlich wie *Matth.* 22, 37: Deliges Dominum Deum tuum ex toto corde (καρδίᾳ) tuo, et in tota anima (ψυχῇ) tua, et in tota mente (διανοίᾳ) tua. Cf. *Deut.* 6, 5, wozu Lucas 10, 27 noch ex omnibus viribus tuis (ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου) beifügt.

3) Idcirco autem Apostolus ita studiose partes hominis recenset, ne quis existimaret, satis esse, si corporis mundities conservetur; cum inprimis necessarium sit, tam superiorem animae partem quam inferiorem, id est mentem, voluntatem, sensus ipsos internos atque externos ab omni sorde peccati puros custodiri. Credibile est, dum nominat corpus, iterum tacite exhortari ad castitatem servandam. *Estius* i. h. l. Simar a. a. O. §. 9, 5, B.

4) Occasione enim verborum istorum dixerunt quidam, quod in homine aliud est spiritus, et aliud anima, ponentes duas in homine animas. Unam quae animat, aliam quae ratiocinatur. At haec sunt reprobata in ecclesiasticis dogmatibus. Unde sciendum, quod haec non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam. In anima enim nostra sunt quaedam vires, quae sunt actus corporalium organorum, sicut sunt potentiae sensitivae partis. Aliae sunt, quae non sunt actus talium organorum, sed sunt abstractae ab eis, sicut sunt potentiae intellectivae partis. Et haec dicuntur spiritus, quasi immateriales et separatae aliquo modo a corpore, inquantum

annimmt. Wenn möglich noch weniger Beweiskraft für die Lehre von einem wesenhaften Unterschied zwischen Seele und Geist hat die Stelle im Hebräerbriefe. Mag man dort unter dem „Worte Gottes" das gesetzgebende und richtende oder, mit manchen Vätern und Theologen, das hypostatische[1]) Wort Gottes verstehen; jedenfalls ist das Hindurchdringen desselben bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Mark und Bein, oder, wie der Text sagt, von Mark und Muskeln oder Nerven, ein Ausdruck für die Alles im Menschen richtende Kraft dieses Wortes und sagt bildlich[2]) dasselbe, was unmittelbar darauf ohne Bild durch das Richten und Entscheiden über die Gedanken und Gesinnungen des Herzens gesagt ist[3]).

---

non sunt actus corporis, et dicuntur etiam mens. (*Ephes.* 4.) *Renovamini spiritu mentis vestrae.* Inquantum autem animat, dicitur anima, quia hoc est ei proprium. Et loquitur hic Paulus proprie. Nam ad peccandum tria concurrunt, ratio, sensualitas, et executio corporis. Optat ergo, quod in nullo horum sit peccatum. Non in ratione. Unde dicit: *Ut spiritus*, id est, mens vestra, servetur integer. In omni enim peccato ratio corrumpitur, secundum quod omnis malus est ignorans. Item nec in sensualitate. Unde dicit: *Anima.* Item nec in corpore, et ideo dicit: *Et corpus.* Hoc autem fit, si quando servetur immune a peccato. *Comment.* in ep. S. Pauli. ad Thess. 5, 23.

1) Vgl. Bd. 4, S. 168, Note 3. (2. Aufl. S. 165, Note 1.)

2) Das Bildliche ergibt sich ja klar aus der divisio . . . compagum quoque ac medullarum.

3) Ausführlich handelt über *Hebr.* 4, 12 Simar a. a. O. 2. Aufl. S. 47—51. Auch hier hat bereits Thomas die trichotomistische Auslegung der Stelle klar und gründlich widerlegt. Spiritus . . . in nobis dicitur illud, per quod communicamus cum substantiis spiritualibus. Anima vero illud per quod communicamus cum brutis. Et sic spiritus est mens humana, sc. intellectus et voluntas. Ex hoc autem dicunt aliqui, quod in nobis sunt diversae animae. Una sc. quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie. Alia vero est spiritus habens intellectum quo intelligimus, et voluntatem qua volumus. Et ideo ista duo magis dicuntur substantiae, quam animae. Hoc autem damnatum est in libris de ecclesiasticis dogmatibus. Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus, et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. Et per istam intelligit aeterna, quod quomodo sit, sic patet. Videmus enim quod quanto forma est perfectior, tanto operatio ejus minus subditur materiae; sicut patet quod formae elementorum, quia sunt imperfectissimae, non extenduntur ultra materiam. Cum ergo anima inter omnes formas sit nobilissima, oportet quod habeat aliquam operationem, et praecipue anima rationalis, quae omnino excedit potentiam materiae. Et istam operationem vocamus intelligere, ad quam sequitur sua inclinatio, sc. velle. *Comment.* in Hebr. 4, 12.

II. Auf Grund ihres christlichen Glaubens lehren die heiligen Väter[1]) einmüthig, daß der Mensch nur aus zwei Bestandtheilen, der vernünftigen Seele und dem materiellen Leibe, besteht, daß diese beiden Bestandtheile zu Einer Natur, der Menschennatur, verbunden sind, und zwar in der Weise, daß die vernünftige Seele das Seins- und Lebensprincip ist, wodurch der Leib ein menschlicher und lebendiger Leib ist.

1. Dies sprechen bereits die ältesten Väter einfach aus. So nennt Clemens Romanus den Menschen das vorzüglichste, durch die Würde der Vernunft erhabenste lebendige Wesen, das Gott selbst als Abdruck seines Bildes mit seinen heiligen und reinen Händen bildete[2]). Darin ist die oben entwickelte Lehre der heiligen Schrift über die Erschaffung und Natur des Menschen, ja bereits die stets in der Kirche herrschende Definition des Menschen als animal rationale ausgesprochen, die wir oben[3]) als eben so viele Zeugnisse für die uns hier beschäftigende Wahrheit aus den Vätern kennen gelernt haben.

---

1) Eine gründliche Erörterung der Väterlehre gibt Thumann a. a. O. und Katschthaler, Zwei Thesen.

2) Ἐπὶ πᾶσι τὸ ζῶον (dieses Wort ist nämlich aus dem vorhergehenden Satze, wo von den ζῶα die Rede, zu ergänzen, wie aus dem Neutrum τὸ sich ergibt) ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες κατὰ διάνοιαν ἄθρωπον ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα. Hierauf folgt die wörtliche Anführung von *Gen.* 1, 26 & 27. *Clem. Rom.* Ep. 1 ad Cor. c. 33. Vgl. auch *Epist. ad Diognetum* c. 10. Auch der bekannte Vergleich c. 6 des Briefes an Diognet, zwischen dem Verhältnisse der Seele zum Leib und dem Verhältnisse der Christen zur Welt, beruht überall auf der natürlichen und christlichen Vorstellung, daß der Mensch nur aus Leib und Seele besteht und daß letztere ein vernünftiger Geist, zugleich aber das Lebensprincip des Leibes ist. Wie könnte z. B. ohne letztgenannte Wahrheit gesagt werden, daß die Seele in allen Gliedern des Leibes sei, daß sie ihren Leib erhalte, und daß die an Speis und Trank streng behandelte Seele besser werde?

3) Vgl. die oben S. 10, Note 2 angeführten Stellen von Origenes, Athanasius, Gregor von Nyssa, Basilius, Tertullian, Augustinus. Die Exegese der Güntherianer hat es freilich fertig gebracht, sogar das ζῶον λογικόν für ihre Lehre geltend zu machen; denn, schreibt Knoodt (Günther und Clemens, Offene Briefe I, S. 59): „Die Bestimmung ζῶον geht lediglich auf den Leib, dieser ist, abgesehen von der Vernünftigkeit, lebendig, während die nähere Bestimmung „vernünftig" einzig auf den Geist des Menschen sich bezieht." Ueber diese und andere exegetische Künste findet man Nachweise in den Streitschriften von Clemens gegen Baltzer und Knoodt, sowie in der Abhandlung Hitzfelder's über Günther's speculative Theologie, Tübinger Quartalschr. 1854.

Justin der Martyrer kennt in seinen unzweifelhaft ächten Schriften nur zwei Bestandtheile des Menschen; so wenn er sagt, daß die Verworfenen mit Leib und Seele in der Hölle leiden[1]); oder daß Christus aus Leib und Seele und dem Logos bestehe[2]).

Aus einer Stelle des von angesehenen Kritikern für ächt gehaltenen, von anderen beanstandeten Fragmentes über die Auferstehung[3]) hat man beweisen wollen, daß Justin der platonischen Trichotomie huldige[4]). Allein abgesehen davon, daß eine dunkele Stelle aus einer immerhin noch zweifelhaften Schrift gegenüber den klaren Zeugnissen Justin's und gegenüber dem Consens der Väter ohne Gewicht ist, darf diese Stelle um so weniger im trichotomistischen Sinne verstanden werden[5]), da gerade das Fragment über die Auferstehung klare Zeugnisse für die Wahrheit enthält, daß die menschliche Natur aus dem Leibe und der vernünftigen Seele besteht und daß letztere das Lebensprincip des ersteren ist. So heißt es im 8. Kapitel: Was ist der Mensch anderes, als das aus Leib

---

1) *I Apol.* c. 8.

2) *II Apol.* c. 10.

3) Περὶ ἀναστάσεως. Prudentius Maranus ist gegen, Semisch und Hefele sind für die Aechtheit. Vgl. Nirschl, Patrol. Bd. 1, S. 149.

4) Namentlich Semisch, Justin der Märtyrer, II, S. 361 ff. *Otto*, Just. Mart. II, pag. 540. Wenn letzterer behauptet, der platonische Trichotomismus sei durch die alexandrinischen zu den palästinensischen Juden, und von diesen auf Paulus übergegangen, und wenn ersterer die Quelle der trichotomistischen Lehre Justin's in *1 Thess.* 5, 12 findet, so muß uns das schon mißtrauisch gegen die Interpretationen dieses Gelehrten machen.

5) Die Stelle lautet: Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος· τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσεται. Es wäre unbegreiflich, wie in dieser Stelle Justin unter dem die Seele bewohnenden Geist einen dritten natürlichen Bestandtheil des Menschen verstehen könne, da er unmittelbar vorher, sowie c. 8 auf's klarste der menschlichen Natur nur zwei Bestandtheile zuschreibt und die Seele als Lebensprincip des Leibes bezeichnet. Es kann daher unter dem in der Seele wohnenden πνεῦμα nur die göttliche Gnade verstanden werden. Das wird auch dadurch bestätigt, daß hier von der seligen Auferstehung Derjenigen die Rede ist, „welche reine Hoffnung und zweifellosen Glauben an Gott besitzen." Daß aber zumal die älteren Väter, namentlich der in seiner Lehre von der Auferstehung den heil. Justin benutzende Irenäus, πνευμα nach dem Vorbilde der heiligen Schrift in diesem Sinne vielfach gebrauchen, kann nicht bezweifelt werden. Nicht nur die Gnade, sondern auch die erhaltende Kraft Gottes, ohne die Alles, auch die erschaffenen Geister, in's Nichts zurückkehren würden, nennt Justin im Eingang des Dialoges mit Tryphon den der Seele das Leben gebenden Geist ζωτικὸν πνευμα. Vgl. Kathol. 1859, I, S. 433 ff. „Die Anthropologie Justin's des Martyrers."

und Seele zusammengesetzte vernünftige Lebewesen[1]). Und Kap. 10 unmittelbar vor den angeblich trichotomistischen Worten: Die Seele ist im Leibe, der entseelte lebt nicht; von der Seele verlassen ist der Leib nicht mehr Leib[2]). Wie kann die Wahrheit, daß die Seele das Lebensprincip des Leibes ist, und daß es keinen anderen natürlichen Bestandtheil des Menschen als Leib und Seele gibt, klarer ausgedrückt werden?

Auch dem Tatian, dem Schüler Justin's, ist das πνεῦμα die Gnade oder der heilige Geist, aber nicht ein Bestandtheil der menschlichen Natur[3]), die nur aus Leib und Seele besteht. Wenn daher in Tatian bezüglich des Menschen auch Unklarheiten, ja Irrthümer sich finden, so war er doch vom Irrthum des Trichotomismus frei.

Der Mensch besteht aus der unsterblichen Seele und dem kraft der Schöpfung mit ihr verbundenen Leibe. Der Leib hat mit der Seele Ein Leben; wird er daher von der Seele getrennt, so verliert er Leben und Form: das ist die anthropologische Lehre des Athenagoras. Derselbe unterscheidet auch genau von der Seele den in Allem wirkenden, insbesondere aber den Menschen heiligenden und am jüngsten Tage ihn auferweckenden und verklärenden göttlichen Geist[4]).

Kein Autor des höchsten Alterthums hat die katholische Lehre von der Natur des Menschen im Unterschied von der Uebernatur oder dem göttlichen Pneuma genauer, klarer und tiefer dargestellt, als der heil. Irenäus. Der ganze (natürliche) Mensch besteht aus Leib und Seele; die Vereinigung von Leib und Seele ist unsere Wesenheit oder Substanz[5]). Diese Seele ist eine unvergängliche geistige Substanz, die im Leib ihr eigenes Leben führt; zugleich aber ist sie das Lebensprincip des Leibes, denn von

---

1) Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν; De resurr. c. 8.

2) Ψυχὴ ἐν σώματί ἐστι, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον· σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης, οὐκ ἔστιν. De resurr. c. 10.

3) Es genügt, auf die vor Tatian's Abfall zum Gnosticismus geschriebene Or. contra Graec. c. 12 zu verweisen: Duo spirituum discrimina novimus, quorum alter anima (ψυχή) vocatur, alter anima praestantior, Dei imago et similitudo. Und noch klarer c. 15: Jam vero oportet, quod habentes amisimus, id nunc quaeramus, et animam cum Spiritu sancto copulemus et ad conjunctionem cum Deo innitemur. Vgl. Kathol. a. a. O. S. 574 ff.

4) Vgl. De resurrect. mortuor. c. 10—21. Legat. pro Christ. 5—7. Nähere Nachweise bei Katschthaler a. a. O. S. 121. Kathol. S. 575.

5) Vgl. unten S. 94, Note 2.

ihr empfängt der Leib Beseelung, Leben, Wachsthum, Gliederung; sie besitzt und beherrscht ihn[1]). Von diesem aus Leib und Seele bestehenden rein natürlichen Menschen ist der durch die übernatürliche Gnade schon ursprünglich im Paradiese und dann durch die Wiedergeburt in Christus geheiligte Mensch zu unterscheiden. Erst dieser übernatürliche Mensch ist der Mensch, wie er nach der wirklichen übernatürlichen Ordnung Gottes sein soll, und insofern der vollkommene Mensch. Dieser kommt dadurch zu Stande, daß zu dem natürlichen Geschöpfe aus Leib und Seele der göttliche Geist oder die Gnade hinzukommt. Wenn daher Irenäus sagt[2]), daß der vollkommene Mensch aus Leib, Seele

---

1) Vgl. z. B. C. haeres. l. 5, c. 33, wo Irenäus die platonische Lehre von der Seelenwanderung widerlegt und zum Beweise, daß unmöglich der angebliche neue Leib der Seele die Erinnerung an ihre Vergangenheit, wie Plato meinte, rauben könne, sagt: Non enim est fortius corpus quam anima, quod quidem ab illa spiratur, et vivificatur, et augetur, et articulatur; sed anima possidet et principatur corpus. Tantum autem impeditur a sua velocitate, quantum corpus participat de ejus motione; sed non amittit suam scientiam. Weiter unten sagt er dann gegenüber dem Wahne der Seelenwanderung durch verschiedene Leiber — daß ein jeder Mensch durch Gottes Schöpferkunst, wie seinen eigenen Leib, so seine eigene Seele habe. Quemadmodum unusquisque nostrum suum corpus per artem Dei sumit, sic et suam habet animam. Neque enim sic pauper, neque indigens Deus, ut non unicuique corpori propriam donaret animam, quemadmodum et proprium characterem.

2) Es genügt, eine die ganze betreffende Lehre des heil. Irenäus und der Kirche auf's klarste darlegende Stelle, Adv. haer. l. 5, c. 6, anzuführen: Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carne, quae est plasmata secundum imaginem Dei. Propter quod et Apostolus ait: *Sapientiam loquimur inter perfectos*, perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei . . . Und weiter unten: Quum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. Auf diese sonnenklare Darlegung der katholischen Lehre folgten dann die freilich für jeden, dem nicht die richtigen theologischen Begriffe fehlen, gleichfalls vollkommen klaren Worte, aus denen man (z. B. Semisch II, 363) den Trichotomismus des heil. Irenäus siegreich beweisen wollte. Sicut autem hic imperfectus est; sic iterum si quis tollat imaginem, et spernat plasma, jam non hominem intelligere potest, sed aut partem aliquam hominis, quemadmodum praediximus (es bezieht sich das auf die dem oben abgedruckten Perfectus autem homo etc. unmittelbar vorhergehende Bemerkung, daß die mit göttlichem Geiste ausgerüstete Seele ohne Leib kein Mensch sei: Anima autem

und Geist bestehe, so macht er letzteren nicht zu einem Bestandtheil der menschlichen Natur. Ohne den Geist der Gnade hört der Mensch nicht auf, ein vollständiger natürlicher Mensch zu sein, wohl aber ist er ein fleischlicher oder psychischer Mensch, nicht ein pneumatischer, wie er sein soll. Demgemäß sagt auch Irenäus, daß am jüngsten Tage die Auserwählten mit Geist, Seele und Leib; die Verworfenen aber nur mit Leib und Seele auferstehen[1]). Wenn man daher Irenäus zu einem Vertreter des Trichotomismus machen wollte, so beruhte dieses auf einer gänzlichen Mißdeutung seiner Lehre. Dieselbe tritt in noch helleres Licht, wenn man seine Polemik gegen die Irrlehren der Gnostiker, insbesondere der Valentinianer, in's Auge faßt. Diese unterschieden am Menschen einen dreifachen

---

et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam), vel aliud quidquid praeter hominem. Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est; sed corpus hominis, et pars hominis. Neque enim et anima ipsa secundum se homo; sed anima hominis, et pars hominis. Neque Spiritus homo; Spiritus enim et non homo vocatur. Commixtio autem et unitio horum omnium, perfectum hominem efficit. Et propter hoc Apostolus seipsum exponens, explanavit et perfectum et spiritualem salutis hominem, in prima epistola ad Thessalonicenses, dicens sic: *Deus autem pacis sanctificet vos perfectos, et integer vester spiritus, et anima, et corpus sine querela in adventum Domini nostri Jesu Christi servetur.* Et quam utique causam habebat his tribus, id est, animae et corpori, et Spiritui, integram et perfectam perseverationem precari in adventum Domini nisi redintegrationem et ad unitionem trium, et unam et eamdem ipsorum sciebat salutem? Propter quod et perfectos ait eos, qui tria sine querela exhibent Domino. Perfecti igitur, qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei, et animas et corpora sine querela servaverint; Dei, id est, illam quae ad Deum est fidem servantes, et eam quae ad proximos est justitiam custodientes. Wir werden diese und andere Stellen des heil. Irenäus unten in der Lehre vom Urstande noch näher betrachten. Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß der Geist nicht ein natürlicher Bestandtheil der menschlichen Natur, sondern die heiligmachende Gnade, und daß diese nicht zur Vollständigkeit des natürlichen, sondern zur Vollkommenheit des übernatürlichen Menschen gehört. Dieses ist in unserer Stelle mit der höchsten Präcision erklärt — und wird durch das unmittelbar Folgende zum Uebermaße bestätigt, wo Irenäus die Pauliniſchen Stellen erklärt, wonach unsere Leiber, worauf er dem Gnosticismus gegenüber überall vor Allem Gewicht legt, Tempel Gottes, des heiligen Geistes, und wir auch dem Leibe nach Glieder Christi sind.

1) Omnes quicunque sunt scripti in vitam, resurgent, sua corpora et suas habentes animas, et suos spiritus (ἴδια ἔχοντες σῶματα, καὶ ἴδιας ἔχοντες ψυχὰς, καὶ ἴδια πνεύματα), in quibus placuerunt Deo. Qui autem poena sunt digni, abibunt in eam, et ipsi suas habentes animas, et sua corpora, in quibus abstiterunt a Dei bonitate. *Contra haer.* l. 2, c. 33, nr. 5.

Bestandtheil: die finstere böse Hyle, aus welcher der Demiurg den Menschenleib bildete, die von ihm erschaffene oder stammende Psyche und das durch die Sophia beigemischte, aus dem göttlichen Pleroma emanirte Pneuma. Dieser heillosen Entstellung der christlichen Lehre stellte Irenäus immer und immer wieder die wahre katholische Lehre entgegen, wonach der Mensch nach Leib und Seele ganz ein Geschöpf des wahren Gottes, der Geist aber, von dem die heilige Schrift, namentlich der heil. Paulus, redet, weder ein Theilchen des göttlichen Wesens, noch ein Bestandtheil der menschlichen Natur, sondern die heiligmachende Gnade ist, durch welche der ganze Mensch geheiligt und zur Glorie und seligen Auferstehung geführt wird, wenn er der Gnade Gottes und Christi frei mitwirket. Die Lehre der Valentinianer dagegen, wonach die endliche Erlösung und Vollendung darin besteht, daß das Pneuma in das Pleroma zurückkehrt, der Leib der bösen Materie anheimfällt und mit ihr vom Feuer verzehrt wird, die Psyche aber an einen mittleren Ort kommt, ist nicht nur häretisch, sondern auch vernunftwidrig. Die Art und Weise, wie Irenäus namentlich *C. haer.* 2, 29 diese Lehre widerlegt, zeigt so recht evident, daß er außer dem Leib und der Seele keinen natürlichen Bestandtheil des Menschen kennt, daß insbesondere die Vernunft und höheren Seelenthätigkeiten der den Leib belebenden Seele eigen sind und es daher gar kein von dieser Seele verschiedenes geistiges Wesen gibt, das, getrennt von der Seele, in's Pleroma eingehen könnte[1]). Hieraus ergibt sich auch sofort, daß das göttliche Pneuma, welches die Menschen heiligt, dem heil. Irenäus nicht eine für sich bestehende Substanz, sondern ein übernatürliches Accidenz der menschlichen Natur, eben die heiligmachende Gnade resp. die Glorie ist.

2. Daß Clemens von Alexandrien nur zwei Bestandtheile des Menschen annimmt[2]); und daß er die bei ihm vorkommende Unterscheidung zwischen logischem und sarkischem Pneuma oder Psyche

1) Quid enim est illud, quod cedet eorum in pleroma? Animas enim in medietatem perseverare dicunt; corpora autem, quoniam materialem habent substantiam, in materiam resoluta ardere ab eo, qui in ea est ignis. Corpore autem ipsorum corrupto, et anima remanente in medietate, nihil jam relinquitur ex homine, quod intra Pleroma cedat. Sensus enim hominis, mens, et cogitatio, et intentio mentis, et ea, quae sunt hujusmodi, non aliud quid praeter animam sunt; sed ipsius animae motus, et operationes, nullam sine anima habentes substantiam. Quid ergo adhuc erit eorum, quod secedit in Pleroma?

2) Ἄνθρωπος ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος. *Strom.* l. 4, c. 3.

im Sinne der heiligen Schrift, insbesondere des heil. Paulus, versteht, kann keinem begründeten Zweifel unterliegen[1]). Aber auch Origenes ist in nicht wenigen Stellen[2]) Zeuge der christlichen und natürlichen Auffassung bezüglich der Bestandtheile des Menschen, wenn er auch in seiner Speculation in jene Irrthümer, die ihm vorgeworfen werden, gefallen sein sollte.

3. Die Anthropologie Tertullian's[3]) ist zwar wegen seiner eigenthümlichen Ansicht über eine gewisse Körperlichkeit der Seele und wegen seines Generatianismus[4]) nicht von Irrthum frei[5]); allein die uns hier beschäftigende Wahrheit hat er auf Grund der göttlichen Offenbarung[6]) mit großer Correctheit dargelegt und auch philosophisch begründet.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele; weder der Leib allein, noch die Seele allein ist der Mensch, sondern beide zusammen[7]).

---

1) Vgl. Katschthaler a. a. O. S. 123 ff. und die von ihm citirten Stöckl und Thumann.

2) Eine Reihe solcher Zeugnisse hat Vincenzi, In S. Greg. Nyss. et Orig. scripta et doctr. Vol. 2, c. 18 zusammengestellt.

3) Er entwickelt sie eingehend in seiner Schrift De anima, theilweise auch De resurrectione carnis. Beide gehören seiner montanistischen Periode an.

4) Ueber Beides später.

5) In der Zusammenfassung seiner Seelenlehre De anima 22 finden, wie es scheint, auch diese Irrthümer in den von uns unterstrichenen Worten Ausdruck. Definimus animam, Dei flatu natam (daß Tertullian die Seele nicht als eine Emanation, sondern als ein Geschöpf Gottes betrachtet, unterliegt keinem Zweifel; man vergleiche nur De anima c. 4: Consequens enim est, ut ex Dei flatu animam professi, initium ei deputemus. Hoc Plato excludit, innatam et infectam animam volens; et natam autem docemus et factam, ex initii constitutione), immortalem, *corporalem*, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, *ex una redundantem*.

6) Nicht aus der Philosophie, führt er De anima 1 aus, haben wir die richtige Erkenntniß der Seele.

7) Gegenüber der auf eine Mißdeutung der Pauliniſchen Lehre vom äußeren und inneren Menschen (s. oben S. 77, Note 3) sich berufenden gnostischen Irrlehre von einem geistigen Menschen, der ewig lebe, und einem fleischlichen, der untergehe, vertheidigt Tertullian, De resurr. carn. c. 40 die Einheit des Menschenwesens und das richtige Verständniß der Lehre des Apostels. Porro nec anima per semetipsam homo, quae figmento, jam homini appellato, postea inserta est; nec caro sine anima homo, quae post exilium animae, cadaver inscribitur. Ita vocabulum „homo" consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes.

Die Seele ist einfach der Substanz nach, und dieses ist Glaubenswahrheit[1]). Was den Philosophen verschiedene Theile der Seele waren, sind nur verschiedene Kräfte und Thätigkeiten[2]). Nachdrücklich bekämpft er die entgegenstehenden Meinungen der Philosophen und der Gnostiker[3]). Es ist eine und dieselbe Seele, die in Beziehung auf verschiedene Objecte und in verschiedener Weise, aber in unauflöslicher Einheit verschiedene Thätigkeit übt, sinnliche und intellectuelle, indem sie, was sie sinnlich empfindet, auch geistig erkennt, und umgekehrt was sie erkennt, auch empfindet[4]).

---

1) Pertinet ad statum fidei, simplicem animam determinare, secundum Platonem, id est, uniformem dumtaxat substantiae nomine. *De anima* c. 10. In den auf diese Worte folgenden Auseinandersetzungen zeigt Tertullian, daß zwischen *spiritus*, worunter er hier den Athem versteht, und *anima*, oder dem Princip des leiblichen Lebens, und weiterhin zwischen anima und animus oder νοῦς kein substantialer Unterschied ist. Es gibt eben kein anderes Princip alles leiblichen und intellectuellen Lebens im Menschen, als die nach Gen. 2, 7 von Gott ihm eingehauchte Seele. Proinde, et animum, sive mens est, νοῦς apud Graecos, non aliud quid intelligimus quam suggestum animae ingenitum et insitum, et nativitus proprium, quo agit, quo sapit, quem secum habens ex semetipsa se commoveat in semetipsa l. c. c. 12.

2) Dividetur autem in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone, nunc in quinque et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem, sed et in decem apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, qui, a duobus exorsus titulis, principali, quod ajunt ἡγεμονικόν, et a rationali, quod ajunt λογικόν, in duodecim inde prosecuit, ita aliae ex aliis speciei dividant animam. Hujusmodi autem non tam partes animae habebuntur, quam vires et efficaciae et operae, sicut de quibusdam et Aristoteles judicavit. L. c. c. 14.

3) Vgl. De anima c. 12. 18. 21. Interessant ist namentlich c. 18, wo er zeigt, daß die Verschiedenheit zwischen Intellect und sinnlicher Wahrnehmung keine doppelte Seele beweist. Wohl ist das Erkennen eine höhere Thätigkeit als die Sinnenwahrnehmung, aber beide haben dasselbe Princip, die Eine untheilbare Seele, wie sich auch aus der untrennbaren Verbindung beider Thätigkeiten ergibt.

4) Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem, quod sentit? aut intellectum non sentientem, quod intelligit? ut probet alterum sine altero posse? Si corporalia quidem sentiuntur, incorporalia vero intelliguntur; rerum genera diversa sunt, non domicilia sensus et intellectus, id est non anima et animus. Denique a quo sentiuntur corporalia? Si ab animo, ergo jam sensualis est animus, non tantum intellectualis, nam dum intelligit sentit, quia si non sentit, non intelligit. Si vero ab anima corporalia sentiuntur, jam ergo intellectualis est vis animae, non tantum sensualis, nam dum sentit, intelligit; quia si non intelligit, non sentit. *De anima* 18.

Von der natürlichen Seele und ihren Kräften und Thätigkeiten unterscheidet Tertullian scharf den übernatürlichen Geist der Gnade[1]), sowie auch die Einflüsse des bösen Geistes[2]). Allerdings ist in der Seele auch eine der Vernunft widerstrebende Seite; aber diese, sagt Tertullian, stammt nicht aus der Schöpfung, sondern aus der Sünde des Menschen und muß daher eher etwas Widernatürliches, als etwas Natürliches genannt werden[3]). Davon ist in der Lehre von dem Urstande und der Erbsünde zu handeln. Hier war nur zu zeigen, daß Tertullian nur Eine Seele lehrt, die vernünftige, die zugleich das Lebensprincip ihres Leibes ist. Aus dieser innigen Verbindung von Leib und Seele zur Einen Menschennatur erklärt es sich, daß beide in diesem Leibesleben, wie auch die Erfahrung lehrt, von einander abhängen und durchgehenden Einfluß auf einander üben[4]).

Auch Lactantius unterscheidet nur zwei Bestandtheile des Menschen: Leib und Seele[5]), und ist ihm letztere Lebensprincip des ersteren[6]). Wenn er daher mens und anima unterscheidet, so versteht er darunter nur zwei Seiten derselben Seele, wie er auch den Widerstreit zwischen Seelen- und Leibesleben im Sinne der heiligen Schrift von dem ethischen Gegensatze zwischen Geist und Fleisch versteht[7]).

---

1) Vgl. z. B. Contra Hermog. 5 f. Bd. 5, S. 394, Note 4.

2) De anima 11 unterscheidet Tertullian genau zwischen der Natur und den übernatürlichen Einflüssen des guten Geistes unter Berufung auf des Apostels Wort: Non primum quod spiritale, sed quod animale, postea quod spiritale. Als Beispiel führt er hier die dem Adam zu Theil gewordene prophetische Erleuchtung an. Cecidit enim exstasis super illum, sancti Spiritus vis, operatrix prophetiae. Ebenso sind die Einflüsse des bösen Geistes von der Natur verschieden: nam et malus spiritus accidens res est, wobei er auf Saul und Judas verweist.

3) Irrationale autem posterius intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsorum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit. *De anima* 16. Es versteht sich von selbst, daß Tertullian dieses im Hinblick auf den ursprünglich wirklichen Zustand der natura elevata sagt, dagegen den natürlichen Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht leugnet.

4) Nunquam anima sine carne est, quamdiu in carne est. Nihil non cum illa agit, sine qua nihil agit. *De resurr. carn.* c. 15. Cf. c. 17 & de an. 12 oben S. 98, Note 4.

5) Homo ex duobus rebus constat corpore atque anima. *Instit. div.* L. 7, c. 5.

6) Corpus sine anima nihil potest. L. c. c. 11. Cum . . . praesens anima sensum suum tribuat corpori, et vivere id efficiat. L. c. c. 12.

7) Katschthaler a. a. O. S. 129 ff.

4. Die für die patristische Entwickelung der Incarnationslehre so wichtige apollinaristische Irrlehre gab den großen Vätern des vierten und fünften[1]) Jahrhunderts Anlaß, über die Bestandtheile der menschlichen Natur und die Verbindung von Leib und Seele sich auf's allseitigste auszusprechen. Nach den zuverlässigsten Berichten aus dem Alterthum hat nämlich Apollinaris (oder Apollinarius) von Laodicea zur Begründung seiner, ein Wirrsal häretischer Behauptungen[2]) in sich schließenden falschen Incarnationslehre, auf Grund platonischer resp. neuplatonischer Philosopheme, in der menschlichen Natur Geist, Seele und Leib unterschieden und wenigstens in seinem späteren Stadium[3]) gelehrt, daß Christus nur

---

1) Namentlich Athanasius, De incarn. D. N. J. Chr. contra Apollinarem; De salutari adventu Jesu Christi; Epist. ad Epictet. Basilius, Sermo de anima; Gregor von Nazianz, Epist. duae ad Cledon. (al. *Or.* 51 & 52.); Gregor von Nyssa, Antirrhetic. contra Apollin.; Contra Apollinar. ad Theophil. Alex. Epiphanius, haer. 77. Theodoret, Haeret. fabulae 4, 8.

2) Mit vollem Grunde schreibt Gregor von Nyssa: Quis usquam enarrare poterit confusam hanc minimeque sibi constantem dogmatum fabulam, quae undique nutat, et ad instar imaginum, quae in somnis conspiciuntur, nunc hoc nunc illo modo apparent? Antirrhet. c. 41. Wir werden uns mit dem Apollinarismus in der Incarnationslehre beschäftigen müssen. Vgl. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit, §. 33 u. 34 und Dessen Art. Apollin. im neuen Kirchenlexicon. Hier sei nur bemerkt, daß Apollinaris nicht nur die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi, sondern überhaupt die Wahrheit dieser Natur, auch dem Leibe nach, leugnete, indem er die dem Doketismus und wiederum dem Monophysitismus verwandte Lehre aufstellte und aus der Schrift zu beweisen suchte, daß der Leib Christi nicht aus Maria stamme, sondern vom Himmel, wo er ewig präexistirte, mitgebracht, ja daß dieser Leib dem Logos consubstantial sei, weil der Logos diesen Leib aus sich selbst gebildet oder sich in ihn verwandelt habe. Gerade gegen diese Seite der apollinaristischen Lehre ist die Polemik der Väter, namentlich des heil. Athanasius und Gregor von Nyssa, vorzugsweise gerichtet.

3) Denn anfänglich lehrte er, wie die Arianer, der Logos habe nur einen menschlichen Leib gehabt; später aber schrieb er ihm auch eine den Leib belebende Seele zu, sprach ihm aber einen menschlichen νοῦς ab. So meldet Socrates, Hist. Eccl. 2, 46, und bestätigen die in dem Antirrheticus des Gregor von Nyssa uns erhaltenen Fragmente der ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκειώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου des Apollinaris. Augustinus schreibt die verschiedenen Lehren verschiedenen apollinaristischen Parteien zu. Nec ita hominem (Christum dicimus), ut aliquid minus habeat, quod ad humanam certum est pertinere naturam, sive animam, sive in ipsa anima mentem rationalem, sive carnem non de femina sumptam, sed factum de Verbo in carnem converso atque mutato; quae omnia tria falsa et vana haereticorum Apollinaristarum tres partes varias diversasque fecerunt. *De dono persev.* c. 24, nr. 67.

einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele besessen habe, während an die Stelle des νοῦς oder πνεῦμα der göttliche Logos getreten sei. Daraus ist klar, daß er zwischen νοῦς und ψυχή einen substantialen Unterschied lehrte[1]). Was aber das Verhältniß zwischen Seele und Leib betrifft, so hat er wohl die ψυχή ζωτική oder ἄλογος, die er mit dem σῶμα auch unter dem Namen σάρξ zusammenfaßt, nicht als ein vom Leibe substantial verschiedenes geistiges Wesen betrachtet, sondern als das wesenhaft zum Leibe gehörige Princip des rein animalischen Lebens[2]).

Dem Apollinarismus gegenüber haben die Väter keineswegs nur die häretische Anwendung seiner anthropologischen Lehre auf das Incarnationsdogma, sondern diese, aus dem Neuplatonismus geschöpfte[3]) anthropologische Lehre selbst bekämpft.

---

1) Das ergibt sich besonders anschaulich aus der von Epiphanius mit dem Apollinaristen Vitalis in Antiochien gehaltenen Unterredung, welche Epiphanius *Haeres.* 77, nr. 23 also meldet: Igitur Vitalis humanam naturam a Christo susceptam esse confessus est. Sic enim ajebat: Omnino perfectus homo Christus exstitit. Deinde postquam de anima et carne suscitati sumus, tum demum istud ab eo quaesivimus: Mentemne (νοῦν) Christus Dominus accepit? Sine ulla cunctatione negavit. Tum nos ex adverso: Quinam igitur perfectum illum hominem fuisse censes? Ad haec ille intimos animi sui sensus nobis aperuit: Et eatenus, inquit, perfectum hominem fuisse dicimus, si divinitatem illo loco mentis adscribamus, et carnem atque animam adjungamus: sicut perfectus homo ex carne, anima, Divinitate, quae sit mentis instar, existat.

2) Insofern ist die Anthropologie der Apollinaristen der der Güntherianer keineswegs so absolut entgegengesetzt, wie letztere behaupten. Freilich von einer Naturpsyche, die sich bis zum Denken des Begriffs erhebe, wußten die Apollinaristen nichts. Vgl. hierüber Hitzfelder, Tüb. Quart.-Schr. 1854, 1, S. 19 ff. und S. 55 ff. Sie verstanden, wie Augustinus sagt, unter der ψυχὴ ζωτική eben das rein animalische Lebensprincip. Daher das scharfe Wort des heil. Augustinus: Apollinaristae haeretici dicti sunt, qui ausi sunt dogmatizare, quod Christus non sit nisi Verbum et caro: animam humanam non eum assumpsisse contendunt. Nam et aliqui eorum fuisse in Christo animam, negare non potuerunt. Videte absurditatem et insaniam non ferendam. Animam irrationalem eum habere voluerunt, rationalem negaverunt: dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt hominis. *In Joann.* tract. 47, 10. Schärfer kann man die katholische Lehre, welche die Lehre aller Väter ist, nicht aussprechen, daß die Seele, die dem Menschen das leibliche Leben gibt, nicht eine von dem vernünftigen Geist verschiedene nur sensitive und vegetative Seele, sondern daß der vernünftige Geist selbst auch das Princip des sensitiven und vegetativen Lebens im Menschen ist.

3) Aliqui, in quibus est Plotinus, aliam esse animam, aliam mentem (νοῦν) statuentes, ex tribus hominem constare volunt, corpore, anima et

Einmüthig und mit der größten Klarheit und Bestimmtheit lehren sie,

a. daß Vernunft und freier Wille, oder der νοῦς, das Wesentlichste und Höchste an dem Menschen und dasjenige ist, was ihn zum Menschen, zum Ebenbild Gottes macht, und daß daher Christus, wenn ihm der menschliche νοῦς fehlte, nicht ein wahrer Mensch gewesen wäre[1]).

b. Der νοῦς ist nicht ein von der Seele verschiedenes Wesen, sondern die höchste Kraft und seine Bethätigung die höchste Thätigkeit der menschlichen Seele[2]). Die Seele des Menschen ist daher wesentlich eine vernünftige Seele, ψυχὴ λογικὴ, anima rationalis[3]).

c. Diese vernünftige Seele ist aber keineswegs von der den Leib beseelenden Seele substantial verschieden, sondern die vernünftige Seele selbst ist es, welche den Leib beseelt und zu einem lebendigen, menschlichen Leibe macht[4]). Durch die Einflößung

---

mente. Quos etiam Apollinarius secutus est Laodiceae episcopus, nam hoc opinionis suae jacto fundamento, reliqua suo dogmati accomodata superstruxit. *Nemesius*, De nat. hom. c. 1.

1) Vanum igitur est vestrum sophisma, sagt der heil. Athanasius den Apollinaristen, nam qui, quaeso, mors devenisset, nisi et interiorem et exteriorem hominem Verbum in se constituisset, id est corpus et animam? Qui pro toto homine redemtionis praemium dederit, aut quomodo mortis imperium plene abrogatum fuerit, si illud quod per intelligentiam peccarat, animam nempe, Christus in sese impeccabilem non constituisset? *De incarn.* 19. Näheres hierüber in der Christologie.

2) So z. B. der Zeuge und treue Interpret der griechischen Väter, Johannes von Damascus, De fid. orth. l. 2, c. 12 f. unten S. 108, Note 2. Ambrosius: Mens animae principale est, et virtus. *De bona morte*, c. 10. Intra . . . in tuam mentem, in tuae animae principale. *De Noa et arca* c. 11.

3) Vgl. unten die Lehre von der Seele insbesondere.

4) In der mannigfaltigsten und bestimmtesten Weise sprechen die Väter es aus, daß alle sinnlichen und vegetativen Thätigkeiten im Menschen ihr Princip in der Einen vernünftigen Seele haben. Die Seele, lehrt Gregor von Nyssa, theilt den leiblichen Organen das Leben und das Vermögen der Sinnenwahrnehmung mit; sie gibt bereits dem Embrio das vegetative Leben und Wachsthum. S. die betreffenden Stellen aus De anima et resurr. bei Katschthaler, S. 133 u. 134. Ab anima est, sagt Augustinus, corporis sensus et vita. *Civ. Dei* 21, 3. Und: Anima . . . tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. *De immort. animae*, 16. Anima corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit, alimenta per membra aequaliter suis cuique redditis distribui facit, congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in

dieser vernünftigen Seele in das Gebilde aus Staub hat Gott den ersten Menschen zu einem animalischen Wesen und zugleich zu einem Ebenbilde Gottes gemacht[1]); wie hinwiederum der Leib durch die Trennung der Seele von ihm im Tode Leben und Form verliert[2]). Der νοῦς und die ψυχή sind daher nicht verschiedene Seelen, sondern verschiedene Kräfte und Thätigkeiten derselben untheilbaren Seele[3]). Wenn man daher von einer höheren und einer niederen Seele redet, und wenn man erstere Geist oder geistige, logische Seele, letztere aber Seele oder animalische Seele nennt; wenn man weiterhin von der animalischen die vegetative Seele unterscheidet: so geschieht dieses nur unserem Begriffe und Ausdrucke nach, keineswegs aber werden damit von einander wesenhaft verschiedene Seelen, sondern nur verschiedene Kräfte und Wirkungsweisen derselben Seele, derselben einfachen Substanz bezeichnet, welche durch ihre höheren Kräfte Princip der vernünftigen oder geistigen und durch ihre niederen Kräfte Princip der sinnlichen und vegetativen Thätigkeiten ist[4]). Wollte man für jede dieser verschiedenen Thätigkeiten

---

crescendo et gignendo. *De quant. anim.* 30. Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est. *De immort. an.* c. 15, nr. 24.

1) Vgl. *Gregor. Nyss.* Antirrhet. c. 12, wo derselbe auch die apollinaristischen Auslegungen von 1 Cor. 15, 45 widerlegt.

2) Hincque fit ut homo mortuus (νεκρωθείς) informis (ἄμορφος) dicatur, et anima, quae indissolubilem naturam habet, e corpore recedente, tota solvatur. *Athan.*, De adventu J. Ch. 1. Vgl. De incarn. 14.

3) Neque duas animas credimus esse in uno homine . . . unam animalem, qua animatur corpus et quae immixta est sanguini, et alteram spiritualem; sed dicimus, unam eamdemque esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit. *Gennadius*, De Eccl. dogmat. Non est alia anima in sensibilibus agens, alia in intelligibilibus: cum corpore condita est, sed propriam habet substantiam. *Ephrem*, De inspir. Siquidem duplicem ego animi esse arbitror vim, cum ipse unus sit atque idem; quarum altera corpus attingat, vitalis scilicet (τὴν μέν τινα τοῦ σώματος ζωτικήν): altera, quae tota in perspicienda veritate versetur, quam quidem rationalem nominamus. *Basil. M.* Constit. monast.

4) Triplex est in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita, quae quidem nutriatur, expers tamen sit sensus; alia et nutriatur et sentiat, careat autem facultate rationis; alia denique et ratione utatur, et perfecta sit, perque facultates ceteras omnes diffusa, ut et in iis existat, et tanquam eximiam quandam intelligentiae vim habeat: nemo tamen idcirco existimet, tres in humano opificio animas existere, seorsim certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus. Nam vera et perfecta anima reapse unica quaedam est intelligens (ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ

eine eigene Seele annehmen, so müßte man nicht nur zwei, sondern noch mehr Seelen, z. B. eine irrascible und eine von derselben verschiedene concupiscible Seele behaupten[1]).

d. Der Mensch besteht daher nur aus Leib und Seele, welche aber nicht nur zu Einer Person, sondern zu Einer Natur dadurch verbunden sind, daß die vernünftige Seele wahrhaft das Lebensprincip des Leibes ist. Daher ist weder der Leib noch die Seele für sich allein der Mensch, sondern beide zusammen in ihrer substantialen Vereinigung[2]). Wenn bei den Vätern öfter, meist in populären und moralischen Stellen, der Ausdruck vorkommt, daß die vernünftige Seele unser wahres Ich, der Leib aber unser Eigenthum und Werkzeug sei[3]), oder wenn sie den Leib das Haus, das Kleid, auch Kerker der Seele nennen, so bezeichnen sie durch solche, auch in der heiligen Schrift und im gemeinen Sprachgebrauche vorkommende Ausdrücke die Verbindung zwischen Leib und Seele

---

τελεῖα ψυχὴ, μία τῇ φύσει, ἡ νοερά), nulla ex materia crassa constans, sed per sensus naturae illi crassae mista. *Greg. Nyss.*, De opif. homin. c. 14. S. Katschthaler a. a. O. S. 134.

1) Si enim partem rationalem (τὸ νοητικόν) per se solam quis enumeraverit, aliam irascibilis partem (τοῦ θυμοειδοῦς) a caeteris segregatam asserere poterit, et concupiscibilis (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) rursus aliam, et fortasse non nemo reliquos etiam animi motus (κινήματα) ratione dinumerans, hominem non tribus, sed quodammodo longe pluribus compositum partibus et in multas pariter partes dissectum ostenderit. *Greg. Nyss. Antirrhet.* 8.

2) Die forma servi, welche nach dem Apostel der Sohn Gottes annahm, sagt Athanasius, ist die vollständige menschliche Natur, diese aber definirt er als ἡ νοερὰ τῆς ἀνθρώπων συστάσεως φύσις σὺν τῇ ὀργανικῇ καταστάσει. Sicut enim forma Dei plenitudo divinitatis Verbi intelligitur, sic forma servi humanae substantiae intelligens natura cum organica compositione agnoscitur. *De salut. adventu J. Ch.* c. 1. Nonne unum dicimus hominem, atque unam ipsius naturam, etsi uniformis et simplex non sit. *Cyrill. Alex.* Dial. Quod unus sit Christus. In homine aliud caro, aliud anima, sed unus idemque homo anima et caro. *Vincent. Lerin.* Common. c. 13. Natura nostra est consortium quoddam animae et corporis. *Augustin*, In Ps. 68. Corpus vero anima cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus. *August.* Civ. Dei l. 10, c. 29, nr. 2. Quid est ipse homo, an corpus tantummodo, an tantummodo anima, an utrumque horum? Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum; nam neque corpus homo esset, si anima non esset, nec rursum anima homo, si ea corpus non animaretur. *August.* De morib. Eccl. 1, 4.

3) Z. B. Ambrosius: Aliud sumus nos, aliud sunt nostra: nos sumus anima et mens, nostra sunt corporis membra. *Hexaëm.* 6, 7.

weder als eine accidentale[1]), noch als eine naturwidrige[2]), da sie ja in der allerklarsten und entschiedensten Weise diese Verbindung als eine substantiale und der Natur des Menschen entsprechende lehren, sondern heben nur den Vorrang und die Herrschaft der Seele über den Leib hervor, sowie die Versuchungen und Beschwerden, welche der Leib der Seele im gefallenen Zustande bereitet[3]).

Wenn manche Väter mit der Profanwissenschaft ihrer Zeit von der Seele und dem groben Leibe einen s. g. Lebensgeist unterschieden, wodurch die Seele auf den Leib wirke, so können wir diese, wie auch ähnliche Ansichten moderner Naturwissenschaft, auf sich beruhen lassen, da es keinem Zweifel unterliegt, daß die Väter unter diesem Lebensgeiste nicht einen von Leib und Seele verschiedenen Bestandtheil des Menschen, sondern entweder die Seele selbst, insofern sie Lebensprincip des Leibes, oder aber etwas zum Leibe Gehöriges verstehen, das nächstes und vorzüglichstes Organ der mit dem ganzen Leibe und allen seinen Theilen unmittelbar verbundenen Seele ist[4]). Diese unmittelbare Verbindung des

---

1) So bekämpft z. B. Nemesius die platonische Lehre, daß der Leib nur ein Werkzeug und Kleid der Seele sei. Quomodo enim unum esse potest cum vestitu anima? Non enim unum est tunica cum eo, quod tunica indutum est. De nat. hom. 3.

2) Man denke nur an die zahllosen Ausführungen, in denen die Väter die Auferstehung des Leibes gerade dadurch begründen, daß letzterer zur Natur des Menschen gehört. Si animae est naturale, esse sine corpore, ergo contra naturam est, esse in corpore, ergo surrectio corporis contra naturam erit. *Hieronym.* Contr. Joann. Hieros. (al. Ep. 38 ad Pammach.) 20.

3) Darüber später.

4) Wenn z. B. Ambrosius Sermo 7 in Ps. 118 sagt: Connexio ista animae et corporis nostri spiritu vitali animatur, atque alitur et tenetur, so erscheint es, als ob er sich die Vereinigung zwischen Leib und Seele durch ein feines körperliches Element vermittelt dächte. Wenn er dagegen De Noe et arca c. 25 schreibt: Est autem in anima nutrimentum quoddam vitale, quo hoc corpus animatur . . . aliud anima, aliud sanguis, ut sit animae substantia spiritus vitalis: sed ipse spiritus vitalis non per se affert sine sanguine usum vivendi, sed commiscetur sanguini, so scheint es, daß er diesen Lebensgeist als die ihrem niederen Theile nach mit dem Blute verbundene und durch es animalisch wirkende Seele betrachte. Auch Augustinus redet davon, daß die Seele auf den gröberen, der Erde und dem Wasser verwandten Theil ihres Leibes durch das licht- und luftartige Element desselben wirke. Anima crassioris corporis sui materiam, h. e. humidam quamdam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, hoc est per lucem et aërem. Nullus enim sine his duobus vel sensus in corpore est, vel ab anima spontaneus motus . . . Anima ergo, quoniam res est incorporea, corpus, quod incorporeo vicinum est, sicut est ignis, vel potius

Leibes mit der Seele und die daraus folgende untheilbare Gegenwart der Seele im ganzen Leibe und in allen Theilen desselben lehren die Väter in der nachdrücklichsten Weise. Wohl, sagen sie, ist das Wie der Vereinigung von Leib und Seele uns verborgen [1]), aber diese Vereinigung selbst und die dadurch bedingte untheilbare Gegenwart und Wirksamkeit der Seele im ganzen Leibe und in jedem Theile desselben ist durch die Erfahrung vollkommen gewiß [2]). Sie allein erklärt uns auch, wie die immaterielle Seele durch ihren von ihr belebten Leib von der materiellen Außenwelt Sinneneindrücke empfängt und dadurch die Dinge wahrnimmt und hinwiederum auf dieselben einwirkt.

---

lux et aër, primitus agit, et per hoc caetera, quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et aër, primitus agit, unde carnis corpulentia solidatur, quae magis sunt ad patiendum subdita, quam praedita ad faciendum. Gen. ad litt. l. 7, c. 15 & 19. Hiezu bemerkt Stöckl (Lehre v. Menschen, Bd. 2, S. 403): „Die neuere Physiologie lehrt bekanntlich im Wesen dasselbe, wenn sie auch freilich das Nervenfluidum nicht mehr als licht- oder luftartige Natur auffaßt, wobei jedoch zu bemerken ist, daß wohl auch Augustinus die erwähnten Ausdrücke nicht in dem Sinne, welchen man im gewöhnlichen Leben damit verbindet, gebrauchte und gebrauchen wollte."

1) Miris modis commixta est anima vivificando corpori. *August.* Gen. ad litt. l. 8, c. 21. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia vivunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest. *Civ. Dei* l. 21, c. 10, nr. 1.

2) Der heil. Augustinus gründet auf diese Thatsache einen Beweis der Unsterblichkeit der Seele, worin er zugleich unsere Wahrheit auseinander setzt. Moles quippe omnis quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars ejus alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius simul tota adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in ejus partibus est, et in pede sentiret; nec sentire, quod ibi factum est, absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia passio quae fit non per continuationem molis currit, ut caeteras animae partes quae alibi sunt latere non sinat; sed illa tota sentit anima, quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor vel alia hujusmodi qualitas in unaquaque corporis parte tota est. Nam quod in alia parte corpus patitur candoris immutatione, potest ad candorem, qui est in alia parte, non pertinere. Qua propter secundum partes molis a se distantes et ipsa a se distare convincitur. Non autem ita esse in anima per sensum, de quo dictum est, probatur. *De immort. anim.* c. 16.

e. Ein Hauptargument der Apollinaristen dafür, daß in Christus an die Stelle der vernünftigen Seele der göttliche Logos getreten sei, bestand darin, daß sonst auch in ihm der sündhafte Widerstreit zwischen Geist und Fleisch gewesen wäre. Die Väter antworteten hierauf zunächst, daß hierin die wahrhaft manichäische Behauptung liege, daß die Sünde im Menschen etwas Naturnothwendiges sei; dann aber hielten sie ihnen die Glaubenswahrheit entgegen, daß der unordentliche Widerstreit zwischen Geist und Fleisch, wovon die Schrift redet, eine Folge der Sünde sei, nicht aber zum Wesen der menschlichen Natur gehöre[1]).

Uebrigens gaben die Manichäer und Apollinaristen den Vätern Anlaß, die auch in unserer Zeit mit so viel Zuversicht geltend gemachte Behauptung, der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch beweise, daß die Seele des Fleisches von dem Geiste wesenhaft verschieden sei, allseitig und gründlich zu widerlegen. Ist ja bei allen sinnlichen Begierden, wie bei allen menschlichen Lebensacten, nothwendig auch die Seele betheiligt[2]). Dieser Widerstreit beruht nicht auf dem Gegensatz zweier verschiedenen Seelen, sondern auf dem Unterschiede und Widerstreite der Kräfte und Strebungen derselben Seele bezüglich verschiedener Objecte. Daher findet auch dieser Widerstreit nicht nur zwischen Geist und Sinnlichkeit, sondern auch zwischen den verschiedenen Strebungen des Geistes, wie auch zwischen verschiedenen sinnlichen Neigungen unter einander statt. Immer ist aber dieselbe Eine Seele das Subject sowohl der geistigen, als der sinnlichen[3]), sowohl der höheren als der niederen Strebungen und Thätigkeiten[4]).

---

1) Hierüber später.

2) Concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola: ex utroque enim fit, ex anima scilicet, quia sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quia sine illa carnalis delectatio non sentitur. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 10, c. 12.

3) Quis autem nescit, quod nobis egregius doctor inculcat, „ideo dici carnem concupiscere, quia carnaliter anima concupiscit?“ Non enim sine anima ulla potest esse carnis concupiscentia. Nam utique concupiscere viventis sentientisque naturae est. *Augustin.* Contra Julian. Pelag. l. 6, c. 14.

4) Niemand hat diesen innerlichen Kampf und seinen, keineswegs in verschiedenen Seelen, sondern in der Einen Seele liegenden Grund anschaulicher und mit mehr Wahrheit geschildert, als Augustinus Confess. l. 8, c. 9—12. Es ist nicht, wie die Manichäer meinen, ein Kampf zweier Seelen, oder des Leibes wider die Seele, sondern der Seele und ihres Willens gegen sich selbst. Unde hoc monstrum? et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat anima sibi, et resistitur . . . Imperat animus, ut velit

Weit entfernt daher, daß der Widerstreit im Menschen eine Mehrheit von Seelen beweist, ist vielmehr die Einheit der Menschennatur bei der Verschiedenheit ihrer Kräfte, Thätigkeiten und Objecte die Voraussetzung dieses Kampfes[1]).

f. Demgemäß haben die Väter in ihren Definitionen, welche sie von der Seele geben, dieselbe nicht nur als vernünftigen Geist, sondern zugleich und wesentlich als Lebensprincip des Leibes bezeichnet[2]). Aus dieser der Seele vom Schöpfer gesetzten Beziehung und

animus, nec alter est, nec facit tamen. Unde hoc monstrum? est quare istud? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret nisi vellet, et non fit quod imperat. Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit, quod imperat, in quantum non vult . . . Non igitur monstrum, partim velle, partim nolle; sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus . . . Ego cum deliberabam, ut jam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram qui volebam, ego qui nolebam; ego, ego eram. Nec plane volebam, nec plane nolebam. Ideo mecum contendebam, et dissipabar a meipso. Et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo jam non ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum (*Rom.* 7, 14) de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adae. Nam si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt, non jam duae, sed plures erunt . . . Jam ergo non dicant (Manichaei), cum duas voluntates in homine uno adversari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duabus contrariis substantiis et de duobus contrariis principiis contendere, unam bonam, aliam malam.

1) Cur non magis, sagt Augustinus De duobus animab. c. 13 den Manichäern gegenüber von diesem Kampf, hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? Nam mihi cum accidit, unum me esse sentio utrumque considerantem, alterutrum eligentem: sed plerumque illud libet, hoc decet, quorum nos in medio positi fluctuamus. Nec mirum: ita enim nunc constituti sumus, ut et per carnem voluptate affici, et per spiritum honestate possimus. Quare non duas animas hic fateri cogor. Possumus enim melius et multo expeditius intelligere duo genera bonarum rerum, quorum tamen neutrum ab auctore Deo sit alienum, unam animam ex diversis afficere partibus, inferiori ac superiore, vel quod recte ita dici potest, exteriore atque interiore.

2) Es genügt, Johannes von Damascus anzuführen, der die patristische Lehre von der Seele in der folgenden ausführlichen Definition zusammenfaßt. Jam vero anima est vivens, simplex et incorporea substantia (οὐσία ζωσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος), corporis oculorum suapte natura sensum fugiens, immortalis, rationis et intelligentiae particeps (λογικὴ τε καὶ νοερά), organis instructo utens corpore, cui vitam, incrementum, sensum, et gignendi vim tribuat, non aliam a se sejunctam mentem habens (οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν) — mens quippe nihil aliud est quam sublimissima ipsius pars; quod enim oculus in corpore, hoc mens in anima est — arbitrii

Hinordnung zum Leibe haben sie namentlich die Irrthümer von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung, sowie die Behauptung widerlegt, daß die Seele zur Strafe in den Körper eingeschlossen und daß die Verbindung zwischen beiden etwas der Natur der Seele Widerstreitendes sei; deßgleichen haben sie daraus die Angemessenheit der Auferstehung der Leiber nachgewiesen, wie wir theils bereits sahen, theils an den betreffenden Orten sehen werden.

III. Die im Bisherigen betrachtete Wahrheit hat auch die Kirche bereits im patristischen Alterthum durch eine Reihe dogmatischer Entscheidungen ausgesprochen und gegen die entgegenstehenden Irrthümer vertheidigt.

Daß die gnostischen, manichäischen, priscillianistischen Irrlehren, welche von den aus Gottes Wesen emanirten Geistseelen den aus der bösen Materie entstammten Leib und davon die von einem niederen und gefallenen Aeon hervorgebrachten niederen Seelen unterscheiden, sowie die origenistische Lehre, wonach die Menschenseelen zur Strafe in die Leiber eingeschlossene gefallene Geister sind, von der Kirche verworfen sind, bedarf keines weiteren Nachweises mehr[1]). Nur das ist hervorzuheben, daß die den christologischen Häresien gegenüber erflossenen und überhaupt die späteren Lehrentscheidungen nicht gnostisch-manichäische Irrlehren, sondern hauptsächlich die Irrthümer der Arianer und Apollinaristen bezüglich der menschlichen Natur Christi und daher bezüglich der menschlichen Natur überhaupt im Auge haben. Diesen Irrlehren gegenüber sprechen sie aus, daß der Sohn Gottes eine vollständige menschliche Natur angenommen, daß die vollständige menschliche Natur aus der vernünftigen Seele und dem materiellen Leibe besteht, daß es somit in dem Menschen keine andere Seele als die vernünftige gibt und daß diese vernünftige Seele zugleich das Lebensprincip des Leibes ist.

Auf seiner vierten römischen Synode verurtheilte Papst Damasus auf's neue[2]) die Apollinaristen, welche behaupteten, daß der Logos an Stelle der vernünftigen Seele im Leibe Christi

---

libertate, volendique et agendi facultate praedita; mutabilis, hoc est ejusmodi, quae voluntatis mutationem subire queat, propterea quod creata sit. Atqui haec omnia creatoris beneficio secundum naturam consecuta est, a quo nimirum accepit, et ut esset, et ut hujus naturae esset. *De fid. orth.* l. 2, c. 12.

1) Vgl. Bd. 5, §. 260, II. §. 267, II.

2) Er hatte es bereits auf Bitten der rechtgläubigen orientalischen Bischöfe auf der zweiten römischen Synode gethan. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 89.

gewesen sei, und stellt dem die Wahrheit gegenüber, daß derselbe unsere, das ist eine vernünftige Seele angenommen habe[1]). Darin ist bereits klar genug ausgesprochen, nicht nur daß das Wort eine vernünftige Seele annahm, sondern auch, daß diese vernünftige Seele das Lebensprincip des Leibes ist. Letzteres sprechen die folgenden christologischen Lehrausprüche mit vollkommenster Präcision und Klarheit aus, indem sie die vom Logos aus Maria angenommene vollständige menschliche Natur, kraft welcher Christus wahrer Mensch ist, als aus dem Leib und der vernünftigen Seele bestehend[2]), und noch genauer, als von der vernünftigen Seele beseeltes Fleisch[3]) bezeichnen.

---

1) *Anathem. Damasi in Syn. Rom.* anath. 7. Anathematizamus eos, qui pro hominis anima et rationali (der von Theodoret H. E. l. 5, c. 10 gegebene griech. Text hat hier: ἀντὶ λογικῆς ψυχῆς) dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei et non pro anima rationali et intelligibili (ἀντὶ τῆς λογικῆς καὶ νοερᾶς ψυχῆς) in suo corpore (ἐν τῷ ἑαυτοῦ σώματι) fuerit; sed nostram, id est rationalem et intelligibilem sine peccato animam susceperit, atque salvaverit. *Harduin*, tom. 1, p. 801. Vgl. Hefele a. a. O. §. 91.

2) So das Chalcedonense in den Worten der Glaubensdefinition: Sequentes sanctos patres, unum eumdemque confiteri Filium et dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eumdemque perfectum in deitate, et eumdem perfectum in humanitate, Deum vere, et hominem vere, eumdem ex anima rationabili et corpore (καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato. In diesen Worten ist als von Gott geoffenbarte Wahrheit auf Grund der kirchlichen Ueberlieferung nicht nur definirt, daß Christus wahrer Gott ist seiner Gottheit nach und wahrer Mensch seiner Menschheit nach, womit wir uns in der Christologie zu beschäftigen haben, sondern auch daß die wahre menschliche Natur, kraft welcher Christus uns consubstantial und in allem ähnlich ist, die Sünde ausgenommen, in der Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe besteht. Als vernünftige wird aber die Seele Christi im Gegensatz zur apollinaristischen Irrlehre bezeichnet, welche in Christus nur eine niedere Lebensseele annahm, einen menschlichen νοῦς aber leugnete. Dieses geht auch aus den Acten des Concils, insbesondere aus der Ansprache des Concils an den Kaiser Marcian hervor, worin dasselbe die Apollinaristen mit den Worten charakterisirt, daß dieselben bekannten, daß dem Leibe Christi eine Seele innewohne, aber ohne den Nous — inesse quidem animam corpori, sed eam praeter intelligentiam (δίχα νοῦ) esse. *Harduin* tom. 2. col. 647.

3) Diesen Ausdruck gebraucht das von dem Ephesinum bestätigte Schreiben des heil. Cyrillus von Alexandrien an Nestorius in den Worten: Non enim dicimus, quod Dei natura conversa vel immutata sit; sed magis quod carnem animatam anima rationali (σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ

Allerdings beziehen sich die bisher betrachteten Lehrentscheidungen zunächst auf das Dogma von der hypostatischen Union; aber nichtsdestoweniger hat die darin gegebene Definition der menschlichen Natur als integrirender Bestandtheil der dogmatischen Erklärung des Incarnationsdogma's die höchste Autorität, um so mehr, da es in der Absicht der Kirche lag, von dem Dogma der hypostatischen Union eine möglichst vollständige und genaue Definition zu geben, insbesondere auch die apollinaristische Deutung der hypostatischen Union auszuschließen. Aber auch ganz abgesehen von dem Incarnationsdogma hat das achte ökumenische (vierte Constantinopolitanische) Concil es als eine geoffenbarte Wahrheit ausgesprochen, daß der Mensch nur Eine Seele, die vernünftige, besitzt, und hat die Behauptung, daß er zwei Seelen habe, verworfen.

λογικῇ) sibi copulaverit. *Harduin* tom. 1, col. 1273. Denselben Ausdruck druck gebraucht das fünfte allgemeine Concil, das zweite von Constantinopel, wo es diejenigen mit dem Anathem belegt, welche die hypostatische Union des Wortes mit dem von der vernünftigen Seele beseelten Fleische leugnen, ad carnem animatam anima rationali et intellectuali — πρὸς σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ — can. 4 de trib. capit. Alle übrigen kirchlichen Lehrausſprüche bedienen sich derselben oder einer gleichbedeutenden Definition. So das von der Kirche adoptirte Athanasianische Glaubensbekenntniß in den Worten: Sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus. In der Incarnationslehre werden wir sehen, daß dieser Vergleich inadäquat ist, da die Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus nur hypostatisch, die zwischen Leib und Seele aber auch die Vereinigung zweier incompleten Substanzen zu Einer completen Natur ist. Sowie es also durchaus unstatthaft ist, aus diesem Vergleiche die monophysitische Folgerung zu ziehen, daß in Christo Gottheit und Menschheit zu Einer Natur verbunden sind, ebenso verkehrt ist es, wenn die Güntherianer daraus beweisen wollten, daß die Verbindung von Leib und Seele im Menschen nicht Eine Natur, sondern nur eine Hypostase constituire; um so mehr, da dieselben sogar einen falschen und durchaus unzureichenden Begriff von der Hypostase aufstellen. Alle übrigen Lehrausſprüche halten den Ausdruck caro animata anima rationali fest. So Martin I. und das Lateranensische Concil von 649 can. 2 (cum assumpta ab eo atque animata intellectualiter carne ejus) *Denzinger*, Enchir. nr. 203. Vgl. auch Glaubensbekenntniß des *Toletan. XI*, *Denzinger*, nr. 280 & 282. Das sechste allgemeine Concil, das dritte von Constantinopel, hat nicht nur die menschliche Natur Christi mit den Worten des Chalcedonense „eundem ex anima rationali et corpore“ definirt, sondern auch den Brief des heil. Sophronius von Jerusalem sich angeeignet, in welcher die menschliche Natur wiederholt als caro animata rationalis, σάρξ ἔμψυχος λογική, als caro rationaliter animata, σάρξ λογικῶς oder νοερῶς ἐμψυχομένη, definirt wird.

Wie immer es sich bezüglich des Textes[1]) dieser Lehrentscheidung und bezüglich der durch sie verurtheilten Irrlehre[2])

---

1) Wir besitzen die Acten des Constantinopolitanum IV in der lateinischen Uebersetzung, welche der Bibliothekar Anastasius, der dem Concil beigewohnt, aus der von ihm mitgebrachten Abschrift der Concilsacten im Auftrage Hadrian's IV. fertigte. Ein vom Jesuiten Rader 1604 aus mehreren Handschriften herausgegebener und von ihm lateinisch übersetzter kürzerer griechischer Text ist höchst wahrscheinlich ein von einem Zeitgenossen des Photius, vielleicht dem Theophanes, gefertigter Auszug. Vgl. Hergenröther, Photius, Bd. 2, S. 63—75. Für unseren Gegenstand ist die Frage gleichgiltig, da die entscheidenden Worte des can. 11 der actio 10 im Texte des Anastasius und im griechischen Texte übereinstimmen. Der Text des Anastasius lautet: Veteri et novo testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis patribus et magistris ecclesiae eamdem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare, et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus veluti quoddam pessimum zizanium nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans, immo vero ventilabrum in manu veritatis portans, et igni inextinguibili transmittere omnem paleam, et aream Christi mundam exhibere volens, talis impietatis inventores et patratores, et his similia sentientes magna voce anathematizat et definit atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare quoquomodo statuta hujus impietatis auctorum. Si autem quis contraria gerere praesumpserit huic sanctae et magnae synodo, anathema sit, et a fide atque cultura Christianorum alienus. Der griechische Text lautet: Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων, εἰσί τινες οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες, καὶ τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν· ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. Εἴ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω.

2) Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieselbe eine von Photius, sei es ernstlich, sei es, was gut bezeugt ist, als eine Schlinge für Ignatius aufgestellte, vielleicht auch von Anhängern desselben cultivirte anthropologische Behauptung ist. Hergenröther (Photius, Bd. 3, S. 441) sagt hierüber: „Nach Anastasius hätte Photius früher diese Ansicht allerdings vorgetragen, aber von seinem Freunde, dem Philosophen Constantin (dem Missionär Cyrillus) darüber zur Rede gestellt, sofort bemerkt, es sei nur geschehen, um zu prüfen, was der Patriarch Ignatius thun würde, falls ihm eine mit philosophischen Gründen vertheidigte Häresie entgegentrete, sohin ohne seine innere Ueberzeugung, wohl des Disputirens wegen, was Constantin entschieden tadelte. Symeon Magister legt ihm wirklich eine solche Lehre bei, bemerkt aber, von Michael III.

und der deßfallsigen Controversen sich verhalten möge; unzweifelhaft ist dadurch die bereits in den christologischen Lehrentscheidungen gegen den Apollinarismus ausgesprochene Wahrheit declarirt, daß zwischen dem Lebensprincip des menschlichen Leibes und der vernünftigen Seele ein substantialer Unterschied nicht besteht und daß mithin dieselbe Seele, welche Princip unserer geistigen Thätigkeit ist, auch den Leib beseelt und Princip der vegetativen und sensitiven Thätigkeiten ist[1]).

Diese Wahrheit wird auch durch alle unseren Gegenstand berührenden Erklärungen und Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes in den mittleren und neueren Zeiten bestätigt. Bevor wir jedoch dieselben betrachten, ist es zweckmäßig, die Lehre der Theologen, insbesondere der Scholastiker, in's Auge zu fassen, da

darüber befragt, habe er erklärt, daß er das nicht so gelehrt, wie man berichte, wonach ein Mißverständniß von ihm vorgeschützt worden zu sein scheint. So lange daher nicht aus den Schriften des Photius bewiesen werden kann, daß er jene Meinung wirklich hegte, kann ihm diese Häresie nicht gerade zur Last gelegt werden und es läßt sich wohl nur sagen, daß allzu eifrige Schüler jene von ihm antagonistisch ausgesprochene Lehre in vollem Ernste nahmen, den Anhängern des Ignatius damit Schwierigkeiten zu bereiten suchten und das zu jenem Canon Anlaß gab."

1) Die Behauptung, der can. 11 des Cpt. IV. sei gegen die Lehre der Manichäer resp. der Paulicianer von zwei Seelen, einer guten und einer bösen, erlassen, ist durchaus unhaltbar. Dieses ergibt sich aus dem Texte der Entscheidung selbst. Wäre dieses der Fall gewesen, dann hätte der Canon nothwendig den Gegensatz zwischen der von Gott erschaffenen guten und der aus dem bösen Princip stammenden bösen Seele hervorheben müssen. Ueberdies lag in der Zeit keine Veranlassung, eine Entscheidung gegen manichäische Irrlehrer zu erlassen. Offenbar ist auch der Canon nicht gegen eine bereits alte Häresie, sondern gegen die auf falsche Philosophemen gestützte theologische Behauptung gewisser Personen, die das Concil nicht nennt, gerichtet. Daß Photius oder Angehörige desselben den manichäischen Irrthum erneuert hätten, ist durchaus unglaublich, da ja Photius denselben in seinem Buch gegen die Manichäer auf's entschiedenste bekämpft hat. Auch sind nach den Regeln der Grammatik die Worte des griechischen Textes: μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, durchaus nicht so zu verstehen, daß der Mensch Eine vernünftige, sondern so, daß er nur Eine Seele, die vernünftige, habe. Vgl. *Schwetz* l. c. p. 22. Die Uebersetzung des *Raderus:* Unicam homini, eamque ratione et intelligentia pollentem esse animam, ist daher durchaus richtig und treu. Das dürfte jetzt wohl allgemein anerkannt sein. Ueber entgegenstehende Behauptungen von Baltzer und Knoodt vgl. Hitzfelder, Tüb. Quart.-Schr. 1854, I, S. 48 ff. Wir können also mit Hergenröther a. a. O. insofern nicht übereinstimmen, als er den Sinn der Concilsentscheidung dahingestellt sein läßt. Jedenfalls spricht für die von uns gegebene Erklärung das Uebergewicht der inneren Gründe und der äußeren Autoritäten.

dieses zum besseren Verständnisse dieser kirchlichen Lehrentscheidungen dient.

IV. Daß der Mensch aus der vernünftigen Seele und dem materiellen Leibe besteht, und daß beide dadurch zur Einheit der Menschennatur verbunden sind, daß die vernünftige Seele das Lebensprincip des Leibes ist, ist die einmüthige Lehre aller theologischen Schulen. Ebenso gewiß ist es, daß diese theologische Wahrheit nicht etwa aus einer subjectiven theologischen oder philosophischen Meinung, etwa lediglich aus der von den Scholastikern adoptirten aristotelischen Philosophie, sondern aus der überlieferten, auf der göttlichen Offenbarung beruhenden kirchlichen Lehre stammt. Wohl haben die Scholastiker die Wahrheit, daß im Menschen die Seele Lebensform des Leibes ist, sowie die Meinung, daß überhaupt alle Körper aus Form und Materie bestehen, auch als eine Vernunftwahrheit betrachtet, aus philosophischen Gründen zu beweisen gesucht und sich zu diesem Behufe der aristotelischen Philosophie bedient, wie dieses bereits, wenn auch nicht in demselben Umfange, durch die Väter geschehen war. Dadurch haben sie aber selbstverständlich den Offenbarungscharakter unserer Wahrheit weder geleugnet, noch verändert, vielmehr haben sie ihre theologische Doctrin durchaus auf die Glaubenslehre gestützt und in ihren philosophischen Entwickelungen dieselbe als unfehlbare Norm anerkannt, wie sie solches auf Grund der richtigen theologischen und philosophischen Erkenntnißprincipien bezüglich aller Wahrheiten thaten, welche Offenbarungs- und Vernunftwahrheiten zugleich sind[1]). Hiebei waren sie sich auch der Gränze zwischen der natürlichen Wissenschaft und der Theologie wohl bewußt. Die Offenbarung hat nur bezüglich des Wesens der Seele und ihres Verhältnisses zum Leibe uns Aufschluß gegeben, soweit diese natürliche Wahrheit Unterlage und Voraussetzung der übernatürlichen Heilswahrheit ist; alles andere, namentlich die Constitution und Beschaffenheit des Leibes, ist lediglich Gegenstand der natürlichen Wissenschaft[2]).

Betrachten wir zunächst die Lehre des heil. Thomas. Die menschliche Seele und der Leib constituiren in ihrer einheitlichen Verbindung die menschliche Natur[3]). Die

1) Vgl. Bd. 2, §. 115 und Bd. 3, §. 137.

2) Naturam autem hominis considerare pertinet ad Theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem, quam habet corpus ad animam. *S. Th.* 1, q. 75, prooem.

3) Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam . . . Anima et corpus sua unione hominem constituunt. *S. c. g.* l. 4, c. 35.

menschliche Seele ist nicht ein körperliches, sondern ein geistiges[1]) und deßhalb unabhängig von dem Leib und der Materie subsistirendes[2]) Wesen, im Unterschiede von den Thierseelen, welche, weil nur sensitiv, getrennt von der Materie nicht subsistiren können[3]). Allein obwohl die menschliche Seele getrennt vom Leibe subsistiren kann, ist sie doch nicht für sich allein der Mensch, die vollständige Menschennatur; das ist sie nur in Verbindung mit dem Leibe[4]). Geistig und selbst nicht aus Form und Materie zusammengesetzt[5]), ist die vernünftige Seele und sie allein Wesensform des ganzen Menschen[6]). Es gibt also im Menschen nicht mehrere, von der vernünftigen Seele wesenhaft verschiedene Seelen[7]), nicht außer und neben ihr eine andere Wesensform, ein anderes Lebensprin-

---

1) *S. Th.* 1, q. 75, a. 1.

2) *S. Th.* 1, q. 75, a. 2.

3) *S. Th.* 1, q. 75, a. 3.

4) Manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. *S. Th.* 1, q. 75, a. 4.

5) *S. Th.* 1, q. 75, a. 5. Das Nähere über alles bisherige die Seele betreffende unten in der Lehre von der Seele insbesondere.

6) Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur . . . Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. *S. Th.* 1, q. 76, a. 1.

7) Dieses bezeichnet Thomas *S. Th.* 1, q. 76, a. 3, durch Berufung auf die oben S. 103, Note 3 angeführte Stelle aus dem liber de eccles. Dogm. c. 15 als katholische Wahrheit und widerlegt hierauf die Meinung Plato's, welche darin ihren Grund hat, daß derselbe nicht eine substantiale, sondern eine nur accidentale Verbindung der vernünftigen Seele mit dem Leibe annimmt. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur, quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.

cip[1]). Dieselbe Eine geistige Seele, welche das Princip der geistigen Thätigkeiten des vernünftigen Erkennens und Wollens ist, ist daher auch das Princip aller niederen sensitiven und vegetativen Thätigkeiten im Menschen[2]). Daher ist im Menschen nicht eine von seiner vernünftigen Seele verschiedene animalische, und wiederum eine von dieser verschiedene vegetative Seele; sondern, wie überhaupt nach einem allgemeinen Seinsgesetz die höheren Wesensprincipien das Vermögen der niederen Formen in sich tragen und daher deren Functionen üben können[3]), so trägt die intellectuale Seele das Vermögen in sich, Princip auch des sensitiven und vegetativen Lebens im Menschen zu sein[4]); während umgekehrt das Niedere nimmermehr das über seine Natur erhabene Höhere vermag. Daher kann wohl die vernünftige Seele in ihrer Verbindung mit dem Leibe Princip der sinnlichen und vegetativen Thätigkeiten

---

1) Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis, quam anima intellectiva. *S. Th.* 1, q. 76, a. 4.

2) Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. *S. Th.* 1, q. 76, a. 4.

3) Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum. *S. Th.* 1, q. 76, a. 4.

4) Eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in 8 Metaph. text. 10, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem et subtractionem unitatis; et in 2 de Anima, text. 30 & 31, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3.

im Menschen sein, nimmermehr aber können seine intellectualen Thätigkeiten eine rein sensitive oder vegetative Seele oder die Materie zu ihrem Principe haben. Deßhalb ist das Eine Seins- und Lebensprincip des Menschen nothwendig ein geistiges, die vernünftige Seele[1]). Darin, daß der Mensch nur Eine Seele hat und daß diese die substantiale Form des Leibes ist, ist die wahre und substantiale Einheit des Menschenwesens begründet[2]). Durch eine und dieselbe Seele ist demnach der Mensch ein wirkliches, ein körperliches, ein lebendiges, ein sinnliches und ein vernünftiges Wesen, d. h. ein Mensch[3]). Die Verbindung zwischen Leib und

---

1) Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit . . . Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione, vel virtute excedit eam; unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus. *S. Th.* 1, q. 76, a. 1.

2) Diese, wie durch den Glauben, so durch die natürliche Erfahrung und Vernunft feststehende Einheit des Menschenwesens macht Thomas daher überall als den ersten und entscheidenden Grund für die Einheit der Seele und ihre substantiale Verbindung mit dem Leibe geltend. Vgl. z. B. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3: Animal non esset simpliciter unum, cujus essent animae plures; nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res, quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea, quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet, quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter.

3) Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. *S. Th.* 1, q. 76, a. 6, ad 1.

Seele ist daher nicht eine accidentale, auch nicht eine nur hypostatische, sondern eine substantiale, und eine durchaus unmittelbare, m. a. Worten die Seele ist wesentlich, durch sich selbst und unmittelbar die Wesensform ihres Leibes. Daher ist auch die Verbindung zwischen Leib und Seele nicht durch irgend etwas Drittes, sei es eine andere Seele, sei es etwas Körperliches[1]), auch nicht durch irgend welche accidentale Dispositionen des Leibes, nämlich durch eine gewisse Habitualität desselben zur Aufnahme der Seele, vermittelt[2]). Denn da der menschliche Leib sein Sein als organisch lebendiger, menschlicher Leib von der Seele hat, so ist er ohne dieselbe weder wirklich, noch möglich. Unmittelbar durch die Seele ist er das, was er ist, ein menschlicher Leib. Daraus ergibt sich auch, daß die Seele nicht etwa in irgend einem besonderen Theile des Leibes und nur in ihm ihren Sitz hat, oder theilweise einzelnen Theilen des Leibes innewohnt; vielmehr ist sie ihrem Wesen nach ganz und ungetheilt dem ganzen Leibe und allen seinen Theilen

---

1) Si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere, quod inter animam hominis, vel cujuscunque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma . . ., impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo est ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus ejus . . . Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptubili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae . . . Quod fictitium est, et derisibile apparet. *S. Th.* 1, q. 76, a. 7.

2) Si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, imo magis necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus, et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis . . ., impossibile est, quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcunque formam substantialem et materiam suam. *S. Th.* 1, q. 76, a. 6.

verbunden und gegenwärtig[1]); während allerdings und selbstverständlich sie durch ihre verschiedenen Kräfte in den verschiedenen Organen des Leibes wirkt, und insofern kann man sagen, daß die Seele ihren verschiedenen Potenzen und Wirksamkeiten nach in besonderer Weise in den leiblichen Organen sei, durch welche sie wirkt[2]).

Dieses ist die Lehre des heil. Thomas, wie er sie in Uebereinstimmung mit allen seinen anderen zahlreichen Erklärungen desselben Gegenstandes[3]) in der Theologischen Summa darlegt. Daß er aber, wenn auch nicht eine jede einzelne seiner näheren Ausführungen, so doch die Wahrheit, daß die vernünftige Seele in dem von ihm vorgetragenen Sinne substantiale Form ihres Leibes ist, als kirchliches Dogma betrachtet, kann keinem Zweifel unterliegen und ergibt sich schon aus seinen oben[4]) angeführten Stellen gegen jede trichotomistische Deutung der heiligen Schrift.

---

1) Auch hier wiederholt Thomas seinen stets gleich bleibenden Hauptgrund: nur wenn die Seele accidental mit dem Leib verbunden wäre, könnte von einem besonderen Sitze der Seele im Leibe die Rede sein, wie solches auch Alle annahmen, die eine nur accidentale Verbindung der Seele mit dem Leibe behaupteten. Ist aber die Seele forma corporis, so kann von dergleichen nicht die Rede sein. Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantam per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est, quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. *S. Th.* 1, q. 76, a. 8.

2) Anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae (daß von einer totalitas quantitativa bei der Seele nicht die Rede sein kann, hatte Thomas vorher ausführlich gezeigt), non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est, quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum. *S. Th.* 1, q. 76, a. 8. Vgl. ad 4: Potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde hujusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocunque est anima, sed solum in illa parte corporis, quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

3) Ausführliche Belege hiefür s. bei Morgott a. a. O.

4) S. 89, Note 4; S. 90, Note 3.

Hierin stimmen aber mit Thomas alle Scholastiker und rechtgläubigen Mystiker vor[1]) und nach ihm überein.

Man hat zwar in neuerer Zeit behauptet, die Lehre von der vernünftigen Seele als forma substantialis des Leibes sei nur eine Lehre der Thomistischen Schule, insbesondere sei die Franziskanerschule anderer Meinung. Allein wenn auch, wie bezüglich der Seele[2]), so auch bezüglich des Leibes sich in dieser Schule einige Abweichungen von der thomistischen Lehre finden; wenn namentlich Duns Scotus[3]) und seine Schüler außer der vernünftigen Seele

1) Es ist eben die Väterlehre. So definirt schon Cassiodor in seiner im frühen Mittelalter, z. B. von Rhabanus Maurus, vielbenutzten Schrift *De anima* die Seele als substantia spiritualis a Deo creata, propria sui corporis vivificatrix. Das ist in nuce die scholastische Anthropologie. Wenn auch Albertus Magnus bezüglich der Constitution des Körpers irgendwie von Thomas abweicht (vgl. Schneid, Körperl. d. Scotus, Kap. 4. Kath. 1879, I, S. 348 ff.), bezüglich der Natur des Menschen stimmt er vollkommen mit Thomas überein. Dadurch unterscheidet sich der reine Geist von der Menschenseele, daß letzterer forma corporis ist, ersterer nicht. Substantialis differentia animae et Angeli est in hoc, quod anima inclinatur in corpus ut actus, Angelus autem non. Et ideo substantiale dicimus animae, quod sit actus corporis. Summ. de creat. p. 2, tr. 1, q. 4, a. 1; und zwar ist die Seele actus primus corporis l. c. a. 2; die Aristotelische Definition: anima est actus corporis organici vitam potentia habentis, sagt nicht, daß der Leib bereits ohne die Seele ein lebendiger Organismus sei. Quod Aristoteles dicit „potentia vitam habentis" ly potentia non dicit nisi respectum materiae ad actum animae, qui est vivere. l. c. a. 4. Nur durch die Seele ist der Leib ein organischer Leib; nur uneigentlich wird er ohne die Seele so genannt, wie auch ein Leichnam ein Mensch genannt wird. Corpus organicum non est actus nisi per animam. Cum autem non habeat animam, non est corpus organicum, nisi aequivoce, ut homo mortuus dicitur homo. Figurae vero corporis et membrorum et caeterae qualitates non faciunt corpus actu esse, sed sunt proportiones et adaptationes, quae substantia et ratione sequuntur animam. Tempore autem nihil prohibet eas praecedere ipsam; sicut omnis materia generabilium et corruptibilium suam formam tempore praecedit. L. c. ad 5. Vgl. Schneid a. a. O.

2) Davon unten §. 297 in der Lehre von der Seele insbesondere.

3) Bereits bei Alexander von Hales finden sich Stellen, *S. Th.* 2, q. 63, wo er eine forma naturalis corporis oder forma corporalis von der Seele unterscheidet. Daß er aber die Verbindung zwischen Leib und Seele nicht als eine accidentale und die Seele nicht als bloßen Beweger des Leibes, sondern als die Seins- und Wesensform des menschlichen Leibes betrachtet, darüber hat er sich klar ausgesprochen. Corpus humanum indiget anima non tantum ut moveatur, sed etiam ut in esse, in quo est, subsistat et permaneat, et ideo duplicem habet operationem ut mobilis ad motorem et perfectibilis ad perfectionem suam, unde unum in natura constituunt sc. hominem. *S. Theol.* 2,

eine forma corporeitatis annahmen, so haben diese Abweichungen weder mit dem Apollinarismus, noch mit der modernen Lehre von einem von dem vernünftigen Geiste verschiedenen Lebensprincip des Leibes, namentlich mit der deßfallsigen Günther'schen Lehre etwas gemein[1]), vielmehr

q. 63. Demgemäß bezeichnet er die Seele als causa completiva et perfectiva corporis. L. c. q. 81. In den Schriften des heil. Bonaventura findet sich keine Stelle, aus welcher man mit Recht (gegen die entgegengesetzte Meinung Botalla's s. Schneid, Körperlehre des Scotus, Kap. 4) die forma corporeitatis folgern könnte; wohl aber spricht er klar und einfach aus, daß die vernünftige Seele Lebens- und Seinsprincip des menschlichen Leibes ist. Nachdem er Breviloqu. 2, 9 auseinandergesetzt, daß die Seele vernünftiges und freiwollendes Wesen ist und deßhalb auch in der Trennung vom Leibe subsistiren kann, zeigt er, daß sie zugleich Seinsprincip des Leibes und in Verbindung mit dem Leibe Princip der sensitiven und vegetativen Thätigkeiten ist. Quoniam autem natura beatificabilis (nämlich die geistige, vernünftige Seele) est immortalis; ideo cum unitur corpori mortali, potest ab eo separari; ac per hoc non tantum forma est, verum etiam hoc aliquid (nämlich der incorruptibele Geist, cf. In 2 Sent. dist. 17, a. 1, q. 2); et ideo non tantum unitur corpori ut perfectio, verum etiam ut motor, et sic perficit per essentiam, quia movet pariter per potentiam. Et quoniam ipsa non tantum dat esse, verum etiam vivere et sentire et intelligere; ideo potentiam habet vegetativam et sensitivam et intellectivam. Die Einheit zwischen Leib und Seele ist keine nur hypostatische: denn durch diese entsteht zwar Eine Person, nicht aber, wie im Menschen, Eine von den beiden Componenten verschiedene Natur. Obwohl daher in triduo mortis der Leib und die Seele Christi hypostatisch vereinigt blieben in der Person des Logos, so constituirten sie doch, so lange die Trennung währte, nicht die complete menschliche Natur, weil sie nicht, wie Materie und Form, verbunden waren. Hoc modo uniri in eandem hypostasin non necessario facit hominem, quia non est ibi unio per constitutionem naturae tertiae, qualis est unio materiae et formae, qualis etiam requiritur ad hominis esse . . . hoc autem modo non uniebatur anima Christi Christo in triduo, unde non sequitur, quod fuisset homo in triduo. 3 Sent. dist. 22, a. 1, q. 1.

1) Während alle diese Lehren die Psyche, mögen sie dieselbe wesenhaft vom Leibe unterscheiden oder sie als die höchste Besonderung und Blüthe des Naturlebens betrachten, als Princip des organischen und sinnlichen Lebens, ja, wie der Güntherianismus meint, selbst des s. g. begrifflichen Denkens ansehen, verleiht nach der Lehre des Scotus die forma corporeitatis oder mixtionis dem menschlichen Leib durchaus nicht das organische, sinnliche Leben, macht ihn nicht zu einem menschlichen, überhaupt nicht zu einem körperlichen Individuum oder zu einer completen Substanz, vielmehr reducirt Scotus ihr kaum erfaßbares Sein im Interesse der Einheit des Menschenwesens, auf ein Minimum; sie steht tief unter der bloßen anima vegetativa und ist daher ohne die Seele sofortiger Auflösung verfallen. Forma corporeitatis est natura sua forma incompleta, disponens materiam animae, et ideo statim perit ablata anima, at vegetativa in sua ratione est forma completa, persistens sine sensitiva et intellectiva. De anim. disp. 1, sect. 7, nr. 3. Der durch

stimmt Scotus mit Thomas bezüglich der Einheit der Menschennatur im Wesentlichen überein. Auch nach ihm sind Leib und Seele nicht accidental oder lediglich hypostatisch, sondern substantial zur Einen Menschennatur verbunden und ist die vernünftige Seele das einzige Lebens- und Seinsprincip des menschlichen Leibes[1]).

die forma corporeitatis für die Aufnahme der Seele disponirte incomplete Körper verhält sich zur vernünftigen Seele wie die Potenz zum Act, die Materie zur Form. Daher hat das menschliche Compositum nur Ein Sein, obwohl es verschiedene Theilwesen in sich schließt. Totius compositi est unum esse, et tamen includit multa esse partialia: sicut totum est unum ens, et tamen multas entitates partiales habet . . . Concedo, quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, et illa forma est, qua totum compositum est hoc ens, ista autem est ultima adveniens omnibus praecedentibus; et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentiales, in actum proprium, sc. ultimam formam, qua est illud quod est, et propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus. Et isto modo concedo, quod esse illud totale est completive ab una forma, quae dat toti illud quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includatur praecise una forma vel quin in toto includantur plures formae, non tanquam specifice constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi. In 4 Sent. dist. 11, q. 3, nr. 46. „Die Form der Körperlichkeit gibt dem Leibe kein completes Sein, sie macht ihn nicht zur körperlichen Substanz, sondern sie gibt ihm nur ein incomplетes, theilweises Sein. Durch dieses partiale Sein, das der Leib durch die forma mixtionis hat, ist er weder ein specifischer Körper, noch ein körperliches Individuum, noch gehört er zum Genus der körperlichen Substanz. Die forma corporeitatis gibt dem Stoffe nicht das Sein des „menschlichen" Körpers, sondern nur das generische Körpersein; das specifische Sein, wodurch der Körper ein menschlicher Körper ist, verleiht die Seele. Das Sein, welches die forma corporeitatis dem Stoffe im Menschenleibe gibt, ist deßhalb viel niedriger, als das Sein, welches die Form des Minerals oder der Pflanze dem Stoffe verleiht. Letztere Formen bestimmen den Stoff zu einer completen Substanz, die Körperform aber nur zu einer Theilsubstanz; ihre Aufgabe ist, den Stoff nur zu disponiren und mit solchen Qualitäten zu versehen, damit er die Seele aufnehmen kann. Und weil diese forma corporis keine Activität verleiht, darum kann sie auch nach der Trennung der Seele vom Leibe den entgegengesetzten Kräften keinen Widerstand entgegensetzen und kann ihr Sein nicht erhalten. Sie geht sofort der Auflösung in die Elemente entgegen." Schneid a. a. O. S. 16 (Kath. 1879, I, S. 272.)

1) Auch ihm ist in jedem lebenden Wesen die Seele unmittelbares Seins- und Lebensprincip des Leibes. Anima est principium formale, quo vivum est vivum . . . Est anima immediatum principium formale essendi et immediatum principium operandi. In 2 Sent. dist. 16, q. 1. Die vernünftige Menschenseele ist unter allen substantialen Formen die vollkommenste, welche der vollkommensten Vereinigung mit der Materie fähig und die Ursache der vollkommensten Einheit des Leibes ist. Forma intellectiva est summe forma per-

V. Diese von allen theologischen Schulen festgehaltene Wahrheit von der Einheit der Menschennatur und der vernünftigen Seele als Seins- und Lebensprincip des menschlichen Leibes haben auch die Päpste und Concilien der mittleren Zeit wiederholt und noch genauer, als es bereits in der patristischen Zeit geschehen war, ausgesprochen.

Dieses geschah schon klar genug, wie wir sahen[1]), im Glaubensbekenntnisse des *Lateranense IV*, wonach die Menschennatur im Gegensatze zu den reinen Geistern und den rein körperlichen Wesen als *quasi communis ex spiritu et corpore constituta* ist. Wie der Engel und das rein körperliche Geschöpf Eine Natur ist, so ist auch der Mensch Eine Natur, aber diese Natur ist *quasi communis* aus Geist und Leib. Durch das Wort *quasi communis* ist offenbar angedeutet, daß im Menschen nicht etwa ein reiner Geist und ein körperliches Wesen blos accidental mit einander verbunden und so der Mensch etwa ein in einem Leibe wohnender Engel sei, sondern daß die menschliche Natur eine aus Leib und Geist zusammengesetzte, daß somit der menschliche Geist nicht reiner Geist, und der menschliche Leib nicht bloßer Körper ist, sondern daß beide für einander bestimmt sind und nur in ihrer Verbindung die menschliche Natur bilden. Daß aber in dieser Verbindung die Seele als *forma* und der Leib als Materie sich verhält, versteht sich von selbst, ist aber auch in diesen allgemein recipirten Ausdrücken und Begriffen der scholastistischen Theologie[2]) von Clemens V. und dem fünfzehnten allgemeinen Concil (von Vienne) ausgesprochen. Wir bekennen, heißt es in dieser dogmatischen Lehrentscheidung[3]), auf Grund der katholischen Glaubenswahr-

fecta in genere formarum ac per hoc intimius unibilis materiae suae, actu unietur et perficiet eam. De rer. princ. q. 9, a. 2, l. 3. Wie Thomas lehrt auch Scotus, daß die vernünftige Seele die Kraft der sensitiven und vegetativen Seele in sich trägt und im Menschen deren Functionen übt. Intellectiva virtus continet vegetativam et sensitivam ... Una forma rationalis dat esse triplex, scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum. De rer. princ. q. 11, a. 2.

1) §. 293, I.

2) Daß die theologischen Ausdrücke des Concils von Vienne nicht im Sinne irgend eines modernen philosophischen Systemes, z. B. des Güntherschen, sondern nur in dem Sinne verstanden werden dürfen, welchen die sententia communis der Theologen der damaligen Zeit mit denselben verband und den wir oben dargelegt haben, bedarf keiner weiteren Begründung; es versteht sich von selbst.

3) Es sind zwar nicht alle, nicht mehr von Clemens V. († 1314), sondern erst 1317 von Johannes XXII. publicirten Decrete mit Zustimmung des Concils, sondern zum Theil auch nach dessen Beendigung von Clemens V. er-

heit, daß der Sohn Gottes wahrer Mensch geworden ist, indem er die miteinander vereinigten Theile der menschlichen Natur annahm, nämlich den leidensfähigen Leib und die vernünftige Seele, welche diesen Leib wahrhaft, durch sich und wesenhaft informirt. Demgemäß wird jede Lehre oder Behauptung, welche leugnet oder bezweifelt, daß die Substanz der vernünftigen Seele, wahrhaft und durch sich die Forma des menschlichen Leibes ist, als irrig und glaubenswidrig verworfen und, damit die lautere Glaubenswahrheit allen bekannt und allen Irrthümern, die sich etwa einschleichen könnten, der Eingang verschlossen bleibe, definirt, daß jeder für einen Häretiker zu halten sei, der fortan zu behaupten, zu vertheidigen und hartnäckig festzuhalten wagt, daß die vernünftige Seele nicht durch sich und wesentlich forma corporis sei [1]).

Mag es sich mit den Irrthümern, welche diese Entscheidung veranlaßt haben, und mit der Tragweite dieser Entscheidung wie sonst immer verhalten: das steht unzweifelhaft fest und darin sind alle auf dem Boden des katholischen Glaubens stehenden Theologen einverstanden [2]), daß dadurch die Wahrheit ausgesprochen ist, daß die

lassen; allein bei einer Reihe dieser Decrete, und namentlich bei dem unsrigen, ist die Zustimmung des Concils (sacro approbante concilio s. die folgende Note) ausdrücklich constatirt. Vgl. Hefele, C.-G., Bd. 6, §. 701. So ist es auch von den folgenden Päpsten und Concilien, wie wir alsbald sehen werden, anerkannt. Dazu kommt, daß der cathedrale Charakter der Clementinischen Entscheidung aus den Ausdrücken des Decretes selbst erhellt.

1) Fidei catholicae fundamento, praeter quod, teste apostolo, nemo potest aliud ponere, firmiter inhaerentes, aperte cum sancta matre Ecclesia confitemur, unigenitum Dei Filium in iis omnibus, in quibus Deus Pater existit, una cum Patre aeternaliter subsistentem, partes nostrae naturae simul unitas, ex quibus in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam, seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae . . . Porro doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis, seu intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio, reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. *1 Clementin.* tit. 1 De summa Trin. et fide cath.

2) Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Entscheidung zunächst durch die durch Irrthümer des Franziskaners Johannes Petrus de Oliva

menschliche Natur nur aus zwei Bestandtheilen, der vernünftigen Seele und dem Leibe, besteht, und daß die Substanz dieser vernünftigen Seele, wahrhaft, also nicht etwa nur in einem uneigentlichen Sinne, und durch sich selbst (per se), also nicht durch Vermittelung von etwas anderem, etwa durch eine von ihr substantial verschiedene sensitive Seele, mag dieselbe mit dem Leibe consubstantial sein oder nicht, und wesenhaft (essentialiter), also nicht etwa durch einen bloßen Einfluß ihrer Kräfte, die den Leib informirende

---

oder Olivi, zu deren Widerruf derselbe übrigens bereits 1292 durch seine Ordensoberen gebracht worden, veranlaßt war. Worin aber in dem hier in Betracht kommenden Punkte Petrus von Oliva gefehlt hat, ist bestritten. Bis in die neueste Zeit haben die meisten und angesehensten Theologen und Kirchenhistoriker angenommen, daß derselbe irgend wie den Averrhoistischen Irrthum getheilt habe, wonach der menschliche Leib durch die aus der Materie educirte animalische Seele belebt, sein intellectuales Leben aber nicht durch die individuelle Seele, sondern durch einen allen Menschen gemeinsamen Geist bewirkt sei, über welch letztere Irrlehre unten in der Lehre von der Seele gehandelt wird. Aus den neuerdings von Zigliara aufgefundenen und in seiner oben angegebenen Schrift theilweise veröffentlichten Quodlibetanen des Petrus von Oliva ist es gewiß, daß derselbe jedenfalls die Irrlehre von der Allgemeinheit der intellectuellen Seele in allen Menschen des von ihm entschieden bekämpften Averrhoes nicht theilte. Demgemäß stellt Zigliara die These auf: Mens concilii non fuit, damnare directe (daß es indirect geschehen, gibt er zu, und versteht sich der Natur der Sache nach von selbst) dualismum animarum in homine, sed definire naturam unionis humanae cum corpore. Der Irrthum des Oliva aber habe darin bestanden, daß er behauptete, daß die vernünftige Seele nicht ihrem Wesen, sondern nur ihrem sensitiven und vegetativen Theile nach, nicht also als anima rationalis, Form des Leibes sei. Vgl. *Zigliara*, De mente Conc. Vienn. cap. 4 und Kath. 1878, II, S. 9 ff. Palmieri (De Deo creante Thes. XXVI und Appendix i. h. Thes. vgl. Instit. phil. Anthropol. Thes. XIV.) bestreitet zwar die Tragweite des Decretes von Vienne, soweit es ausschließlich zu Gunsten der Thomistischen Körperlehre geltend gemacht wird, und behauptet, daß die von ihm für die Zulässigkeit seiner Körperlehre in Anspruch genommene Skotistische Lehre von der forma corporeitatis nicht betroffen werde, gibt aber zu, daß das Viennense allerdings die Weise der Informirung des Menschenleibes durch die anima rationalis definirt habe. Nos non negamus neque negavimus definitionem Viennensem eo spectare, ut modum asserat, quo anima rationalis unitur corpori, censuimus vero, quod praecipue et directe intentio concilii ferretur in hoc dogma stabiliendum, quod scilicet anima rationalis ea est, quae per se et essentialiter est corporis forma (quo profecto affirmatur animam esse corporis formam), et sic exclusa sit alia anima sensitiva. Discrimen igitur inter sententiam nostram et aliorum istud foret, quod ii dicant *directe* affirmatum a Concilio, quod nos dicimus *indirecte*, et quod nos *directe*, illi *indirecte*. Das genügt an dieser Stelle.

Forma — forma *substantialis*, im Gegensatze zur forma *assistens* oder *accidentalis* — d. h. dasjenige Princip ist, welches dem menschlichen Leibe auch das sensitive und animalische Leben verleiht und ihn zu einem organischen und menschlichen Leibe macht.

Leo X. hat mit dem fünften allgemeinen Concil vom Lateran, indem er die Individualität und Unsterblichkeit der Seele, und zwar als eine der Vernunft entsprechende[1]) Wahrheit definirte[2]), die von Clemens V. und dem Concil von Vienne erklärte Wahrheit, daß die Seele vere, per se, et essentialiter humani corporis forma ist, auf's neue ausgesprochen[3]) und dadurch

---

1) Vgl. Bd. 2, §. 114, III.

2) Die Definition ist zunächst gegen den Neuaristoteliker Pomponatius, aber auch gegen die Averrhoisten gerichtet. Pomponatius trug zwar die Lehre vor, daß die Seele forma corporis sei, aber er behauptete, daß nach der ächten aristotelischen Lehre und nach der bloßen Vernunft auch die intellective Seele ohne den materiellen Leib, dessen sie zu ihrer intellectuellen Thätigkeit, zwar nicht als Subjectes, aber als Objectes schlechthin bedürfe, nicht existiren könne und daher nicht eine geistige und unsterbliche Substanz, sondern die höchste und vollkommenste unter den materiellen Formen sei und nur in einer gewissen Beziehung als immateriell bezeichnet werden könne, insofern nämlich ihre intellectuellen Thätigkeiten des Körpers nur als Objectes, nicht aber als Subjectes bedürfen. Vgl. Stöckl, Gesch. der Phil., §. 120 und Kathol. 1861, I, S. 150 ff. Averrhoes, wie auch die älteren und strengeren Averrhoisten im Abendlande, zumal in Padua, betrachteten die individuelle Menschenseele als die vollkommenste, aus der Materie educirte und an sie schlechthin gebundene Thierseele, während sie das höhere Erkennen der allen Menschen gemeinsamen allgemeinen Vernunft zuschrieben. Hiervon wird unten in der Lehre von der Seele die Rede sein. Hier interessirt uns die Lateranensische Definition nur insoweit, als sie die individuelle und vernünftige Seele als forma corporis erklärt und damit gegen den Averrhoismus ausspricht, daß im Menschen neben dem allgemeinen Intellect nicht eine von ihm substantial verschiedene sensitive und vegetative, der Materie entsprungene Seele sich findet, gegen Poponatius aber erklärt, daß die den Leib beseelende Seele eine individuelle und unsterbliche geistige Substanz ist.

3) Quum itaque diebus nostris (quod dolenter referimus) zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: quum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae V. praedecessoris nostri in generali Viennensi Concilio edito continetur; verum

jeden Zweifel, wenn ein solcher bezüglich des Charakters und Sinnes des Clementinischen Decretes möglich war, beseitigt.

Von einigen wenigen, auch sonst nicht correcten Theologen abgesehen[1]), war die bisher betrachtete scholastische Lehre von der substantialen Einheit der menschlichen Natur und der vernünftigen Seele als einzigem Seins- und Lebensprincip des menschlichen Leibes, welche, wie wir gesehen haben, die Lehre der Väter und der Offenbarung und Kirche selbst ist, die unbestrittene Lehre nicht nur aller theologischen Schulen, sondern auch der christlichen Philosophie. Dieses wurde zunächst auf philosophischem Boden anders. Wie wir bereits gesehen haben, huldigt die moderne Philosophie seit Cartesius in der Anthropologie entweder einem falschen idealistisch pantheistischen oder materialistischen Monismus[2]), oder einem falschen Dualismus, der, den Grundirrthum des alten Platonismus erneuernd, eine nur accidentale Verbindung zwischen Leib und Seele annimmt[3]). Die Kirche hat von Anfang an dieser ganzen unheilvollen Entwickelung der Philosophie gegenüber sich ablehnend und mißbilligend verhalten[4]). Die Verwerfung aller pantheistischen und materialistischen Systeme[5]), wie nicht minder des die Möglichkeit jeder höheren Erkenntniß leugnenden

---

et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. Quod manifesto constat ex evangelio .... Quumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus: et, ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus, omnesque hujusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus. *Constit. Apostolici regiminis Leonis X* d. d. 19. Dec. 1512, edita in Sess. 8. Concilii Lateranensis V.

1) Z. B. Occam. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, S. 505.

2) Vgl. oben S. 8, Note 1.

3) Vgl. oben S. 8, Note 3.

4) Die Werke des Cartesius wurden am 20. Nov. 1663 auf den Index gesetzt, donec corrigantur. In Frankreich erließ am 30. Jan. 1675 der König ein Decret an die Universität Angers gegen den Cartesianismus. Die Sorbonne und die ganze Pariser Universität sprach sich wiederholt gegen denselben aus, die Congregation der Oratorianer, unter denen bekanntlich der Cartesianismus zum Theile Anhänger fand, verbot eine Reihe Cartesianischer Thesen. Auch die Werke des Malebranche kamen auf den Index. Vgl. Hergenröther, K.-G. Bd. 2, 8. Per. 3. Kap. §. 251.

5) *Vatican.* Const. de fide. cap. 1, can. 1—4. S. Bd. 5, S. 32, Note 1 und 2.

Scepticismus, Positivismus und Agnosticismus[1]) trifft selbstverständlich auch die aus diesen Systemen fließenden anthropologischen Irrthümer. Deßgleichen liegt in der kirchlichen Vertheidigung der durch alle Jahrhunderte festgehaltenen katholischen Philosophie und Theologie und ihrer großen Vertreter[2]), namentlich des heil. Thomas von Aquin[3]), auch die Billigung der von ihnen vertheidigten anthropologischen Grundwahrheiten, welche zugleich Wahrheiten der göttlichen Offenbarung sind und mit den wichtigsten Wahrheiten des Glaubens innigst zusammenhängen[4]).

Eine dringende Veranlassung, die katholische Lehre von der menschlichen Natur auf's Neue zu verkündigen, trat ein, als der Güntherianismus sein, verschiedene alte und neue Irrthümer in sich vereinigendes anthropologisches System[5]) nicht nur als allein wahre christliche Philo-

---

1) Vgl. Bd. 1, §. 24, III.

2) Vgl. *Decret. congr. indic.* d. d. 11 Junii 1855, prop. 4. S. Bd. 1, S. 186, Note 2 (2. Aufl. S. 180, Note 2). Litt. Pii IX ad Archiep. Monac. d. d. 21 Dec. 1863 Bd. 2, S. 141, Note 1; S. 143, Note 1 (2. Aufl. S. 136, Note 2; S. 138, Note 2). Vgl. auch *Pius IX.* Enc. Quanta cura. Syllab. error. propos. 13.

3) *Leo XIII*, Encycl. Aeterni Patris. S. Bd. 2, 2. Aufl. S. 699, Note 3.

4) Vgl. Bd. 2, §. 107.

5) Bekanntlich betrachtete der Güntherianismus seinen anthropologischen Dualismus in Verbindung mit seiner darauf sich gründenden Erkenntnißlehre als das Fundament des ganzen Systems. Zur Darlegung dieses Günther'schen Dualismus genügen die von Clemens (die speculat. Theologie Günther's und die Kirchenlehre, S. 46 ff.) angeführten Stellen. Vorschule I, S. 338 heißt es: „An die Stelle der Identität (von Natur und Geist in der Schöpfung) tritt der Mensch als Vereinwesen (Synthese) von Geist und Natur, welche letztere, als physische Subjectivität in höchster Individualisirung mit einem Geiste eine Verbindung eingegangen ist, die nur als formale Einheit beider Lebensprincipe gedacht werden kann, so lange diese in qualitativer Verschiedenheit gedacht werden müssen." Ebend. II, S. 388: „Der Mensch ist die lebendige Synthese der Antithese des creatürlichen Seins. Das Naturleben ist . . . dynamisch mit dem freien Geiste verbunden. Die Eine Naturpsyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den wesentlich von ihr verschiedenen Geist ebenso hinüber, wie der Geist durch die Leiblichkeit in die Naturseele hinaus ausgreift. Und eben dieser lebendige Wechselverkehr begründet eine Communication des Idioms beider Lebensprincipe" (welche sich nach S. 190: „ein eheliches Band als Lebens- und Gütergemeinschaft nennen läßt.)" Ebend. II, 392: „Die Formeinheit des Bewußtseins im Menschen (weil er die reale Synthese von der Antithese im creatürlichen All ist) setzt sich zusammen aus dem Bewußtsein der Psyche (welche nach Vorschule I, S. 235 das Princip

sophie, sondern auch als Glaubenslehre zu vertheidigen und ihm in

[Träger] der Sinnlichkeit ist) und aus dem Selbstbewußtsein des Geistes. . . . Unter der formalen Einheit steht also das Denkleben der Seele, wie des Geistes und wenn auch mit abwechselnder Vorherrschaft des einen oder des andern Lebensprincips, so doch ohne Nachtheil für die Eine Persönlichkeit des Menschen." Ebend. S. 185 ff. wird der Psyche oder Naturseele nicht blos ihr eigenes Denken, als Denken der Erscheinung, sondern auch ihr eigener Wille und S. 520 ein Bewußtsein im Begriffe zugeschrieben. In Cur. u. Her. S. 147 ff. wird der alte Lehrsatz, „der den Begriff Seele, Geist, als das belebende Princip der Leiblichkeit festsetzt," angeführt und bestritten, und S. 199 die Behauptung als Wahrheit aufgestellt: „Selbstständig ist die Seele, selbstständig ist der Leib des Menschen, versteht sich: wenn unter jener ebenso der Geist, wie unter diesem das plastische Princip des Leibes verstanden wird." Zukrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre, sagt S. 26, Anm.: „Der Mensch (die Synthese von Geist und Natur) steht als Naturindividuum auf der Seite des subjectiven Naturlebens. Das Moment des subjectiven Naturlebens befaßt aber zwei Elemente: eine sinnbegabte Leiblichkeit, und dann eine Seele. Diese Elemente sind aber keineswegs zwei qualitativ verschiedene Principe, sondern Eins im Wesen und eine und dieselbe Individualität des besonderten Naturprincips im Menschengebilde. . . . Deßhalb heißt denn die vorstellende und denkende Physis des Menschen die Psyche, als Trägerin der Sinnlichkeit. Der Mensch ist somit seiner Physis nach ein Natursubject oder eine Naturseele." S. 35, Anm.: „Der Geist kann nicht das lebende und belebende Princip des Leibes bei dem Menschen sein." Im Grundrisse der Metaphysik von Dr. Merten S. 111 heißt es: „Die Psychologie hat die Aufgabe, die innere Entwickelungsgeschichte des Menschen als einheitliche Entfaltung eines zweifachen zwei verschiedenen Principien entstammenden Lebens des Geistes und der Natur darzustellen," und S. 115: „daß es Bestimmung des menschlichen Geistes sei, nur in Verbindung mit einem lebenden Leibe zu stehen." Baltzer rühmt als besonderes philosophisches Verdienst Günther's „die denkend innerliche Entdeckung der Wesensverschiedenheit zwischen Geist und Fleisch (Naturseele). Diese Entdeckung kommt in der Scholastik nicht vor. Wohl findet man eine Scheidung zwischen anima sensitiva und intellectiva, aber nicht zugleich eine so beschaffene Unterscheidung, daß man die letztere als Geist in innerer monadischer Selbstständigkeit und im Wesensgegensatze zu der ersteren, als Naturseele sich gedacht hätte." Prof. Knoodt in dem Artikel: Dualismus in Aschbach's Kirchenlexikon unterscheidet von der Lehre Günther's ausdrücklich diejenige, wonach der Geist das Lebensprincip des Leibes ist. Nach diesen Lehren hat also der Mensch zwei Seelen, eine vernünftige, den Geist, für den die Schule den Ausdruck Seele möglichst zu vermeiden sucht, und eine sinnliche oder Naturseele, die eigentliche Seele, die Psyche, als belebendes und beseelendes Princip des Leibes, die jedoch nichts qualitativ oder im Wesen vom Leibe verschiedenes, sondern mit diesem Einer Substanz ist, weil Eine und dieselbe Individualität des besonderten Naturprincips. Diese Naturseele hat ihr eigenes Denken, ihr eigenes Wollen, ihr eigenes Bewußtsein und ist im Menschen, als plastisches

der Kirche Anerkennung zu verschaffen suchte [1]). Abgesehen von der allgemeinen Censurirung des Güntherianismus [2]), wurde dessen Anthropologie speciell verworfen und ihm die kirchliche, zuletzt auf dem Viennense und Lateranense V erklärte katholische Lehre entgegengestellt. Das geschah durch die Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof von Cöln, Cardinal Geißel, vom 15. Juni 1857 [3]), und an den Fürstbischof von Breslau vom 30. April 1860 [4]), sowie durch

---

Princip des Leibes, mit dem wesentlich von ihr verschiedenen Geiste, oder der vernünftigen Seele, zu einer formalen Einheit verbunden, wodurch der Mensch zu einem Vereinwesen von Natur und Geist wird.

1) Vgl. das unten Note 4 charakterisirte Schreiben Baltzer's und Meyer's „Zwei Thesen für das allgemeine Concil", worüber Katschthaler a. a. O.

2) Decr. Congr. Indic. d. d. 8. Jan. 1857.

3) In den Worten: Noscimus, iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma.

4) Es ist dieses die Antwort auf eine von dem Fürstbischof dem Papste vorgelegte Abhandlung Baltzer's, worin derselbe die Orthodoxie der Güntherschen Anthropologie zu rechtfertigen suchte. Die Antwort des Papstes lautet: Compertum nobis est, in eo doctrinam eandem, quae in Güntheri libris traditur, et ante horum proscriptionem a Baltzero quoque propugnabatur, retineri nihilque aliud agi, nisi ut haec doctrina demonstretur et Verbo Dei scripto ac tradito conformis, nec ulla ratione contraria esse iis, quae ss. Concilia, nominatim concilium Oecumenicum VIII. et Viennense sub Clemente V. statuerunt, aut ipsi nos litteris ad Dil. Filium Nostrum Cardinalem Presbyterum de Geissel, Archiepiscopum Coloniensem, die 15. Junii 1857 datis judicavimus, dicentes hominem corpore et anima ita absolvi, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. At vero Nos non modo his verbis catholicam de homine doctrinam declaravimus, sed etiam hanc ipsam doctrinam doctrina Güntheri laedi pronuntiavimus. Ad quod si Baltzer animum advertisset, intellexisset sane, doctrinam de homine, quam in suo scripto profitetur, tanquam ecclesiasticis dogmatibus consentaneam defendere, idem esse atque Nosmet incusare, quod in Güntheriana doctrina judicanda erraverimus. Notatum praeterea est, Baltzerum in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitae principium proprium, ab anima rationali re ipsa discretum, eo temeritate progressum esse, ut oppositam sententiam appellaret et haereticam, et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes, hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque Doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.

die vom Apostolischen Stuhle bestätigten Provincialconcilien von Wien (1858)[1]) und von Cöln (1860)[2]).

Wenn die Kirche nach allem Bisherigen die substantiale Einheit der Menschennatur und die vernünftige Seele als einziges Lebensprincip des Leibes als katholische Wahrheit festhält und die Lehre des heil. Thomas bezüglich dieses Gegenstandes zur Vertheidigung dieser Wahrheit für vorzüglich geeignet hält, so hat sie auf der anderen Seite die Controversen, welche bezüglich der Constitution des Körpers zwischen Thomisten und Scotisten[3]) bestanden und in der Gegenwart zwischen rechtgläubigen Lehrern bestehen, nicht entschieden, duldet vielmehr bezüglich dieser philosophischen Frage verschiedene Meinungen, wenn sie nur die Wahrheit von der substantialen Einheit der aus Leib und Seele als zwei incompleten Substanzen bestehenden Menschennatur nicht gefährden[4]).

---

1) Synodus haec in Domino congregata Sanctorum vestigiis inhaerens et Ecclesiae praeconium custodiens profitetur, hominem constare ex anima rationali, ad Dei imaginem creata, quae est spiraculum vitae, quam inspiravit Dominus in faciem ejus, et ex corpore, quod per animam rationalem animatur et ex ejus consortio, ut vivat, habet. Reprobat omnem doctrinam tres in homine substantias, nempe spiritum, corpus et animam, quae vitae corporalis principium sit, statuentem. Insuper rejicit asserta eorum, qui protestantes, se duas tantum in homine substantias agnoscere, ipsi praeter spiritum animam adscribunt, quam unam eandemque cum corpore substantiam dicant, aut corpus, quod substantiam psychicam per se viventem esse praetendant: neque enim duplex in homine cogitandi appetendique subjectum statuere licet, neque salva fide et sana ratione astrui potest, unam eandemque substantiam corpus simul et cogitandi appetendique subjectum esse. Tit. I, c. XIV.

2) Cum igitur secundum Conciliorum decreta anima rationalis vere ac per se sit corporis forma, et quum illorum temporum doctores gravissimi formam illud dicant principium, quo corpus vivit, sentimus, movemur et intelligimus, sicut et Patres priores corpus humanum anima rationali animari dixerant: dubium esse nequit, e Conciliorum mente anima rationali a Deo creata ipsa omnes illas vitae nostrae operationes perfici, eamque esse veram per se atque immediatam corporis formam. Cavendum igitur est a sententia eorum, qui a sana doctrina aberrantes praeter animam rationalem in homine aliud quoddam fingunt vitae corporalis principium, quod animam sentientem vel somaticam vocant, sive hoc vitae corporalis principium psychicum seu vegetativum etiam a corpore distinguant, sive unam eandemque cum illo substantiam esse affirment.

3) Daß dem so sei, wird von keiner Seite bestritten und ergibt sich schon daraus, daß nach dem Viennense bis auf diese Stunde die Scotistische Lehre ohne kirchliche Beanstandung vorgetragen wurde.

4) Eine Reihe katholischer Gelehrten, z. B. Secchi, Tongiorgi, Palmieri, Ramière, Botalla und der französische Arzt und Physiologe Fraudault

Indem wir daher bezüglich der Constitution der Körper auf

---

glaubten bezüglich der Constitution der Körper der atomistischen Hypothese der Mehrzahl der modernen Naturforscher sich anschließen und dieselbe mit der katholischen Wahrheit, daß die anima intellectiva vere, per se et immediate forma corporis ist, in Einklang bringen zu können. Andere dagegen, wie Liberatori, Zigliara, Carnoldi, der italienische Arzt Travaglini glaubten unter Verwerfung jeglichen Atomismus allen wirklichen Ergebnissen der Naturwissenschaft ebenso und besser durch die streng und rein thomistische Theorie gerecht zu werden. Auf Grund dieser letzteren Ueberzeugung haben Travaglini und Carnoldi die *Accademia filosofico-medica di S. Tomaso d'Aquino* gegründet. Papst Pius IX. hat in einem am 23. Juli 1874 an Travaglini gerichteten Schreiben derselben Beifall ertheilt und es namentlich gebilligt, daß die Akademie nur solche unter ihre Mitglieder aufnehme, qui teneant et propugnaturi sint doctrinas a sacris Conciliis et hac sancta sede propositas, ac nominatim Angelici doctoris principia de animae intellectivae unione cum corpore humano, deque substantiali forma et materia prima. (Das ganze Schreiben s. Kathol. 1874, II, S. 378 ff.) Als nun über den Sinn und die Tragweite dieses Schreibens zwischen den Vertretern der verschiedenen Ansichten Controversen entstunden, ertheilte Pius IX. auf Anfrage des Rectors der katholischen Universität Lille durch den damaligen Secretär der Congregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, nunmehrigen Cardinal Czacki, am 5. Juni 1877 folgende Antwort zu allgemeiner Nachachtung. Die Anfrage war gestellt circa quaestionem philosophicam de compositione corporum, und lautete: Num existat aliqua quoad istas de natura corporum opiniones ac sententias in alterutram partem Sanctae Sedis declaratio, und ob namentlich eine solche in dem vorstehend angeführten Schreiben an den Doctor Travaglini vom 23. Juli 1874 liege. Die Antwort hierauf lautet: Hac igitur super re Beatissimus Pater mihi demandavit, ut Tibi litteras conscriberem non solum ad tollenda dubia eruditi viri in Universitate Catholica Insulensi, qui eorum solutionem humillime expetebat, sed magis etiam ad eum scopum, ut acriores aliis in locis exortae concertationes hac occasione sopirentur. Vult enim ac optat Sanctitas Sua, ut docti homines catholici non de liberis opinionibus inter se disceptando vires suas distrahant, sed imo eas omnes communibus studiis, licet diversa forte systemata sequantur, ad materialismi caeterorumque nostrae aetatis errorum expugnationem convertant. Quare haec, quae jussu Sanctissimi Domini Nostri sum dicturus, omnes quorum interest sibi commendata habeant ac probe animis insita. Graviter abuti litteris a Sanctitate Sua die 23 Julii 1874 ad Doctorem Travaglini datis, quibus opus ab eo susceptum commendatur, eos omnes qui exinde contendunt, Sanctitatem Suam voluisse per eam commendationem improbare systemata quaedam philosophica illi opposita, quod de materia prima et substantiali forma corporum idem Doctor ejusque socii adoptarunt; siquidem haec alia systemata, non secus atque illud, non modo pluribus catholicis doctisque viris probantur, sed etiam in hac ipsa Urbe principe catholici orbis in praecipuis Athaeneis Pontificiis usu recepta sunt. Ad systemata ista alia scholarum catholicarum improbanda merito proferri nequa-

das früher[1]) bezüglich der Naturphilosophie im Allgemeinen Gesagte verweisen, wollen wir auf Grund der im Bisherigen dargelegten Offenbarungslehre und kirchlichen Lehrentwickelung die natürliche Constitution der menschlichen Natur noch etwas näher erörtern.

§. 296.

Theologische Erörterung über die Bestandtheile und die Einheit der Menschennatur.

Die von der Offenbarung klar bezeugte, von der Kirche und ihrer Wissenschaft zu allen Zeiten gegen die verschiedenartigsten und entgegengesetztesten theologischen und philosophischen Irrthümer entschieden und sorgfältig vertheidigte Wahrheit von der Einheit des aus der vernünftigen Seele und dem materiellen Leibe zusammengesetzten Menschenwesens ist zugleich eine für die Vernunft erkennbare und vernünftig gewisse Wahrheit, für welche das allgemeine und natürliche menschliche Bewußtsein,

---

quam posse litteras a Summo Pontifice datas ad Eminentissimum Card. Archiepiscopum Coloniensem, vel ad Reverendissimum Episcopum Vratislaviensem, aliave Ecclesiae decreta et definitiones; ea namque documenta pertinent tantummodo ad docendam *unitatem substantialem humanae naturae*, quae duabus constat substantiis partialibus, corpore nempe et anima rationali, adeoque haec eadem documenta spectant ad doctrinam theologicam, dum eae controversiae, quae non ita pridem resuscitatae sunt et a viro erudito in suis ad Summum Pontificem litteris commemorantur, doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicae scholae diversas sententias sequuntur ac sequi possunt; quoniam suprema Ecclesiae auctoritas numquam pro altera judicium tulit, quod alteram excluderet. Post haec quae dicta sunt, facile quisque intelligit, quam necessario postuletur, ut viri docti catholici in suis cum scriptionibus tum disputationibus limites modestiae ac leges charitatis christianae sollicite servent, cum systemata examinant aut impugnant ab Apostolica Sede neutiquam damnata, quaeque in conspectu ipsius Pontificis retinentur atque usurpantur. Quam quidem in rem mentis oculis observari oporteret, quae Benedictus XIV ipsis librorum censoribus praescripsit in celebri Constitutione, ubi inter caetera sapientissime statuta haec habet: „Ecclesiae Sanctae dogmata et communem Catholicorum doctrinam quae conciliorum generalium decretis, Romanorum Pontificum constitutionibus et orthodoxorum Patrum atque Doctorum consensu continetur, unice prae oculis habeant, hoc de caetero cogitantes, *non paucas esse opiniones, quae uni scholae, instituto aut nationi certo certiores videntur, et nihilominus sine ullo fidei aut religionis detrimento ab aliis catholicis viris rejiciuntur, atque impugnantur oppositaeque defenduntur, sciente ac permittente Apostolica Sede, quae unamquamque hujusmodi opinionem in suo probabilitatis gradu relinquit.*“

1) Bd. 5, §. 269.

die Thatsachen der Erfahrungswissenschaft und die Principien wahrer Philosophie Zeugniß ablegen. Diese von dem Glauben bestätigte Vernunftwahrheit bildet aber auch die natürliche Voraussetzung und Grundlage aller den Menschen berührenden Mysterien des Christenthums, sowie der natürlichen und übernatürlichen Moral und Ascese. In ihr liegt die Ueberwindung der nach den verschiedenen Seiten hin von ihr abweichenden Irrthümer des falschen materialistischen und spiritualistischen Monismus einer- und des falschen Dualismus andererseits, sowie die Anerkennung und Ausgleichung der in den verschiedenen irrigen und einseitigen Meinungen enthaltenen fragmentarischen Wahrheiten. Aus allem diesem ergibt sich auch für die Vernunft die denkbar vollkommenste Bewährung der christlichen und kirchlichen Anthropologie. Wenn wir das Wesen des Geistes und das Wesen des Körpers, sowie die Verbindung beider zur Einheit der menschlichen Natur nicht vollkommen zu begreifen vermögen, so wird dadurch weder die natürliche vernünftige Gewißheit, noch die übernatürliche Glaubensgewißheit unserer Wahrheit im mindesten beeinträchtigt. Alle dagegen erhobenen Einwände können durch die Vernunft gelöst, alle entgegenstehenden Theorien über die Natur des Menschen vollkommen widerlegt werden.

Eine genügende Erkenntniß des Menschenwesens gehört zu jenen vernünftigen Wahrheiten, welche die Voraussetzung des Glaubens bilden, deren richtige Erfassung in Folge der menschlichen Defectibilität und thatsächlicher intellectueller und sittlicher Verirrung zwar verdunkelt, nimmer aber dem natürlichen Bewußtsein und dem richtigen Denken gänzlich entzogen sein kann. Es finden also auch hier die Grundsätze Anwendung, welche in der Lehre von den praeambula fidei[1]) und von dem Verhältnisse zwischen Vernunft und Glauben[2]) erklärt und bewiesen und in der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und der Schöpfung zur Anwendung gekommen sind. Auch aus den Lehrentscheidungen gegen die verschiedenen anthropologischen Irrthümer geht, wie wir sahen, klar hervor, daß die Kirche diese Irrthümer nicht nur als Verletzungen übernatürlicher Dogmen, sondern auch der natürlichen Wahrheit betrachtet.

I. Die Einheit des aus Leib und Seele bestehenden Menschenwesens ist eine von dem natürlichen Bewußtsein bezeugte Thatsache. Mit derselben, durch keine Trugschlüsse und Sophismen des Verstandes, durch keine Einbildungen der Phantasie zu unterdrückenden Klarheit und Gewißheit, womit der Mensch sich selbst

1) Bd. 1, §. 19 ff. — 2) Bd. 2, §. 113 ff.

als ein vernünftiges und freies, zugleich aber als ein körperliches und sinnliches Wesen erkennt, ist er sich auch der Einheit seiner Person und seines Wesens bewußt, wie dieses die menschliche Sprache aller Völker und Zeiten, dieser treue Ausdruck des natürlichen Bewußtseins, bestätigt [1]). Es ist derselbe Mensch, der vernünftig denkt und sinnlich empfindet, der das Sichtbare, Hörbare, Greifbare sieht, hört, tastet, und der die unsichtbare, nur im Geiste erfaßbare Wesenheit der Dinge durch allgemeine Begriffe erkennt, der von der Wirkung auf die Ursache schließt und bis zu Gott, dem absolut Seienden und dem Urgrund und Endziel aller Dinge, denkend emporsteigt. Es ist derselbe Mensch, der sinnlich begehrt und mit vernünftiger Freiheit will. Es ist derselbe Mensch, der wirkt, was immer er dem Geist und Leibe nach wirkt, der leidet, was immer er dem Geist und Leibe nach leidet. Nicht als ein doppeltes oder gar dreifaches Wesen, sondern als Ein Wesen erkennen und empfinden wir uns, aber als ein Wesen, das geistig und leiblich, vernünftig und sinnlich zugleich ist. Derselbe Eine Mensch weiß, daß er denkt, und weiß, daß er sinnlich empfindet; denkt mit seinem Verstande, sinnlich empfindet mit den Organen seines Leibes [2]). Er erkennt seinen Leib nicht als ein von ihm ver-

1) Ich denke und will; ich sehe und höre; ich athme und mein Herz schlägt; ich denke mit dem Verstande, will mit dem Willen, sehe mit den Augen, höre mit den Ohren, athme mit der Lunge. Ich bin Eine Person und Ein Wesen, aus Leib und Seele bestehend. Diese und zahllose ähnliche Sätze sind nur der Ausdruck unserer Wahrheit, und nie wird es einem damit in Widerspruche stehenden Systeme gelingen, die Menschheit eine andere Sprache zu lehren, das Zeugniß der Seele zu verdrängen, oder den Worten ihren natürlichen Sinn zu rauben. Ich bin kein Engel, ich bin kein Thier, ich bin auch nicht ein mit einem Thiere zusammengekoppelter Engel, sondern ich bin ein Mensch; das ist meine Natur. Das ist die Sprache des natürlichen Bewußtseins und der Wahrheit und sie legt Zeugniß ab, wie gegen den Materialismus und einen falschen Spiritualismus, so gegen jeden falschen Dualismus.

2) Ipse idem homo est, sagt kurz der heil. Thomas, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. *S. Th.* 1, q. 76, a. 1. „Und in der That, wessen sind wir uns so unmittelbar und so deutlich bewußt, als daß wir, die wir denken, dieselben sind, die, sei es im Inneren, sei es im Leibe, empfinden; und was können wir daraus schließen, wenn nicht, daß der Eine Lebensgrund in uns Vernunft sein muß, weil wir im Stande sind, uns selbst zu denken, daß er aber auch Sinn sein muß, weil ebenso wohl die sinnlichen, als die geistigen Erscheinungen das Selbstbewußtsein vermitteln? Es bleibt also wahr, der Mensch findet sich in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein als leiblich, sinnlich und geistig lebendes Individuum." Kleutgen, Philos. d. Vorz. (1. Aufl.) Bd. 2, S. 531. — Daselbst s. auch die gründliche Widerlegung der entgegenstehenden güntherianischen Behauptungen, insbesondere Merten's.

schiedenes Wesen, sondern als einen wesentlichen Bestandtheil seines Wesens. Und nicht nur die geistigen und animalischen, sondern auch alle vegetativen Thätigkeiten bezieht der Mensch auf sich selbst als auf deren identisches Subject. Derselbe Mensch, der vernünftig denkt, frei will, sinnlich empfindet, willkürlich sich bewegt, ist auch Subject der vegetativen Lebensthätigkeiten des Wachsthums, der Ernährung und Fortpflanzung.

II. Diese von dem natürlichen Bewußtsein bezeugte Einheit des Menschen bei aller Verschiedenheit seiner geistigen, sinnlichen und vegetativen Eigenschaften und Thätigkeiten wird durch die wissenschaftliche Beobachtung und Erforschung des menschlichen Wesens und Lebens allseitig bestätigt. Eine richtige und vorurtheilslose Beobachtung zeigt nämlich, daß im Menschen alle geistigen, sensitiven und vegetativen Functionen in einer so innigen Einheit und Harmonie und in solch' gegenseitiger Abhängigkeit von einander stehen, wie sie sich nur aus der Einheit des Seins- und Lebensprincips erklären läßt. Das ergibt sich

1. schon aus der einheitlichen Entwickelung des Menschenwesens auf allen Stufen seines irdischen Daseins. Die ganze Thätigkeit der vegetativen, plastischen Kraft ist auf die Gestaltung der zur sinnlichen Empfindung und Bewegung nothwendigen Organe gerichtet; und in dem Maße als diese Organe sich entwickeln, entfaltet sich auch die animalische Lebensthätigkeit, und in innigster Verbindung mit dieser die geistige Thätigkeit des Verstandes und freien Willens.

2. Dieses Entwickelungsgesetz ist aber in der Natur des Menschen begründet, kraft welcher die geistigen Thätigkeiten die Thätigkeit der Sinne zur Voraussetzung haben und an sie gebunden, die Sinnesthätigkeit aber wiederum durch die leiblichen Organe und die vegetativen Functionen bedingt und durch sie beeinflußt sind[1]); wie umgekehrt Vernunft und freier Wille auf die Sinne, ihre Organe und das vegetative Leben wirken.

3. Dieser lebendige Zusammenhang zwischen geistigen, sinnlichen und organischen Thätigkeiten zeigt sich vor Allem in der Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkennens, das mit den Sinnen beginnt und dadurch zu Stande kommt, daß wir das übersinnliche Wesen der Dinge

---

1) Keine Sinnenempfindung entsteht ohne materielles Wesen, kein Wirken geistiger Kraft ohne Sinnenempfindung, sagt prägnant Gregor von Nyssa. Οὔτε αἴσθησις χωρὶς τῆς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται. De opif. mundi, 14.

durch Abstraction aus den durch die äußeren Sinne und den inneren Sinn empfangenen sinnlichen Bildern erfassen; daher wir auch in diesem Leibesleben fort und fort, auch bei unserer höchsten und geistigsten Erkenntnißthätigkeit, der sinnlichen Phantasmen bedürfen, wie wir dieses an einem anderen Orte[1]) gezeigt haben. Alles Sinnliche, insbesondere alle sinnlichen Wahrnehmungen, Vorstellungen sind aber, wie die Erfahrung und noch genauer die naturwissenschaftliche Beobachtung[2]) lehrt, an leibliche Organe und folglich auch an das vegetative Leben geknüpft. So wie das vernünftige Erkennen durch sinnliche Wahrnehmungen und Vorstellungen, die Thätigkeit der Sinne aber durch die Gesundheit der leiblichen Organe bedingt ist, so wird umgekehrt die vernünftige Geistesthätigkeit durch die Aufhebung oder Störung der normalen Thätigkeit der Sinne aufgehoben oder gestört, wie hinwiederum diese Sinnesstörungen durch Zerstörung oder krankhafte Veränderungen der betreffenden leiblichen Organe verursacht werden[3]).

4. In derselben innigen und gegenseitigen Verbindung, wie das sinnliche Wahrnehmen und geistige Erkennen, steht im Menschen auch das sinnliche Begehren und geistige Wollen. Das sinnliche

---

1) Bd. 3, §. 141.

2) Daß alle stichhaltigen Ergebnisse der Naturwissenschaft mit der Lehre der Kirche und Theologie von der Menschennatur in Einklang stehen und derselben zur Bestätigung dienen, zeigen die genauen und gründlichen Nachweise bei Pesch, Welträthsel, Bd. 1, 4. Thl. 4. u. 5. Kap.

3) Der heil. Thomas setzt dieses an vielen Orten, namentlich *S. Th.* 1, q. 84, a. 7 auseinander, wo er zeigt, daß und weßhalb der menschliche Intellect, um etwas wirklich zu erkennen, in diesem Leben der Phantasmen bedarf. Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi; si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc, quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit. Secundo quia quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.

Begehren wirkt auf den geistigen Willen, während dieser die freie Macht besitzt, der Begierde zu widerstehen und sie zu beherrschen.

5. Dieses Verhältniß zwischen sinnlicher Begierde und freiem Willen ist eine Grundbedingung menschlicher Sittlichkeit. Daher ist umgekehrt auch die Einheit des Menschenwesens in der Zweiheit seiner beiden Bestandtheile durch das sittliche Bewußtsein bezeugt. Mit jener höchsten Gewißheit, welche dem Gewissen eigen ist, sind wir uns der sittlichen Verantwortlichkeit, wie für unsere freiwilligen geistigen Acte, auch für unser sinnliches Begehren und leibliches Thun, so weit beides vom freien Willen abhängt, bewußt und unterscheiden demgemäß auch auf dem Gebiete des sinnlichen Lebens das uns zum Verdienst oder zur Schuld gereichende Freiwillige von dem nicht zuzurechnenden Unfreiwilligen.

6. Von so manchen anderen Beweisen abgesehen, sei nur noch die Thatsache erwähnt, daß die geistigen, sinnlichen und vegetativen Thätigkeiten gegenseitig einander hemmen und fördern. Uebermächtige Sinneneindrücke können jede geistige Thätigkeit und umgekehrt kann eine sehr intensive geistige Thätigkeit die sensitiven Thätigkeiten hemmen; wie auch das Uebergewicht der vegetativen Thätigkeit, z. B. im Schlafe, die Bethätigung des geistigen und sinnlichen Lebens suspendirt. So wirken auch hinwiederum die geistigen, animalischen und vegetativen Lebensthätigkeiten fördernd auf einander. Das läßt sich aber nur daraus erklären, daß sie alle in Einem Lebensgrunde wurzeln [1]).

Die bisher betrachteten Erfahrungsthatsachen — welche der moderne Materialismus zum Beweise seiner Lehre, daß es keine von der Materie wesenhaft verschiedene geistige und unsterbliche Seele gebe und daß Alles, was man geistige Thätigkeit nennt, ein Erzeugniß der Materie und ihrer Kräfte sei, so gern, aber mit Unrecht verwendet — wurden, so weit sie ihnen bekannt waren, von den heiligen Vätern und von den Theologen und Philosophen der katholischen Vorzeit vollkommen anerkannt; aber nicht im entferntesten als Beweise für den Materialismus, wohl aber, was sie wirklich sind, als Beweise dafür angesehen, daß die menschliche Natur aus einer geistigen Seele und einem materiellen

1) Tertio apparet hoc (scil. plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse) esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3. Quod autem specialiter anima sensitiva et intellectiva sint unius essentiae, signum est, quia nisi vires animae radicarentur in una essentia, nunquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. *Quodlib.* 9, q. 5, a. 5.

Leibe zusammengesetzt und daß die Seele, welche nach dem Zeugnisse der Erfahrung und der richtig denkenden Vernunft das substantiale Princip der geistigen Thätigkeiten des Menschen ist, nach denselben untrüglichen Criterien aller wahren Erkenntniß auch das informirende Princip, die forma substantialis des Leibes und das Princip der sensitiven und vegetativen Lebensthätigkeiten ist.

III. Was nämlich das natürliche Bewußtsein und alle Thatsachen der Erfahrung in Uebereinstimmung mit dem Glauben lehren, die wesenhafte Verschiedenheit von Leib und Seele und deren Verbindung zur Einheit des Menschenwesens, muß die philosophische Wissenschaft als unumstößliche Wahrheit anerkennen. Ihre Aufgabe kann daher nur darin bestehen, diese Wahrheit möglichst genau begrifflich zu fassen und möglichst vollkommen aus der Natur der Dinge zu erklären. Dagegen muß jede anthropologische Lehre, welche mit dieser thatsächlichen Wahrheit irgend wie in Widerspruch steht, von vornherein als falsch zurückgewiesen werden.

Daß Denken und Wollen immaterielle, geistige Acte sind, daß dieselben daher nur von einem geistigen Vermögen ausgehen können, daß dieses Vermögen aber nur in einer geistigen Substanz wurzeln kann, sind evidente Wahrheiten, die wir in dem folgenden Paragraphen noch näher begründen werden. Ebenso evident ist es, daß die von materiellen Organen abhängigen vegetativen und animalischen Thätigkeiten ein in der Materie wirkendes vegetatives und animalisches Lebensprincip voraussetzen. Da aber die Einheit des Menschenwesens nicht minder evident ist und ganz und vollkommen aufrecht erhalten werden muß, so folgt daraus der vernunftnothwendige Schluß, daß die eigener Subsistenz fähige geistige Seele zugleich das die Materie zu einem menschlichen Leibe machende Princip der animalischen und vegetativen Thätigkeiten des Menschen ist. Dieses und nichts anderes sagt der von der Kirche sanctionirte Satz und Ausdruck, daß die immaterielle vernünftige Seele, die als solche für sich bestehen kann und deßhalb forma subsistens genannt wird, zugleich das Seins- und Lebensprincip (forma substantialis et informans) des menschlichen Leibes ist. Diese evidente Wahrheit kann nach allen Principien der gesunden Vernunft und Philosophie dadurch nicht im mindesten zweifelhaft gemacht werden, daß die menschliche Vernunft das Wesen des Geistes und des Körpers, wie überhaupt das Wesen der Dinge nur aus den Wirkungen und unvollkommen zu erkennen und die Art und Weise ihrer Verbindung zur Einheit des Menschenwesens nicht mit vollkommener Klarheit zu durchschauen vermag [1]).

1) Vgl. oben S. 106, Note 1.

Wohl aber können wir sowohl die Natur, als die Möglichkeit und Angemessenheit dieser Verbindung mit vernünftiger Gewißheit erkennen.

IV. Betrachten wir zunächst die Natur der Einheit, welche zwischen Leib und Seele besteht und das Eine Menschenwesen constituirt, so ist hier selbstverständlich nicht von numerischer, sondern von der ontologischen oder transcendentalen Einheit die Rede, welche mit der Wesenheit eines Dinges identisch und nur begrifflich von ihr verschieden ist[1]).

Die Einheit zwischen Leib und Seele ist ferner selbstverständlich keine Identität, wie dieses der anthropologische Monismus in allen seinen Formen behauptet.

Die Einheit des Menschenwesens ist also auch keine Einheit der Einfachheit und Untheilbarkeit (unitas *simplicitatis* sive *indivisibilitatis*), d. h. eine solche Einheit, welche nicht nur jede wirkliche Theilung, sondern jede Möglichkeit einer solchen ausschließt. Solche Einfachheit, und zwar nicht die Gott allein eigene absolute und metaphysische[2]), sondern physische Einfachheit ist nur einem geistigen Geschöpfe, also dem Engel[3]) und der Menschenseele[4]), eigen. Dem aus Leib und Seele bestehenden Menschenwesen kommt mithin nur eine Einheit der Zusammensetzung, unitas *compositionis*, zu, welche, weil durch sie das zusammengesetzte Wesen die ihm eigenthümliche Vollendung erhält, auch unitas *perfectionis* genannt wird[5]).

Leib und Seele sind real von einander verschieden; sie können aber nicht complete, sondern nur incomplete Substanzen sein.

Complete Substanzen können nämlich entweder nur logisch oder nur accidental verbunden sein. Nur logisch sind zwei Substanzen verbunden, wenn sie lediglich von uns in Einem Begriffe zusammengefaßt werden. Davon braucht hier nicht weiter die Rede zu sein, da, wie der Unterschied, so auch die Einheit von Leib und Seele real ist.

---

1) Unum, quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens; sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens. *S. Th.* I, q. 11, a. 1, ad 1. Die numerische Einheit negirt die Vielheit (multitudo), die ontologische Einheit negirt die Theilung oder Trennung (divisio). Unum est id quod est indivisum in se.

2) Vgl. Bd. 3, §. 171.

3) Vgl. Bd. 5, §. 184, II, 3.

4) Darüber im folgenden Paragraphen.

5) Est autem unum perfectione, ad cujus integritatem concurrunt omnia, quae requiruntur ad finem ejus. *S. Th.* 3, q. 73, a. 2.

Eine reale Verbindung completer Substanzen aber kann nur eine, wenn auch durch den Schöpfer selbst begründete und noch so innige[1]), accidentale Verbindung einer äußeren Nebeneinanderordnung oder Unterordnung sein, in welcher die verschiedenen Substanzen als wirkende Ursachen (causae efficientes) lediglich dynamisch auf einander, oder auch zur Hervorbringung eines gemeinsamen Effectes zusammenwirken, nicht aber Eine Substanz und Ein Sein und in Folge davon Ein einheitliches Princip des Wirkens bilden[2]). Der Mensch aber ist Ein Sein, Ein Wesen, Eine Substanz. Daher sind Leib und Seele nicht lediglich accidental, sondern substantial verbunden. Leib und Seele können daher nicht complete, sondern nur incomplete Substanzen sein.

Sollten zwei complete Substanzen zu Einer Substanz werden, so könnte dieses nur dadurch geschehen, daß die eine Substanz aufhörte zu sein und in die andere verwandelt würde, oder aber daß beide Substanzen aufhörten, das zu sein, was sie waren und eine neue Substanz aus

1) Fast alle neueren Philosophen, welche, wie Cartesius, Malebranche, Leibnitz, Günther und viele andere, nur eine accidentale Verbindung zwischen Leib und Seele annehmen, fassen dieselbe durch die Schöpfung begründet sein, und bezeichnen dieselbe, um nicht allzusehr gegen die allgemein menschliche Ueberzeugung und auch gegen den Glauben zu verstoßen, als eine überaus innige. So lehrt namentlich Günther, der nicht die Geistes-, sondern die Leibesseele als Lebensprincip des vegetativen und animalischen Lebens betrachtet, daß das leibliche und seelische Leben durch die Verbindung mit der Geistseele, zwar nicht verursacht, aber vermöge Gottes Anordnung bedingt sei, daher mit der Trennung von der Geistseele der Leib mit seiner Naturseele nothwendig und sofort sterbe. Wenn Plato die accidentale, aber nothgedrungene Verbindung zwischen Leib und Seele in diesem Leben als eine Strafe betrachtet, so hat er zwar nicht wahrer, aber folgerichtiger als die erwähnten modernen Philosophen gedacht.

2) Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una; dico autem operationem unam non ex parte ejus in quo determinatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum: quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem sit animae aliqua operatio propria, in quo non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci, et sentire et hujusmodi; haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatae partis corporis, ex quo patet, quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. *S. c. g.* l. 2, c. 57.

ihnen entstünde. Von etwas dergleichem kann aber bei der Verbindung von Leib und Seele im Einen Menschenwesen nicht die Rede sein: denn weder kann ein Körper in einen Geist, noch ein Geist in einen Körper verwandelt, noch können beide, wie solches in den Mischungen oder chemischen Verbindungen geschieht, zu einer neuen Substanz verschmolzen werden [1]).

Leib und Seele bestehen in ihrer Verbindung unvermischt und unversehrt fort; wenn sie also zu Einer Substanz verbunden sind, so kann es nur dadurch geschehen, daß sie als incomplete oder Theilsubstanzen zusammen die complete Substanz, das Ganze des Menschenwesens bilden [2]).

---

1) Hierüber sagt Thomas: Est autem primo manifestum, quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse, quod non contingit nisi in his, quorum est materia eadem, et quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales . . . Non sunt igitur corpori miscibiles. Adhuc quae miscentur, mixtione jam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam si actu manerent, non esset mixtio sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis. *S. c. g.* l. 2, c. 56. Das zweite Argument beruht auf der scholastischen Körperlehre. Aber wenn man auch bezüglich der Natur der Körper die naturwissenschaftliche Hypothese des chemischen Atomismus philosophisch adoptirt (vgl. Bd. 5, S. 269, Note 1), bleibt das Wesen der Argumentation des heil. Thomas bestehen. Mag es daher auch ein geistreiches argumentum ad hominem gegen Diejenigen sein, welche die Vereinigung eines geistigen Wesens mit einem materiellen Leibe wegen des Gegensatzes zwischen Geist und Materie für unmöglich erklären, wenn man sagte, daß gerade die entgegengesetzten chemischen Elemente sich mit einander am leichtesten und innigsten verbinden; immerhin bleibt es unzweckmäßig und bedenklich, die Vereinigung von Leib und Seele mit einer chemischen Verbindung auch nur zu vergleichen.

2) Tripliciter, sagt Thomas in anderem Zusammenhange, aliquid unum ex duobus vel tribus constituitur. Uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus. Quod quidem fieri non potest, nisi in iis quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura: sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis fit acervus; ex lapidibus et lignis secundum aliquem ordinem dispositis et etiam ad aliquam figuram redactis fit domus. (Was in diesem Beispiel von einem Werk menschlicher Kunst gesagt ist, gilt auch von den Werken der Schöpfung, insofern sie nicht durch eine substantiale Einheit, sondern nur durch eine Einheit der Ordnung mit einander verbunden sind. Vgl. Bd. 5, §. 266, III.) Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum . . . Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non

Nun versteht es sich aber weiter von selbst, daß Leib und Seele sich im Menschenwesen nicht so zu einander verhalten, wie die substantialen Theile eines quantitativen Continuums, oder wie die verschiedenen Glieder eines leiblichen Organismus: denn der hier vorausgesetzte quantitative Contact widerstreitet der geistigen Natur der Seele[1]). Leib und Seele können daher nur dadurch Eine complete Substanz bilden, daß die geistige Seele das immanente Wesens- und Lebensprincip, die *forma substantialis*, d. h. eben Seele ihres Leibes ist.

Man könnte hierauf einwenden, nach der Lehre des Glaubens gebe es noch eine andere substantiale Verbindung zweier completer und in ihrer Verbindung unvermischt und unversehrt bleibender Substanzen, nämlich die rein hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. In solcher rein hypostatischen Weise könnten daher auch Leib und Seele im Menschen verbunden sein; ja der Güntherianismus behauptet, sie seien wirklich so verbunden.

Hierauf ist zu antworten:

a. Was zunächst den Namen betrifft, so wird allerdings die hypostatische Union mit voller Wahrheit im Gegensatze zu der von den Nestorianern behaupteten accidentalen und moralischen Einheit, eine substantiale oder physische genannt, weil die Persönlichkeit eine substantiale Seinsweise ist und in Christus die menschliche Natur in der Person des Logos subsistirt. Keineswegs aber wird die hypostatische Union im Sinne der Wesenseinheit eine substantiale genannt[2]).

---

permixtis vel permutatis, sed imperfectis; sicut ex anima et corpore fit homo, et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. *S. Th.* 3, q. 2, a. 1.

1) Hierüber sagt Thomas *S. c. g.* l. 2, c. 56: Similiter autem patet, quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est; sunt enim tangentia quorum ultima sunt simul, vel puncta vel lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus (sc. quantitativi) substantia intellectualis corpori uniri potest. Ex hoc autem relinquitur, quod neque continuatione, neque compositione aut colligatione ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit; omnia enim haec sine contactu fieri non possunt.

2) Wenn daher das Athanasianische Glaubensbekenntniß sagt: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, so bezieht sich dieser Vergleich auf die Einheit der Person, nicht auf die Einheit der Natur. Vgl. oben S. 110, Note 3 und die Incarnationslehre.

b. Eine rein hypostatische Vereinigung zweier completer Substanzen ist aber nur in dem übernatürlichen Geheimnisse des Gottmenschen möglich und wirklich. In der natürlichen creatürlichen Ordnung ist eine jede complete Substanz auch eine Hypostase[1]). Weil Leib und Seele die Eine complete Menschennatur bilden, deßhalb constituiren sie auch die Eine menschliche Hypostase oder Person. Durch die Vereinigung von Leib und Seele wird daher in jedem Menschen eine doppelte Einheit, die der Natur oder Substanz und die der Person oder des Suppositums constituirt[2]).

c. Aber wenn man selbst die Möglichkeit zugeben wollte, daß ein erschaffenes Suppositum eine andere complete Natur in seine Persönlichkeit aufnehmen könne, so steht es dennoch durch Vernunft und Glauben fest, daß die Vereinigung des Leibes und der Seele im Menschen keine rein hypostatische ist, indem beide keineswegs nur die Eine menschliche Person, sondern auch die Eine menschliche Natur constituiren, wie dieses gerade durch das Incarnationsdogma in das hellste Licht gestellt wird: denn nach diesem Dogma sind in Christus zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in der Person des Logos vereinigt, die menschliche Natur aber besteht aus dem Leib und der ihn beseelenden vernünftigen Seele[3]).

d. Dem Güntherianismus speciell gegenüber ist zu bemerken, daß sein Persönlichkeitsbegriff keineswegs der richtige ist[4]) und daß, wie wir unten noch sehen werden, seine Lehre von der hypostatischen Einheit des lebendigen Leibes und der Geistseele weder eine wahre Einheit der menschlichen Natur, noch eine wahre Einheit der menschlichen Persönlichkeit statuirt.

Fassen wir nun die aus der Beseelung des Leibes durch die vernünftige Seele entspringende substantiale Einheit der Menschennatur näher in's Auge. Sie beruht, wie wir wissen, auf den zwei Grundbestimmungen: 1. Daß Leib und Seele incomplete Substanzen sind und daß sie in ihrer Verbindung die Eine vollständige

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 246, I.

2) Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. *S. Th.* 3, q. 2, a. 1, ad 2.

3) Vgl. oben §. 295, III.

4) Vgl. Bd. 4, §. 246; insbes. S. 550, Note 2. (2. Aufl. S. 539, Note 1.)

oder complete Natur des Menschen constituiren; 2. daß diese Vereinigung dadurch bewirkt ist, daß die vernünftige Seele die substantiale Form des Leibes ist.

V. Es kommt also hier zunächst darauf an, den richtigen Begriff der completen und incompleten Substanz festzustellen und zu zeigen, daß und wie diese Begriffe auf das Menschenwesen und seine beiden Bestandtheile Anwendung leiden. Was seiner Wesenheit nach nicht als Accidenz in einem Andern als seinem Subjecte, sondern in sich selbst bestehen[1]), daher auch selbst Träger von Accidentien sein kann[2]), wird Substanz genannt.

Substanzen, welche nur in Vereinigung mit anderen bestehen, oder wenigstens nur in dieser Verbindung ihre specifische Eigenthümlichkeit vollkommen verwirklichen und bethätigen können, sind incomplete Substanzen. Complet sind dagegen jene Substanzen, welche der Verbindung mit einer anderen Substanz nicht bedürfen, um zu bestehen und ihre ganze natürliche specifische Eigenthümlichkeit zu verwirklichen und zu bethätigen.

Solche complete Substanzen sind die reinen Geister, welche zu ihrem Bestande und zur specifischen Vollkommenheit ihrer Natur und ihres Wirkens einer Ergänzung durch eine andere Substanz, insbesondere eines Leibes, weder bedürfen, noch einer solchen Ergänzung fähig sind[3]).

Bezüglich der incompleten Substanzen ist vor allem der bereits angedeutete wesentliche Unterschied[4]) zwischen jenen incompleten Substanzen zu beachten, welche sowohl ratione *substantialitatis*, als auch ratione *speciei*, und denjenigen, welche nur ratione *speciei*

---

1) Si substantiae possit haberi definitio, non obstante quod est genus generalissimum, erit definitio, quod substantia est res, cujus quidditati debetur esse non in aliquo. *Thomas*, QQ. disp. De potent. q. 7, a. 3.

2) Daß letzteres nur von den Creaturen, nicht von Gott, der absoluten Substanz, gilt und nicht das Wesentliche am Substanzbegriff ist, wissen wir. S. Bd. 3, §. 162, II, insbes. S. 361, Note 4 (2. Aufl. S. 345, Note 2.).

3) Distinguendum enim est duplex substantia spiritualis. Una est omnino completa et absoluta in propria essentia et ratione subsistendi, et haec non potest esse forma corporis, nec cum alia substantia ad unam completam essentiam substantialem componendam uniri; quia quod in genere substantiae completum est, non potest amplius compleri. Alia vero potest esse substantia spiritualis incompleta in genere substantiae, et non omnino absoluta transcendentaliter, sed includens in se transcendentalem habitudinem ad corpus; quia in hoc nulla cogitari potest repugnantia, et talis actus spiritualis potest esse vere corporis forma. *Suarez*, De anim. l. 1, c. 12, nr. 17.

4) Vgl. *Zigliara*, Summa philos. Vol. I. Ontolog. l. 3, c. 1, a. 2.

incomplet, ratione *substantialitatis* aber complet sind. In ersterem vollsten Sinne incomplet sind jene Substanzen, die für sich allein gar nicht bestehen können. In diesem vollsten Sinne incomplet ist die Materie, welche, wie wir wissen[1]), ohne eine substantiale Form, wodurch sie ein bestimmter Körper ist, nicht wirklich sein kann. In gleichem vollen Sinne incomplet sind aber auch die s. g. materialen Formen, nämlich die Formen der vernunftlosen Wesen, welche nicht losgetrennt, sondern nur in Verbindung mit der Materie wirklich sein und wirken können.

Die Seele des Menschen dagegen ist nur ratione *speciei* incomplet, ratione *substantialitatis* aber complet: denn sie kann auch losgetrennt vom Leibe bestehen und die rein geistigen Acte des Erkennens und Wollens setzen, weil sie, wie wir im folgenden Paragraphen näher sehen werden, deren einziges subjectives Princip ist, während der Leib nur objectiv insofern dabei mitwirkt, als die Seele in ihrem dermaligen Zustande durch die Sinne ihres eigenthümlichen Erkenntnißobjectes sich bemächtigt[2]). Wenn somit die Menschenseele auch ohne den Leib bestehen und thätig sein kann, so vermag sie dagegen ohne den Leib nicht in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit zu sein und zu wirken. Daher ist sie losgetrennt vom Leibe ratione *speciei* unvollständig und bedarf des Leibes zu ihrer Vervollständigung, nicht um vernünftiger Geist, sondern um Mensch zu sein.

Hiernach ist klar, daß und in welchem Sinne Leib und Seele incomplete Substanzen sind, und nur in ihrer Zusammensetzung die Eine menschliche Natur und Person oder die complete Substanz des Menschen bilden[3]), aber auch welch' wesentlicher Unterschied in

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 269, IV.

2) Intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium, a quo egreditur operatio. Non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti. Nam phantasmata, quae sunt objecta intellectus, sine corporali organo esse non possunt. *S. Thom., De anima*, a. 1, ad 11.

3) Die Eintheilung der Substanzen in complete und incomplete, und der letzteren in solche, welche nur ratione *speciei*, und in solche, welche auch ratione *substantialitatis* incomplet sind, ist nicht mit anderen davon verschiedenen, wenn auch theilweise damit zusammenhängenden Eintheilungen der Substanz zu verwechseln, nämlich einestheils mit der Eintheilung in einfache und zusammengesetzte, anderntheils mit der Eintheilung in körperliche oder materiale und immateriale oder geistige Substanzen. Die completen Substanzen sind theils einfache, wie die Engel, theils zusammengesetzte, wie Menschen und Thiere und alle körperlichen Wesen. Eine jede körperliche Substanz ist aus Form und Materie zusammengesetzt und deßhalb materiell; keineswegs aber sind alle einfachen Substanzen geistige oder im engeren

dieser Beziehung zwischen dem Leibe und der Seele besteht. Die Seele kann losgetrennt vom Leibe bestehen, während der Leib nur durch die Seele und in Verbindung mit ihr menschlicher Leib und lebendiger Organismus, ja nach der thomistischen[1]) und wohl auch richtigeren Meinung Körper ist. Das hat darin seinen Grund, daß die geistige Seele den Grund ihres Seins in sich selbst trägt und als substantiale Form dem Körper das Sein mittheilt[2]).

Sinne immaterielle Substanzen. Geistig und im engeren Sinne immateriell sind nur jene einfachen Substanzen, welche unabhängig, wenigstens ratione *substantialitatis* für sich bestehen können, wie die Engel und Menschenseelen; während die Thierseelen und die übrigen substantialen Formen deßhalb, weil sie nur in der Materie sein und wirken können, materiell genannt werden, während sie, weil sie weder Materie, noch aus Form und Materie zusammengesetzt und mithin keine Körper, sondern einfach sind, im weiteren Sinne als etwas Immaterielles oder Uebermaterielles bezeichnet werden können. Dagegen können sie nicht, wie die wenigstens ratione substantialitatis completen Substanzen, als geistige oder immaterielle Substanzen im engsten und eigentlichen Sinne bezeichnet werden. Hieraus ist klar, daß die Begriffe Einfachheit und Geistigkeit keineswegs einander decken. Vgl. *Zigliara* l. c. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, in welchem Sinne die Materie und substantiale Form als Substanz, und in welchem sie nicht als Substanz bezeichnet werden können. Insofern sie nicht Accidentien, sondern die constitutiven Factoren einer completen Substanz sind, werden sie mit Recht als incomplete Substanzen bezeichnet; insofern sie aber nicht für sich, sondern nur in der Verbindung mit einander oder in dem Compositum bestehen können, sind sie nicht sowohl Substanzen, als constituirende Principien einer (completen) Substanz zu nennen. Materia et forma sunt in genere substantiae ut principia ejus, non autem ut species. *S. Thomas* In 2, D. 3, q. 1, 1, ad 1. — Vgl. *S. Thom.* Opusc. 48, tr. 2 de praedicam. c. 2. unten S. 152, Note 4.

1) Ueber die scotistische und moderne Lehre von der forma corporeitatis vgl. oben S. 121, Note 1 und unten S. 189 ff.

2) Quaecunque enim ita se habent ad invicem, quod una est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae, potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis enim invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est, esse aliquam materiam sine forma; non tamen impossibile est, esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod forma dependentiam ad materiam; sed si inveniantur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes; non enim forma secundum totum suum genus materia indiget, ut dictum est; et hujusmodi formae sunt intelligentiae; et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. *S. Thom. Opusc.* 30. *De ente et essentia.* Vgl. unten S. 156.

VI. Zum besseren Verständnisse des Gesagten wollen wir nun die peripathetisch-scholastische Lehre über Materie und Form etwas näher betrachten. Indem wir hiebei auf das bereits früher[1]) im Allgemeinen Gesagte verweisen, erinnern wir namentlich daran, daß diese Lehre bezüglich des Menschenwesens durch Offenbarung und Kirche bestätigt ist[2]), dadurch aber, sowie durch den Consens der angesehensten katholischen Lehrer[3]), jedenfalls bezüglich der lebendigen Organismen, wenigstens der animalischen[4]), eine überaus hohe Probabilität besitzt; aber auch bezüglich der anorganischen Wesen die gewichtigsten Gründe für sich, und keine entscheidenden gegen sich hat[5]). Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß die hier zu betrachtenden Wahrheiten metaphysischer Natur, daher von den zur Erklärung der Naturerscheinungen von der empirischen Naturwissenschaft aufgestellten Hypothesen und den naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Systemen unabhängig sind[6]).

---

1) Vgl. Bd. 5, S. 261, Note 2.

2) Vgl. oben §. 295, IV & V.

3) Vgl. Bd. 5, §. 269, IV; insbes. S. 270, Note 1 u. 2.

4) Vgl. Bd. 5, S. 266, Note 1.

5) Vgl. Bd. 5, S. 262, Note 2 und oben S. 131, Note 3 u. 4.

6) Vgl. Bd. 5, S. 263, Note 1. Eine richtige Auffassung der, allen Menschen zu allen Zeiten evidenten Erfahrungsthatsachen und ein auf die unwandelbaren Vernunftprincipien gegründetes richtiges Denken genügt, um, wie Gottes Wesen und Dasein, so auch das Wesen des Menschen und der creatürlichen Dinge philosophisch zu erkennen und zu beweisen. Wohl kann die Erweiterung unserer empirischen Kenntnisse, also der Fortschritt der empirischen Wissenschaften, das Material vermehren, aus welchem die denkende Vernunft ihre Erkenntnisse und Beweise schöpft; allein das Wesen dieser Erkenntnisse und ihre vernünftige Gewißheit ist davon unabhängig. Wenn daher auch die naturwissenschaftlichen Meinungen der Alten unvollkommen und zum Theil unrichtig waren, so konnte dennoch, wie ihre allgemeine Metaphysik, so auch ihre philosophische Cosmologie und Anthropologie bei richtigem Denken wahr und richtig sein; wie umgekehrt die ausgedehnteste empirische Wissenschaft nicht hinderte, daß Viele in die größten philosophischen Irrthümer fielen. Hiemit widerlegt sich der Einwand, die Anthropologie und Naturphilosophie der Alten könne schon deßhalb nicht richtig sein, weil denselben die nothwendigen naturwissenschaftlichen Vorkenntnisse gefehlt und sie in dieser Beziehung von unrichtigen Voraussetzungen ausgegangen seien. Gewiß haben sich die irrigen naturwissenschaftlichen Vorstellungen der Alten auch in ihrer philosophischen Cosmologie und Anthropologie geltend gemacht; allein das betrifft nur einzelne, das streng philosophische Gebiet überschreitende physikalische Meinungen, nicht aber die philosophischen Grundwahrheiten. Wir können daher die Meinung der Alten von dem wesentlichen Unterschied der sublunaren Körper und der Himmelskörper, von den vier Elementen und den vier Grundqualitäten des Trockenen und Nassen, Warmen und Kalten, aus deren binären

In je mannigfaltigerem Sinne die Worte Form und Materie, zumal in der neueren Zeit, gebraucht werden, um so nothwendiger ist es, den von der Kirche adoptirten Sinn dieser Ausdrücke genau festzustellen.

Wenn die alte christliche Philosophie, an die höchsten und reinsten Erkenntnisse der griechischen Philosophie anschließend, Form und Materie als die innerlichen oder constitutiven Principien (principia intrinseca, constitutiva[1]) aller natürlichen Wesen dieser sichtbaren Welt, zu denen auch der Mensch gehört, bezeichnet, so versteht sie unter Materie die materia *prima* und unter forma die forma *substantialis*, im Unterschiede von der materia *secunda* und der forma *accidentalis*[2]). Daher wird auch die forma sub-

---

Combinationen die Elemente bestünden, von der Verwandlung der Elemente in einander als das betrachten, was sie sind, als grundlose naturwissenschaftliche Hypothesen, deren Schicksal vielleicht auch nicht wenige Aufstellungen der neuesten Naturwissenschaft in naher Zukunft theilen werden; dabei können wir aber die einfachen Principien über Form und Materie für ebenso wahr und unwandelbar halten, wie die mathematischen Grundwahrheiten des alten Euklid, und der Ueberzeugung sein, „daß diese Philosophie der Alten durch die fortschreitenden Naturerkenntnisse immer mehr und mehr als die einzig richtige und haltbare bestätigt wird, daß sie allein im Stande ist, allen Anforderungen des denkenden Geistes gerecht zu werden, allen scheinbaren Widerspruch zu beseitigen." Pesch, Welträthsel, B. 1, S. 6. Das ganze Buch ist ein gründlicher und allseitiger Beweis dieser Behauptung.

1) Als Seinsprincipien werden Materie und Form mit Recht als Ursachen, aber als innere Ursachen der Dinge, als causa materialis und formalis bezeichnet, im Gegensatz zu den äußeren Ursachen, der causa efficiens und finalis resp. exemplaris.

2) Forma substantialis ist jene forma, welche der ersten Materie das substantiale Sein verleiht; forma accidentalis dagegen nennt man jene forma, welche einer bereits durch eine forma substantialis constituirten Materie, also einer completen Substanz, nur ein accidentales Sein mittheilt. Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter. Ipsa enim est per quam res est hoc ipsum, quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter; sed esse secundum quid, puta esse magnum, vel coloratum, vel quid tale. Si qua ergo forma est, quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. *S. Thom.* De anima q. 1, a. 9. Forma substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei, quod jam est hoc aliquid et facit ipsum esse quale, vel quantum, vel qualiter se habens. *S. Thom. Compend.* theol. 90. (opusc. 3.) Hiernach ist klar, daß die Materie der Physiker nicht die materia prima der Philosophen, sondern materia secunda ist, körperliche Masse, complete körperliche

stantialis einfach und vorzugsweise *forma*, und die materia prima einfach und vorzugsweise *materia* genannt.

So gewiß es nämlich verschiedene körperliche Substanzen und substantiale Veränderungen gibt, und wir in jedem sichtbaren Wesen die allen Körpern gemeinsame dimensive Quantität von den Qualitäten, die ihm als diesem Naturwesen eigen sind, unterscheiden müssen, ebenso gewiß muß die Vernunft in jedem körperlichen Wesen ein doppeltes Grundelement oder Princip denken[1]), durch deren Vereinigung das innerste Wesen desselben constituirt ist[2]): die erste Materie, welche das Substrat aller substantialen Veränderungen und das Princip der quantitativen Ausdehnung und aller in ihr radicirenden körperlichen Eigenschaften ist, und die substantiale Form, welche die an sich bestimmungslose und zu allem Körperlichen bestimmbare Materie zu einem bestimmten körperlichen Wesen macht.

Aus diesem Begriffe der Materie und Form ergibt sich von selbst, in welchem Sinne die Materie als das schlechthin Bestimmungslose[3]), als Nicht-seiendes, aber Alles-sein-könnendes[4]), und insofern als zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte

---

Substanz, seien es concrete Körper, wie die von den Chemikern angenommenen Atome, sei es das Abstractum von Körper oder körperlicher Masse. Die materia prima ist mit der Form constitutives Princip des Körpers, nicht aber ein Körper; das ist nur das *Compositum* aus Materie und Form, die complete körperliche Substanz. Das gilt auch, wie wir gesehen haben, von dem Chaos oder der s. g. formlosen Materie am Anfang der Schöpfung; auch sie war geformt, complete körperliche Substanz, materia secunda. S. Bd. 5, S. 228, Note 1. Vgl. daselbst S. 263, Note 1.

1) Vgl. Bd. 5, S. 264, Note 1.

2) Gerade deßhalb werden Form und Materie principia constitutiva oder intrinseca der Naturdinge genannt. Wir haben hier selbstverständlich die bereits constituirten Körper oder die principia constitutiva *entis geniti* oder die principia *in facto esse* im Auge: denn wie wir wissen, gehört zu den principia generationis rerum naturalium, also des ens in fieri oder in statu generationis außer der materia und forma noch die Privation, da die Materie eine neue Form nur dadurch annehmen kann, daß sie ihrer früheren Form beraubt wird. Vgl. Bd. 5, S. 264, Note 1. *Goudin*, Philosophia juxta inconcuss. D. Thomae dogm. tom. 2. Physica, pars 1, art. 3, §. 3.

3) Materia non est quid, neque quale, neque aliquid eorum per quae ens determinatur. *Aristot.* Metaph. 7, 3.

4) Daher wird sie potentia substantialis genannt, ex qua fieri potest quaevis substantia naturalis. *Goudin* l. c. art. 2.

Stehendes[1]), in ihrem Verhältnisse zur Form aber als bloße Potenz[2]), die Form aber als Act, Entelechie[3]), substantialer Act[4]) bezeichnet wird, wodurch die Materie ein wirkliches Ding ist[5]).

Insofern die Materie ohne Form nicht existirt und nicht existiren kann[6]), ist sie ein Nichtseiendes; allein deßhalb keineswegs schlechthin Nichts: denn sie ist eine reale Potenz, aus welcher durch die Form ein bestimmtes körperliches Wesen werden kann, und ohne sie ist kein Körper möglich[7]). Es ist demnach die Materie und ihr

---

1) Ens in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu. Quae igitur naturaliter fiunt, non fiunt simpliciter ex non ente, sed ex ente in potentia, non autem ex ente in actu. *S. Thom. Phys.* I, lect. 9. Insofern ist die Materie als reine Potentialität der höchste Gegensatz zu Gott dem reinen Act, aber insofern auch sie nicht reines Nichts, sondern etwas ist, hat sie noch eine Aehnlichkeit mit dem Absolutseienden, aber sie ist unter allem möglichen Creatürlichen das Niedrigste, wie der reine angelische Geist unter allem Creatürlichen das Höchste ist. Tu eras, sagt der heil. Augustinus, et aliud nihil, unde fecisti coelum et terram, duo quaedam: unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior tu esses, alterum quo inferius nihil esset. *Augustin.* Confess. l. 12, c. 7 i. f.

2) Corporalium materia est potentia pura. *S. Thom.* Opusc. 15, c. 7.

3) Ἐστὶ δὲ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια. *Aristot.* De anima t. 2. c. 1, 3.

4) Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma. *S. Thom.* De anima q. 1, a. 12.

5) Materia per formam est ens actu, cum de se sit potentia tantum. *S. Thom.* Metaph. 7, lect. 2.

6) Materia non potest existere sine forma; quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus ejus. Unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere, quod non per aliquam generis differentiam ad speciem determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur: quod quidem non fit nisi per formam. *S. Thom. De potent.* q. 4, a. 1. c. Daß in der Naturordnung die Materie ohne Form nicht existiren kann, darin sind alle einig. Dagegen hielten Scotus und auch Suarez solches durch Gottes Allmacht für möglich, während die Thomisten, wohl mit Recht, auch dieses in Abrede stellen, da es im Begriffe der Materie liegt, an sich nicht in actu zu sein und das innerlich Unmögliche und Widersprechende nicht Gegenstand der Allmacht ist. Dicere igitur, materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu. *S. Th.* 1, q. 66, a. 1. Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est, materiam esse sine forma. *S. Thom. Quodlib.* 3, a. 1.

7) Treffend sagt Kleutgen: „Betrachten wir den Stoff nicht abstract, sondern wie er im Körper ist. Er ist in ihm ein Wirkliches, aber er ist es in

Unterschied von der Form keineswegs etwas nur Gedachtes, sondern etwas Reales; die Materie ist eben ein constitutives Princip eines jeden körperlichen Wesens. Wenn nun andererseits von der substantialen Form gesagt wird, daß durch sie die Materie zu einem wirklichen und specifisch eigenthümlichen[1]) körperlichen Wesen wird, oder daß die Form der Materie Wesen und Sein mittheile[2]) und diese es von ihr empfange[3]); so wird dadurch selbstverständlich die Form nicht als die äußere und bewirkende (causa efficiens), sondern als die innere und formale Ursache (causa formalis) bezeichnet, wie ihrerseits auch die Materie innere materiale Ursache (causa materialis) ist. Das heißt also nichts Anderes, als daß Form und Materie einander gegenseitig bedingen und bedürfen, um in ihrer Vereinigung ein körperliches Wesen zu constituiren, m. a. W. daß beide, wie wir oben es ausdrückten, incomplete Substanzen sind, welche zusammen eine complete Substanz bilden[4]). In dieser Beziehung kann man daher auch sagen, daß Materie und Form sich gegenseitig wie innere Ursachen zu einander verhalten, indem eben die Materie dadurch causa materialis der Form ist, daß sie dieselbe als deren Subject in sich aufnimmt und trägt[5]), die Form aber da-

---

Vereinigung mit der Form, und dieses Wirkliche ist der Körper selbst: denn der Körper ist nichts anderes, als der durch Form bestimmte Stoff. So ist also der Stoff im Körper etwas, das zum Körper dieser Art bestimmt ist, aber zum Körper anderer Art bestimmt werden kann. Obgleich er nun insoweit an sich bestimmungslos ist, so hat er doch diese Bestimmtheit, daß er nur zu einem körperlichen Wesen bestimmt, und durchaus nicht anders, als auf die dem Körper eigene Weise da sein kann." Philos. d. Vorz. Bd. 2, Abhandl. 7, nr. 676 (1. Aufl. S. 247.).

1) Res autem diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. *S. c. g.* l. 3, c. 97.

2) Forma est, quod dat esse. *Opusc.* 31. Daher: Forma est essendi principium. *S. Th.* 1, q. 76, a. 2, c.

3) Materia per formam est ens actu. *S. Thom.* Metaph. 7, 2.

4) Sciendum est, quod substantia (nämlich die zusammengesetzte oder körperliche Substanz) dividitur in materiam, formam et compositum. Materia non dicitur proprie esse per se, cum non habeat esse nisi per formam. Similiter etiam forma non dicitur esse per se, cum solum habeat esse in materia. Compositum autem proprie dicitur esse per se, et dico compositum scilicet integratum ex suis partibus, licet non partes integrales sint compositae, non tamen dicuntur esse per se. *S. Thom.* Opusc. 48, tr. 2 de praedic. c. 2.

5) Diese Ausdrücke werden bekanntlich auch von dem Verhältnisse zwischen Substanz und Accidenz gebraucht, indem man sagt, daß die Substanzen Subject

durch causa formalis ist, daß sie die Materie als dieses bestimmte Wesen verwirklicht [1]).

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß im Begriffe der forma substantialis wesentlich ein doppeltes Moment enthalten ist: daß sie einestheils mit der Materie unmittelbar zu Einem Sein, dem Sein des Compositums, verbunden ist, und daß sie anderntheils der Materie ihr substantiales und specifisches Sein mittheilt. Dadurch ist auch klar, daß und wie sich die causa *formalis* von der causa *efficiens* unterscheidet. Die causa efficiens theilt dem Wesen, das sie verursacht, das substantiale und specifische Sein mit, nicht aber als inneres constitutives Seinsprincip oder als forma, sondern als bewirkende Ursache [2]). Sowie es der causa formalis wesentlich ist, mit der materia Ein completes Sein zu bilden, so ist es der forma efficiens wesentlich, von dem durch sie Verursachten im Sein verschieden zu sein. So ist Gott in absoluter Weise die bewirkende schöpferische Ursache der Dinge nach Materie und Form. So sind innerhalb der Naturordnung die Naturkräfte der Körper causae secundae anderer körperlicher Substanzen, durch Zerstörung alter Formen und Eduction neuer (materieller) Formen aus der Materie.

Einen schlimmeren Irrthum von verderblicheren Consequenzen kann es daher nicht geben, als die Identificirung der causa efficiens und der causa formalis, indem man entweder, wie die Pantheisten thun, Gott, die absolute causa efficiens aller Dinge, zu deren

---

oder Träger der Accidenzien seien und dieselben in sich aufnehmen. Selbstverständlich haben die Worte hier einen anderen, wenn auch verwandten Sinn, als wenn sie von der materia prima und der forma substantialis gebraucht werden. In hoc consistit ratio accidentis, quod sit in subjecto, ita tamen quod per subjectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum, secundum quem modum forma substantialis non est in subjecto, sed in materia. *S. Thom. De spir. creat.* q. un. a. 3.

1) In causis contingit, quod idem est causa et causatum secundum diversum genus causae . . . Secundum genus causae materialis materia est causa formae quasi sustentans ipsam, et forma est causa materiae faciens eam esse actu secundum genus causae formalis. *S. Thom. In 4 Dist. 17, q. 1, a. 4, solut. 1.*

2) Ad hoc enim, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem non dico effectivum, sed formale quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse, quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans. *S. c. g.* l. 2, c. 68.

causa formalis macht[1]); oder indem man umgekehrt jede immanente Form in den materiellen Dingen leugnet und deren Gestaltung nicht immanenten Seins- und Lebensprincipien in der Materie, sondern lediglich der Einwirkung einer äußeren causa efficiens auf die Materie zuschreibt, mag man nun diese Ursächlichkeit lediglich in Gott, oder mit den Materialisten in die gegenseitige Einwirkung materieller Atome, oder in was sonst verlegen[2]).

VII. Aus dem Bisherigen ergibt sich

1. daß der Unterschied zwischen Materie und Form auch mit dem Unterschiede zwischen Wesen und Dasein, Möglichkeit und Wirklichkeit nicht verwechselt werden darf. Wir nennen die Materie im Verhältniß zur Form Potenz, weil sie an sich formlos und aller Formen empfänglich ist[3]). Die Form dagegen nennen wir im Verhältniß zur Materie Seins-, Wesens-Princip und Act, weil sie die Materie zu einem bestimmten des Daseins fähigen Wesen macht; nicht aber in dem Sinne, als ob die Materie das mögliche Wesen wäre, welches durch die Form zum wirklichen Dasein gebracht würde. Weder die Materie, noch die Form allein, sondern das Compositum aus Materie und Form ist die Wesenheit des Körpers; von der Wesenheit aber ist in allen creatürlichen Dingen das Dasein real verschieden. Der Unterschied zwischen Wesen und Dasein, zwischen Potenz und Act gilt demnach für alles Erschaffene. Nur in Gott ist Wesen und Dasein identisch; er allein ist purer Act. Daher ist auch in den reinen Geistern Wesen und Dasein, Potenz und Act real verschieden[4]); keineswegs aber findet sich in ihnen der Unterschied

---

1) Wenn Gott, insbesondere der Logos, bisweilen forma der Creaturen genannt wird, z. B. *Augustin.* de Verb. Dom. serm. 33, 2, so ist hier das Wort forma im Sinne von Urbild (exemplar) genommen. Daher antwortet Thomas auf die aus der angeführten Stelle Augustin's hergenommene Objection einfach: Verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi. *S. Th.* 1, q. 3, a. 8, ad 2.

2) Vgl. XII.

3) Der Begriff Potenz ist also viel weiter, als der Begriff Materie. Jedoch wird der Ausdruck Materie auch in einem weiteren Sinne für alles Potentiale und Form für alles ein Potentiales irgend wie Actualisirende gebraucht. So wird namentlich auch die materia secunda Materie und auch jede accidentale Form forma genannt. Sicut omne quod est in potentia, dici potest materia, ita omne, quod habet aliquid esse, quodcunque esse sit illud sive substantiale sive accidentale, potest dici forma. *S. Thom. Opusc. 31, de princ. nat.*, init. alin. 3.

4) Vgl. Bd. 5, §. 284, II, 3; insbesondere S. 597, Note 3.

zwischen Materie und substantialer[1]) Form, welcher nur in den körperlichen Wesen sich findet und finden kann[2]).

2. Insofern Form und Materie relative Begriffe sind, wäre eigentlich der Name Form auf reine Geister nicht anwendbar; allein da die Form Seinsprincip ist, so steht nichts im Wege, auch auf die

1) Accidentale Formen sind auch in ihnen möglich.

2) Darüber gibt der heil. Thomas S. c. g. l. 2, c. 54 (Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse) folgende sehr lehrreiche Erklärung: Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu. Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiae. Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est. Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse; deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde, in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse*, vel ex *quod est* et *quo est*. In substantiis autem compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam potest dici ex *quod est* et *esse*, vel ex *quod est* et *quo est*. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici; quaecumque vero sunt propria materiae et formae, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. Vgl. auch *De veritate* q. 3, a. 2, ad 4, abgedruckt Bd. 5, S. 115, Note 6.

reinen Geister diesen Namen anzuwenden. Demgemäß unterscheidet man, wie bereits angedeutet[1]), die substantialen Formen

a. in solche, welche nur in der Materie bestehen können und daher ihrem ganzen Sein nach von derselben abhängig sind. Es sind dieses die substantialen Formen aller vernunftlosen Naturwesen, welche man deßhalb im Gegensatze zu den formae subsistentes formae *inhaerentes* oder auch, im Gegensatz zu den geistigen Formen, *materiales* nennt; letzteres nicht in dem Sinne, als ob sie Materie wären, sie sind ja Formen, und als solche etwas Immaterielles und Einfaches, sondern weil sie, einzig zur Information der Materie bestimmt und befähigt, zu ihrem Bestande der Materie bedürfen — und

b. in solche, welche ohne die Materie und außer der Materie bestehen können, und welche man daher formae *subsistentes*, im Gegensatze zu den inhaerentes, und im Gegensatz zu den materialen Formen im vorgenannten Sinne, immateriale oder geistige Formen nennt. Diese subsistenten Formen sind aber doppelter Art:

α. Solche subsistente Formen, welche von der Materie in jeder Beziehung, d. h. nicht nur quoad perfectionem sui esse, sondern auch quoad perfectionem suae speciei unabhängig und zu einer substantialen[2]) Vereinigung mit der Materie weder bestimmt, noch fähig sind, nämlich die Engel, und welche deßhalb formae *non informantes* genannt werden, im Gegensatz zu den *informantes*, wozu sowohl die Formen der vernunftlosen Wesen, als die Menschenseelen gehören.

β. Die Menschenseelen sind sowohl formae *subsistentes*, weil sie ohne die Materie und getrennt von ihr existiren können, als auch formae *informantes*, weil sie zur Information der Materie bestimmt und befähigt sind. Sie sind demnach von der Materie nicht quoad esse oder quoad subsistentiam, sondern nur quoad perfectionem speciei abhängig. Weil sie für sich bestehen können, sind sie Substanzen und, wie wir oben[3]) sahen, complet *quoad subsistentiam*, aber incomplet *quoad perfectionem speciei*; während sowohl die Materie, als die materialen Formen in jeder Beziehung

---

1) Vgl. oben sub V.

2) Eine accidentale Verbindung reiner Geister mit der Materie ist, wie wir in der Engellehre Bd. 5, §. 284, II. sahen, möglich. Man hat die in solcher rein accidentalen Beziehung zur Materie stehenden Geister als formae *assistentes* bezeichnet. In diesem Sinne bezeichnen jene Theorien, welche, wie z. B. der Platonismus und der Occasionalismus, nur eine accidentale Verbindung zwischen Leib und Seele annehmen, fälschlicher Weise die Menschenseelen als formae assistentes. Vgl. *Zigliara*, Psychologia lib. 2. cap. 1, art. 2 (14).

3) Sub V, S. 145 ff.

incomplet sind. Die Seelen sind also insofern den Engeln ähnlich, als sie subsistente Formen und quoad subsistentiam complete Substanzen sind, den materialen Formen aber sind sie insofern ähnlich, als sie, gleich diesen, bestimmt und befähigt sind, die Materie zu informiren, also formae informantes und quoad perfectionem speciei incomplete Substanzen sind.

Es ist demnach dieselbe geistige Substanz, welche als solche selbstständig und auch vom Leibe getrennt bestehen und vermöge ihrer geistigen Potenzen der Vernunft und des Willens, sei es in, sei es außer dem Leibe, in der diesem ihrem Zustande entsprechenden Weise erkennend und wollend sich bethätigen kann, und welche als substantiale Form des Leibes Princip der vegetativen und animalischen Fähigkeiten und Thätigkeiten ist.

Hiemit ist auch klar, daß die intellectuale Seele, wie dieses auch die Kirche ausgesprochen hat[1]), ihrer Substanz oder Wesenheit nach Seins- und Lebensprincip des Leibes ist, also selbstverständlich nicht etwa durch ihre geistigen Potenzen[2]) und Thätigkeiten[3]). Wenn mitunter gesagt wird, der Intellect sei Form des Leibes[4]), so versteht man unter Intellect das Wesen der vernünftigen Seele, nicht ihre intellectualen Potenzen und Thätigkeiten des Erkennens und Wollens. Daß beides, sowohl geistige Substanz, als Form des Leibes zu sein, der Menschenseele kraft ihrer Erschaffung wesentlich, und nicht blos accidental eigen ist[5]), bedarf kaum wiederholter Erwähnung. Dagegen wollen wir die Einheit der *forma substantialis* oder der Seele im Menschen und die daraus sich ergebende substantiale Einheit des Menschenwesens noch etwas näher in's Auge fassen, indem dadurch sowohl alles Bisherige, als das Folgende in helleres Licht tritt.

---

1) Vgl. namentlich die Entscheidungen Clemens' V. und des Concils von Vienne (oben S. 124, Note 1) und Leo's X. und des *Lateranense V* (oben S. 126, Note 3).

2) Intellectus non dicitur actus partis alicujus corporis, in quantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma. *De spirit. creat.* a. 2, ad 13.

3) Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem. *De anima.* q. un. a. 9, ad 11.

4) Intellectus, qui est intellectualis operationis principium, est humani corporis forma. *S. Th.* 1, q. 76, a. 1.

5) Anima secundum essentiam suam est forma corporalis, et non secundum aliquid additum. Tamen inquantum attingitur a corpore est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus vel spiritualis substantia. *De spirit. creat.* a. 2, ad 4.

VIII. Die Einheit des aus Leib und Seele bestehenden Menschenwesens ist eine durch den übernatürlichen Glauben[1]), das natürliche Bewußtsein[2]) und die Erfahrungswissenschaft[3]) gewisse Thatsache. Diese Einheit des Menschenwesens schließt aber die Einheit der substantialen Form ein: denn mit diesem Namen bezeichnet man eben jenes innere Seins- und Thätigkeitsprincip, welches ein Ding zu dem macht, was es ist, ihm also seine specifische Wesenheit und damit seine ontologische Einheit verleiht. Die forma substantialis des Menschen kann aber nur die vernünftige Seele sein: denn das specifische Wesen des Menschen, wodurch er sich von allen anderen Naturwesen unterscheidet, ist die Vernünftigkeit. Daher ist nothwendig die vernünftige Seele, welche das Princip des vernünftigen Denkens ist, die forma substantialis des Menschen[4]), daher auch Princip seines animalischen und vegetativen Lebens. Wenn man daher im Menschen von der vernünftigen Seele die animalische, und von dieser die vegetative unterscheidet, so wird durch diese rein begriffliche Unterscheidung kein realer Unterschied verschiedener substantialer Formen oder Lebensprincipien behauptet, sondern nur ausgedrückt, daß die wesenhaft und numerisch Eine vernünftige Seele in ihrer substantialen Verbindung mit der von ihr beseelten Materie auch das Princip der sensitiven und vegetativen Thätigkeiten und die substantiale Form des menschlichen Leibes ist[5]).

Wenn man daher die substantiale Einheit und specifische Wesenheit des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Lebewesens, eines animal rationale und mithin die vernünftige Seele als substantiale Form des Menschenleibes festhält, so ist es unmöglich, weil vernunftwidrig, im Menschen außer der vernünftigen eine von ihr real verschiedene animalische und vegetative Seele, überhaupt irgend eine andere forma substantialis anzunehmen[6]).

In keiner aus Form und Materie zusammengesetzten completen Substanz kann es nämlich mehr als Eine forma substantialis geben: denn durch sie wird ja die Materie zu dieser bestimmten Substanz gemacht; daher können alle Formen, welche zu einer bereits durch

---

1) Vgl. oben §. 295. — 2) Vgl. oben §. 296, I. — 3) Vgl. oben §. 296, II.

4) Differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis. *S. Th.* 1, q. 76, a. 1.

5) Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3.

6) Si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis . . . impossibile est, quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine. *S. Th.* 1, q. 76, a. 4.

eine substantiale Form constituirten completen Substanz hinzukommen, nicht substantiale, sondern nur accidentale Formen sein[1]). So viele substantiale Formen, so viele substantiale für sich bestehende Wesen oder so viele complete Substanzen sind auch. Verschiedene complete Substanzen können zwar in einer äußeren Relation zu einander stehen, sie können einander über- und untergeordnet sein und können auf einander von Außen als causae efficientes einwirken: nimmermehr aber können sie, so lange sie bestehen, eine substantiale Einheit bilden, weil eine substantiale Form eine durch eine andere substantiale Form bereits constituirte Substanz nicht informiren kann, ohne daß zuvor diese Substanz ihrer bisherigen Form beraubt wird: denn jede substantiale Generation hat die Corruption der bisherigen Form zu ihrer Voraussetzung[2]). Wenden wir dieses auf den Menschen an, so ist klar, daß, wenn derselbe als animalisches Wesen durch eine von der vernünftigen Seele verschiedene die Materie informirende substantiale animalische resp. vegetative Form constituirt wäre, daraus ein Dilemma sich ergäbe, dessen beiden Glieder gleich falsch und verwerflich sind. Entweder wäre dann das, was man vernünftige Seele nennt, eine accidentale Form des durch die animale Form constituirten animalischen Wesens[3]), und es wäre somit der Mensch substantial ein Thier, das nur accidental vernünftig wäre. Oder aber es wären das durch die animalische Seele und die Materie constituirte lebendige Wesen und die vernünftige Seele zwei verschiedene complete Substanzen, zwei substantial verschiedene Wesen, von denen das eine ein Thier, das andere ein reiner Geist wäre und daher auch nicht in Wahrheit, sondern nur höchst mißbräuchlich Seele genannt werden könnte[4]).

---

1) Vgl. oben S. 149, Note 2.

2) Vgl. oben S. 150, Note 2.

3) Dasselbe gälte selbstverständlich auch bezüglich der sensitiven Seele, wenn ihr eine substantiale vegetative Form voranginge. Quaelibet enim forma substantialis facit ens completum in genere substantiae, facit enim ens actu, et hoc aliquid; quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter advenit. Quum igitur anima nutritiva sit forma substantialis (vivum enim substantialiter de homine praedicatur et de animali), sequetur, quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva; et sic neque animal neque homo simpliciter significabit unum, neque aliquod genus, neque species in praedicamento substantiae. *S. c. g.* l. 2, c. 58.

4) Wirklich bezeichnen die Güntherianer ihre s. g. Geistseele fast ausschließlich mit dem Namen Geist (Pneuma), und ihre Leibesseele mit dem Namen Seele (Psyche).

Die erstere Annahme, daß der Mensch substantial ein Thier und nur accidental vernünftig sei, ist eine materialistische Absurdität: denn ein rein materielles, thierisches Wesen kann keine geistigen Accidentien haben, und umgekehrt können geistige Eigenschaften und Thätigkeiten nur einer geistigen Substanz eigen sein[1]). Die andere Annahme aber hebt die substantiale Einheit des Menschenwesens und folglich auch des menschlichen Wirkens[2]) auf und statuirt einen substantialen Dualismus resp., wenn man auch neben der animalischen Seele noch eine von ihr verschiedene Pflanzenseele annähme, eine substantiale Trichotomie[3]), wie dieses nach der begründeten Annahme der competentesten Autoritäten im Alterthum Plato und in ihrer Weise nicht wenige neuere Philosophen thaten[4]). Das steht aber mit der unzweifelhaft durch Glauben und Vernunft gewissen Thatsache der substantialen Einheit des Menschenwesens und des menschlichen Wirkens in unversöhnlichem Widerspruche. Denn wie man auch nach dieser Theorie das Verhältniß zwischen dem vernünftigen Geiste und dem animalischen Wesen, dessen er sich als Werkzeug bedient und das er bewegt, denken mag, nimmermehr wird dadurch ein einheitliches Wesen constituirt, wie der Mensch seiner Idee und der Wirklichkeit nach ist; vielmehr ist und bleibt nach dieser Lehre der vernünftige Mensch, wie der Engel, ein reiner Geist, der animalische Mensch ein

---

1) Vgl. den folgenden Paragraphen.

2) Anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum, quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti, et non tantum animae. Die daran sich schließende ethische Folgerung zeigt sofort die eminente Wichtigkeit dieser Wahrheit: Et quia operanti debetur operis merces, oportet, quod ipse homo, compositus ex corpore et anima, operis sui mercedem accipiat: *In IV* 43, q. 1, a. 1. Vgl. S. c. g. l. 2, c. 57, oben S. 141, Note 2.

3) Si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur, quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria: est enim tres animae vel saltem duae. Si hoc autem intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente: quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam. *S. c. g.* l. 2, c. 58.

4) S. unten S. 200.

vernunftloses Wesen, ein Thier, mit dem der geistige Mensch nur accidental verbunden ist[1]). Daher kann nach dieser Theorie weder von dem vernünftigen Menschen die Sinnlichkeit, noch von dem animalischen die Vernünftigkeit in Wahrheit prädicirt werden, wie doch der allgemein menschliche und durchaus wahre Sprachgebrauch fordert[2]). Dann träte auch durch die Verbindung der geistigen Seele mit dem von der animalischen Seele belebten Leibe keine wahre Generation, und durch deren Lostrennung keine wahre Corruption, kein wahrer Tod ein[3]); höchstens könnte, wie z. B. der Güntherianismus lehrt,

---

1) Plato, ut refert Aristoteles l. 1 de Anima text. 90, posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro . . . Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur, quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. (Vgl. oben S. 141, Note 2.) Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse . . . quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animae plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una . . . Si igitur homo ab alia forma haberet, quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma, quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia, quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur, quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem in 3 Metaph. text. 20, quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3.

2) Si . . . alia forma sit, a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo: sequetur, quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod ibi sit praedicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum; quia animal per se de homine praedicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse, per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur. *S. Th.* 1, q. 76. a. 3.

3) Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animae esset ens actu, sequeretur, quod anima non daret esse simpliciter et per consequens, quod non esset forma substantialis et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid, quae sunt manifeste falsa. *S. Th.* 1, q. 76, a. 4.

die Verbindung der Geistseele mit dem animalischen Wesen und deren Trennung von ihm nur äußerlich und accidental an die Generation und die Corruption des animalischen Wesens geknüpft sein.

Wenn im Menschen verschiedene Seelen wären, so müßte man fragen, welches denn das sie vereinigende Band sei. Etwa der Leib? Aber wie kann der Leib die verschiedenen Seelen einigen, da er selbst nur durch die Seele zusammengehalten wird, daher auch nach der Lostrennung von ihr sofort sich auflöst[1])? Und wenn die animalische resp. die vegetative[2]) Seele Form des Leibes ist, wie ist dann die geistige Seele mit ihm vereinigt? So muß man um so mehr fragen, da die Anhänger der Lehre von einer von der vernünftigen Seele verschiedenen Leibesseele eine solche hauptsächlich deßhalb annehmen, weil sie, freilich mit Unrecht[3]), es für unmöglich halten, daß eine geistige Substanz Lebensprincip des Leibes sei. Wenn aber die Geistseele vom Leib getrennt ist, wie kann dann der Leib das Band zwischen ihr und der animalischen resp. vegetativen Seele sein? Oder soll man annehmen, daß die Verbindung zwischen dem Geiste einerseits, und der animalischen oder vegetativen Seele und dem von dieser beseelten Leibe andererseits durch eine andere Seele vermittelt sei? Allein abgesehen davon, daß für die Existenz einer solchen Seele nicht der mindeste Anhaltspunkt sich findet, kehren hier in erhöhetem Maße alle Gründe wieder, welche die Unmöglichkeit einer Mehrheit von Seelen im Menschen beweisen. Entweder ist diese Seele allein die wahre substantiale Form, und dann fallen von selbst alle anderen Seelen hinweg; oder wenn der menschliche Leib bereits durch eine andere

---

1) Propter hoc, sagt Thomas in unmittelbarem Anschlusse an die oben S. 161, Note 1 angeführten Worte, contra ponentes diversas animas in corpore inquirit (Aristoteles), quid contineat illas, id est quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3. Demselben Argumente fügt Thomas *S. c. g.* l. 2, c. 58 bei: Cujus signum est, quod decedente anima corpus dissolvitur.

2) Die neueren Anhänger eines von dem vernünftigen Geiste verschiedenen Lebensprincips, welche man mit dem Namen Vitalisten bezeichnet, im Gegensatz zu den Animisten, welche nur Eine Seele als Princip aller menschlichen Lebensthätigkeiten annehmen, unterscheiden sich in solche, welche nur eine vegetative Seele als Princip der vegetativen Thätigkeiten annehmen, die sensibelen Functionen aber der geistigen Seele zuschreiben, und in solche, welche auch die sinnlichen Functionen einer von der geistigen Seele verschiedenen, mit der vegetativen Seele aber identischen animalischen Seele beilegen. Vgl. hierüber *Zeph. Gonsalez*, Psychol. sect. 2, c. 2, art. 2, §. 1.

3) Vgl. unten X, 4 & 5. S. 182 ff.

Seele als substantialer Form beseelt ist, so könnte jene Seele, was immer sie sein mag, nur eine accidentale Form sein. Wenn man also leugnet, daß die geistige Seele die alleinige Form des menschlichen Leibes ist, so bleibt nur übrig, daß man die Einheit des Menschenwesens leugne und zugestehe, daß so viele verschiedene complete Substanzen als Seelen seien und daß dieselben nur in einer äußeren Verbindung mit einander stehen. Wenn man auch den von Thomas[1]) hier angewendeten Vergleich mit einem bloßen Aggregat zurückweisen wollte, so bliebe im besten Falle der Platonische Vergleich mit dem Verhältnisse des Steuermannes zum Schiffe oder des Reiters zu seinem Pferde, d. h. das Verhältniß einer äußeren Ueber- und Unterordnung übrig. Allein eine bloße Einheit der Ordnung ist keineswegs im Stande, jene Einheit des Menschenwesens, welche Glaube und natürliche Erfahrung constatiren, zu begründen[2]).

Ferner mag man zusehen, wie sich bei einer solchen Verschiedenheit der Seelen im Menschen, und der daraus sich ergebenden nur äußerlichen Verbindung verschiedener completer Substanzen zu einer nur accidentalen Einheit, jene innigste gegenseitige Einwirkung des Leibes und der Seele, sowie der geistigen, animalischen und vegetativen Thätigkeiten auf einander erklären läßt, deren wichtigste wir oben[3]), als eben so viele Beweise für die Einheit des Menschenwesens geltend gemacht haben. Wenn auch der Geist das natürliche Vermögen besitzt, die Materie zu bewegen[4]), so ist eine Einwirkung der Materie auf den Geist auf natürliche Weise[5]) unmöglich[6]). Da-

---

1) *De anima* a. 11, c.: Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Sortes esset animal et rationale, indigerent haec duo ad hoc, quod unirentur simpliciter, aliquo, quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum et simpliciter multa, et ita etiam non erit homo ens simpliciter: quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum.

2) Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum. *S. c. g.* l. 2, a. 58.

3) S. 136 sq. nr. II.

4) Vgl. Bd. 5, §. 288, III.

5) Vgl. Bd. 5, S. 794, Note 1.

6) Die erste Materie kann schon deßhalb auf den Geist nicht wirken, weil sie ohne die Form überhaupt nicht wirklich ist und nicht wirken kann. Aber auch ein durch eine Form constituirter Körper kann nicht auf den reinen Geist wirken,

gegen erklären sich alle vitalen und psychischen Thatsachen auf's Vollkommenste aus der Wahrheit, daß die vernünftige Seele die Wesens- und Lebensform des Leibes ist.

Weil nämlich die geistige Seele zugleich die substantiale Form des materiellen Leibes ist, und vermöge ihrer höheren Vollkommenheit alle Functionen der animalischen und vegetativen Seele und aller niederen Formen versieht, stehen sich im Menschen Seele und Leib nicht als zwei verschiedene complete Wesen gegenüber, die nur in einer äußeren Relation zu einander stehen und nur von Außen auf einander einwirken können, sondern sie sind zu Einem Wesen verbunden, dessen wesentliche Bestandtheile sie bilden[1]). Daraus folgt, daß nicht ein anderes Wesen, der Geist, denkt und will, und ein anderes, das Thier, sinnlich wahrnimmt, begehrt und sich bewegt, und ein anderes, die Pflanze, lebt, wächst, sich nährt; sondern daß ein und dasselbe Wesen, der Mensch, geistig, sinnlich und vegetativ lebt und thätig ist, indem dieselbe geistige und daher subsistente Seele mit ihren über die Materie erhabenen und von ihr unabhängigen geistigen Kräften denkt und will, als Lebensform des Leibes aber mit ihren sinnlichen Potenzen und leiblichen Organen sinnlich wahrnimmt, begehrt, sich bewegt, und mit ihren vegetativen Kräften und Organen die Lebensfunctionen des vegetativen Lebens in der von ihr zu einem lebendigen Menschenleibe gestaltenen Materie wirkt. So ist auch der menschliche Leib nicht, wie die anorganischen Wesen, ein todter, lediglich durch physikalische und chemische Kräfte und Gesetze beherrschter Körper, sondern durch und durch ein lebendiger, organischer und menschlicher Leib, und ist ihm das Leben nicht accidental, sondern substantial eigen[2]), und ist es dieselbe geistige Seele, welche ihn dazu macht und alle die Functionen erfüllt, die in anderen Körpern durch niedere Formen geleistet werden[3]). So ist im Menschen Geist

---

weil der Körper durch quantitative Berührung wirkt, solche aber nur bezüglich eines anderen Körpers, nicht aber bezüglich eines Geistes möglich ist; wohl aber kann der Geist auf die Materie und Materielles per contactum virtutis wirken. Daher wenden hier die Scholastiker den aristotelischen Satz an: Quaedam tanguntur et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. *QQ. disp.* De spir. creat. a. 2. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, Bd. 2, Abh. 8, nr. 813 sq. (S. 517. 1. Aufl.)

1) Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex duobus fit una substantia actu existens; corpus enim hominis non est actu existens, praesente anima et absente, sed anima facit ipsum esse actu. *S. c. g.* l. 2, c. 69. Das wurde bereits oben sub V (S. 145 ff.) näher erklärt, wo der Begriff der completen und incompleten Substanz dargelegt wurde.

2) Vivere enim est esse viventis. *S. c. g.* l. 2, c. 57 i. f.

3) Vgl. unten S. 173, Note 3.

und Materie zu Einem substantialen und lebendigen Sein vereinigt, und es ist dieselbe Seele Princip des die Materie überragenden geistigen, und Princip des in die Materie versenkten und von ihr bedingten sensitiven und vegetativen Lebens und körperlichen Seins[1]). Daher müssen wir uns auch hüten, wozu Phantasie und Mangel an klarem und scharfem Denken so leicht verführen, den menschlichen Leib als solchen ohne die Seele und getrennt von ihr uns vorzustellen. Nur im uneigentlichen Sinne wird der Leichnam menschlicher Leib genannt, weil er noch die äußere Gestalt desselben einige Zeit an sich trägt, während ihm das Wesen, weil die Wesens- und Lebensform desselben fehlt. Wenn daher die Seele als substantiale Form des organischen Leibes bezeichnet wird, so ist in dem Begriff des organischen Leibes die Seele als dessen Princip ein-, nicht aber ausgeschlossen[2]). Ohne die, alle Glieder des leiblichen Organismus gestaltende, zusammenhaltende und belebende Seele gibt es keinen Organismus, sondern nur eine Maschine oder aber den Leichnam eines organischen Wesens.

Aus dieser Einheit des Menschenwesens und diesem Verhältnisse der geistigen Seele zum materiellen Leibe erklärt sich allseitig der Wechselverkehr zwischen Leib und Seele und die Eigenthümlichkeit aller Lebensthätigkeiten im Menschen[3]).

---

1) Quia tam esse quam operari non est solum formae, neque solum materiae, sed conjuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim, quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima; quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis. *S. c. g.* l. 2, c. 57, i. f.

2) Damit widerlegt Thomas den aus der Aristotelischen Definition — anima est actus corporis physici potentia vitam habentis — gegen die Einzigkeit der substantialen Form im Menschen hergenommenen Einwand. Dicendum quod Aristoteles non dicit, animam esse actum corporis tantum, sed *actum corporis physici organici potentia vitam habentis*, et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est, quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod *anima est actus corporis* etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam. *S. Th.* 1, q. 76, a. 4, ad 1.

3) Treffend sagt darüber Morgott in seiner angeführten vorzüglichen Abhandlung Geist und Natur im Menschen: „Wie kein Doppelsein, findet sich

Weil nämlich die vernünftige Seele zugleich Wesens- und Lebensform des materiellen Leibes und als solche Thätigkeitsprincip seiner sinnlichen und vegetativen Functionen ist, so sehen wir klar ein, daß und wie diese vernünftige Seele selbst durch ihre leiblichen Organe die äußeren und inneren Sinneneindrücke empfindet und wahrnimmt, was dem puren Geist nicht möglich ist, da es ohne Sinnenorgane kein sinnliches Empfinden und ohne Materie keine Sinnenorgane geben kann[1]). Ebenso begreifen wir, daß und wie der geistige Wille das sinnliche Begehren und dieses jenen beeinflußt, da dieselbe Seele ihren verschiedenen Potenzen nach das Princip beider ist. Wir sehen auch ein, wie die geistigen, sinnlichen und vegetativen Thätigkeiten und Affectionen, weil alle in demselben Lebensgrunde der substantial Einen Seele wurzelnd, hemmend und fördernd auf einander wirken[2]).

---

auch keine Doppelthätigkeit im Menschen: eine Thätigkeit der Seele und eine des Leibes, ein Leben des Geistes und ein Leben der Natur." In welchem Sinne Morgott dieses meint, bedarf keiner Erklärung. Gewiß ist im Menschen eine Thätigkeit des Leibes und der Seele, ein Leben des Geistes und der Natur, aber nicht eines reinen Geistes und eines puren Leibes: es ist die Thätigkeit des Leibes eine Thätigkeit auch der Seele und das Leben des Leibes ein Leben der Seele, insofern die geistige Seele Lebensform des Leibes und seiner natürlichen Lebensthätigkeiten ist. „Hiernach," fährt Morgott weiter, „kann auch der thatsächliche Verkehr zwischen Leib und Seele nicht in dem Sinne gefaßt werden, als wirke der Leib aus und durch sich selbst auf die Seele, und umgekehrt die Seele für sich selbst auf den Leib; denn der Leib hat aus sich keine Thätigkeit ohne die Seele, und die Seele ist zwar Bewegerin des Leibes, aber nur dadurch, daß sie zugleich dessen substantiales Formprincip ist. Hiemit ist jede dualistische Auffassung ausgeschlossen: der Wechselverkehr beider Gegensatzglieder vollzieht sich nicht auf mechanische oder dynamische Weise durch Action und Reaction, wie zwischen zwei Körpern oder zwei für sich bestehenden Substanzen, sondern auf Grund der substantiellen Information des Leibes durch die Seele. Die Seele wirkt auf den Leib, indem sie dessen Glieder zu lebendigen, wirksamen Organen ihrer selbst macht; der Körper wirkt auf die Seele als Theil des Menschen, in Einheit mit der Seele, insofern er von ihr Leben und Wirkungsfähigkeit erhält; die höheren organlosen Kräfte wirken auf die niederen, organischen; die niederen auf die höheren, weil und insofern beide geeint sind in Einer geistigen Wesenheit. Es ist also nicht ein Verkehr zweier Wesen, sondern zweier zur realen Einheit verbundenen Bestandtheile Eines Wesens; ein Wechselspiel verschiedener Grundkräfte einer und derselben Substanz. Die Seele wirkt im Leibe durch die von ihr belebten leiblichen Organe, der Leib wirkt auf die Seele durch die mit ihm thätigen Potenzen." A. a. O. S. 53 u. 54.

1) S. oben S. 135, Note 1. S. 136, Note 2.

2) Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi vires superiores et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat: et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus

Alles dieses bleibt für jeden falschen Dualismus unerklärlich, und stehen, wie wir unten[1]) näher sehen werden, die zu diesem Behufe aufgestellten Theorien des Occasionalismus, der prästabilirten Harmonie, des physischen Einflusses, mit der Natur der Dinge und der gesunden Vernunft in Widerspruch. Wenn aber der materialistische und pantheistische Monismus den Gegensatz zwischen Geist und Materie dadurch vermitteln und die Einheit des Menschenwesens dadurch retten will, daß er, beide identificirend, entweder Leben und Denken als Product und Function der Materie, oder diese als ein Product oder als die andere Seite des Geistes darstellt, so ist dieses in gleicher Weise mit den Gesetzen des Denkens und mit den Thatsachen. der Erfahrung unverträglich[2]).

Durch unsere Wahrheit wird nicht nur der thatsächliche Wechselverkehr zwischen Seele und Leib erklärlich, sondern auch die specifische Eigenthümlichkeit des ganzen Menschenwesens und aller seiner Lebensthätigkeiten, sowie seine Stellung im Universum verständlich. Aus ihr erklärt sich, wie wir bereits andeuteten[3]), die Eigenthümlichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens. Weil die Seele forma corporis ist, kann sie selbst durch die Sinne ihres Leibes die Dinge sinnlich wahrnehmen, und weil sie vernünftiger Geist ist, kann sie aus ihren Sinnenbildern die übersinnlichen Ideen der Dinge abstrahiren und durch ihr Denken bis zur höchsten Wahrheit sich erheben, ohne aber je, in ihrer natürlichen irdischen Seinsweise, der Hilfe der Phantasmen entbehren zu können[4]).

---

secundum calorem, et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem; contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori ejus complexiones imitatur, secundum amentiam, vel docilitatem vel alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu: et ex intensa contemplatione retrahuntur, vel impediuntur vires animales a suis actibus; et ex converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur. *De verit.* q. 26, a. 10.

1) S. 196 ff.

2) Vgl. den folgenden Paragraphen und Bd. 3, §. 150.

3) Oben S. 136, II, 3.

4) Intellectus humanus medio modo se habet. Non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam, in materia qui-

Weil ferner die Seele mit ihrem vernünftigen und freien Willen als forma corporis zugleich Subject des sinnlichen

dem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. *S. Th.* 1, q. 85, a. 1. Vgl. oben S. 146, Note 2. Klar und bündig setzt Schneid die Wichtigkeit unserer Lehre für die gesammte Erkenntnißtheorie mit folgenden Worten auseinander: „Faßt man Leib und Seele im Menschen als zwei complete Substanzen auf, die nur auf einander wirken, so kann die Seele nur nach Art reiner Geister thätig sein. Das ihr proportionirte Erkenntnißobject wird das rein Intelligible sein. Das Körperliche kann für die Erkenntniß keinen Factor abgeben, weil auch die ganze Körperwelt, alles Singuläre und Concrete der Seele unzugänglich bleibt. Und darum finden wir, daß alle jene Philosophen, welche der Seele eine vom Leibe vollkommen unabhängige Thätigkeit zuschreiben, die Ideen entweder angeboren sein lassen, wie z. B. Cartesius, oder ein Schauen derselben in Gott annehmen, ähnlich wie Plato durch seine Ideenwelt die Erkenntniß ermöglichen wollte, oder sie durch die Thätigkeit der Seele aus sich erzeugen lassen, wie die Kant'sche Schule. Vereinigen sich dagegen Leib und Seele zu Einem Sein, so wird sich auch in der erkennenden Thätigkeit des Menschen dieser doppelte Charakter seiner sinnlich geistigen Natur manifestiren. Er wird nicht erkennen, wie ein reiner Geist, der sein Object in sich oder in Gott schaut, er wird aber auch nicht erkennen, wie ein rein sinnliches Wesen, das nur singuläre körperliche Dinge erfaßt, sondern seine Erkenntniß wird eine mittlere Stellung einnehmen. Und deßhalb lehrt der heil. Thomas, daß für das gegenwärtige Leben die Wesenheiten der materiellen Dinge das proportionirte Object unseres Intellectes bilden, die er sich durch Abstraction aus den Sinnenbildern erwirbt. Erst von der Erkenntniß der sinnlichen Dinge steigt er auf zur Erkenntniß des Uebersinnlichen. Wohl ist der höhere Erkenntnißact ein solcher, der sich ausschließlich durch die Seele vollzieht und durch kein körperliches Organ, aber die Seele erhält das Material für diese Thätigkeit nur durch die Sinne; die Sinne sind die Canäle, wodurch die Körperwelt ihr zugeführt wird; die Seele ist im Erkennen nothwendig an die Sinne gewiesen. Wie schon bemerkt, ist jedoch der Seele eine solche Erkenntnißweise nur eigen, weil sie Formalprincip des Leibes. Nur weil sie einen Körper lebendig und empfindend macht, ist es ihr möglich, mit der Körperwelt in Verbindung zu treten. Nur weil Alles, was am Leibe wirklich ist, in der Seele seinen Grund hat, so trifft Alles, was auf den Leib Einfluß übt, zugleich in irgend einer Weise die Seele und zieht sie in Mitleidenschaft. Deßhalb führen auch die Scholastiker ihre Erkenntnißtheorie auf diese anthropologische Lehre zurück. Sie finden im Erkennen des Menschen einen neuen Grund für ihre Lehre von der Seele als subsistantialer Form, denn nur wenn die Seele Form des Leibes ist, kann sie ihren Zweck erreichen, nämlich die Wahrheit erkennen. In der menschlichen Thätigkeit spiegelt sich nach dem Grundsatze: agere sequitur esse, das Sein des Menschen. Wie der Mensch die Einheit von Leib und

Begehrens ist, empfängt auch letzteres ethische Bedeutung und untersteht der sittlichen Ordnung[1]). Aus demselben Grunde ist der menschliche Leib, obwohl animalisch, mit seinem ganzen Wesen und Leben unvergleichlich über den Thierleib erhaben und nicht nur, den geistigen Potenzen der Seele entsprechend, der reichste und harmonischste Organismus[2]) und die Krone der sichtbaren Schöpfung, sondern, weil von der vernünftigen Seele nicht nur als Werkzeug bewegt, sondern innerlich beseelt und Theil des Menschenwesens[3]), von allen rein thierischen Wesen specifisch verschieden, nicht Thierleib, sondern Menschenleib.

Nur wenn die vernünftige Seele als Wesens- und Lebensform des Leibes und dadurch die substantiale Einheit des Menschenwesens festgehalten wird, ist der Mensch wahrhaft Mittelglied zwischen der Geister- und Körperwelt und nimmt jene zugleich erhabene und demüthige Stellung im Universum ein, welche wir bereits oben[4]) charakterisirt haben und welche der falsche Dualismus nur

---

Geist ist, so ist sein Denken und Wollen die Einheit von etwas Sinnlichem und Geistigem." Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft. 2. Aufl. S. 208.

1) Vgl. oben S. 137, II, 4 u. 5.

2) *S. Th.* 1, q. 76, a. 5 (Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur) antwortet Thomas auf den Einwand, „die Einfachheit und Vollkommenheit der Seele habe auch einen einfachen, nicht aus so vielen Bestandtheilen gemischten und so vielen Gliedern bestehenden Leib erheischt." Hoc (diese reiche und mannigfaltige Zusammensetzung und Gliederung) competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis, cui unitur. Et propter hoc videmus, quod major est diversitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis, et in his quam in plantis. *L. c.* ad 3. Treffend ist auch, was Thomas auf den Einwand sagt, daß die Thiere durch Organe und Instincte in manchen Beziehungen besser, als der Mensch, ausgestattet seien. Anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita; et ideo non potuerunt ei determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus, quae sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus. *L. c.* ad 4.

3) Vgl. die oben S. 160, Note 2 abgedruckte Stelle.

4) Oben §. 293, III.

scheinbar, nicht aber wahrhaft zu begründen vermag[1]), der Monismus aber fälscht und zerstört[2]).

Nur durch unsere Wahrheit wird auch das richtige Verhältniß des Leibes zur Seele gewahrt und die Verbindung beider gerechtfertigt. Denn wäre, wie der falsche Dualismus meint, die Vereinigung zwischen Leib und Seele nur eine accidentale und durch äußere Nöthigung, nicht aber durch das Wesen der Menschenseele selbst begründet, so wäre diese Verbindung der Seele nicht naturgemäß und ersprießlich[3]), und es würde der Leib der Seele nicht sowohl dienen, als sie gefangen halten; das wäre aber nicht als ursprüngliche Einrichtung Gottes, sondern nur als Strafe einer Schuld begreiflich, welches letztere wirklich viele Anhänger des falschen Dualismus annehmen[4]). Wollte man aber sagen, daß die Seele um des Leibes willen mit diesem verbunden sei, nämlich, um die materielle

---

1) Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, nr. 828 (S. 548. 1. Aufl.), wo gezeigt ist, daß insbesondere der Günther'sche Dualismus keineswegs, wie er es versucht, diese Mittelstellung des Menschen als „Vereinswesen von Geist und Natur" im wahren und eigentlichen Sinne zu begründen im Stande ist.

2) So wie der Monismus, der pantheistische wie der materialistische, mag er auch die Worte Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, Unendlich und Endlich im Munde führen, alle diese Begriffe fälscht und vernichtet, so fälscht und vernichtet er auch die wahren Begriffe von Seele und Leib, Geist und Materie, mag er noch so viel davon reden: denn so wenig eine gewisse Combination und Wirksamkeit der Materie in Wahrheit den Namen Seele oder Geist verdient, ebenso wenig sind Leib und Materie das, was wir unter diesen Namen denken und denken müssen, wenn sie nur, sei es eine Vorstellung, sei es ein Anderssein, sei es die andere Seite, wie Fechner meint (s. bei Morgott a. a. O. Note 131), des Geistes oder der Seele ist.

3) Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, nr. 828 & 829 (S. 548 ff. 1. Aufl.)

4) So in der vorchristlichen und zum Theil auch in der nachchristlichen Zeit der Platonismus und alle, welche den so weit verbreiteten Wahn einer Seelenwanderung annahmen. So die Irrlehren des Gnosticismus, Manichäismus, Origenismus. So auch in neuerer Zeit manche pseudomystische und theosophische Systeme. So auch die Schwärmersecte des Michael Bintras, eines Priesters der Diöcese Bayeux, welcher lehrte, die Seele des Menschen sei ein zur Strafe an den Leib gebundener gefallener Engel, Christus habe nur einen Theil der Menschennatur angenommen, Maria sei göttlicher Natur, eine Emation des heiligen Geistes u. s. w, welche Lehren von Gregor XVI. durch ein Breve vom 8. Nov. 1843 als „gottlose Erfindungen und Aberwitz" verworfen und von drei französischen Provincialconcilien 1847 verurtheilt wurden. Vgl. Hergenröther, K.-G., Bd. 2, S. 984 (1. Aufl.) und *Zigliara*, Psych. rational. cap. 2, art. 2, §. 1, sub f. „Vitalismus theologico-mysticus."

Natur zu ihrer höchsten Vollendung im substantialen Geistesleben zu führen, so ist zu antworten, daß nicht die Seele für den Leib, die Form für die Materie, sondern der Leib für die Seele, die Materie für die Form, das Niedere für das Höhere da ist. Damit verträgt sich vollkommen, daß der Leib durch die Seele, die Materie durch die Form, das Niedere durch das Höhere vollendet wird. Insofern alle Dinge von Gott auf ihre Vollendung hingeordnet sind, kann man auch sagen, daß die Materie nach der Form verlange, die niederen Formen den höheren zustreben. Solche Ausdrücke haben also mit jenen falschen und vernunftwidrigen Entwickelungstheorien nichts gemein, welche die Potenz aus sich selbst sich actualisiren lassen und von einem Willen und Verlangen des Unbewußten träumen.

Wenn wir dagegen anerkennen, daß die menschliche Seele ursprünglich vom Schöpfer zur Vereinigung mit dem Leibe bestimmt ist, so erkennen wir sofort, daß diese Vereinigung eine naturgemäße, im Wesen der Menschenseele begründete, daher der Seele ersprießliche, weil ihr zu ihrer naturgemäßen specifischen Vollendung, wenigstens in ihrem irdischen Dasein, dienliche ist.

Denn die menschliche Seele ist nach dem Willen des Schöpfers nicht, wie der Engel[1]), von vornherein durch anerschaffene intelligibele Species zur actuellen Anschauung der Wahrheit tüchtig gemacht und ist daher nicht in diesem Sinne intelligentia, sondern sie ist dazu bestimmt und tüchtig, in allmäliger Entwickelung durch sinnliche Wahrnehmung und Denkthätigkeit zu der ihr beschiedenen natürlichen Erkenntniß der Wesenheiten und Ursachen der Dinge und endlich ihrer absoluten Ursache zu gelangen. Dazu aber bedarf sie des Leibes, da sie nur durch die Sinne das Material für ihre intellectuelle Thätigkeit und Vollendung erlangen kann[2]). Und Entsprechendes gilt für die Bethätigung des menschlichen Willens, die Verwirklichung seiner Entschlüsse und die Erfüllung

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 286.

2) Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum, quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus visibilibus (al. divisibilibus) per viam sensus, ut Dionysius dicit c. 7 de div. nom. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit, quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. *S. Th.* 1, q. 76, a. 5.

der ethischen Aufgabe des Menschen [1]). Daß aber Gott nicht lediglich Engel mit der ihnen eigenthümlichen Vollkommenheit der Erkenntniß und des Willens, sondern auch geistige Wesen einer specifisch niedereren Art erschuf, die einer Ergänzung durch den Leib bedürfen, um ihre specifisch eigenthümliche Vollkommenheit und die ihrer Natur entsprechende intellectuelle und sittliche Vollendung zu finden, das begreifen wir aus jenen einfachen und großen Gedanken, wodurch uns die Mannigfaltigkeit und Einheit und die auf beiden beruhende relative Vollkommenheit des von der göttlichen Weisheit und Liebe erschaffenen Universums einleuchtet [2]). Diese Weisheit und Liebe wollte nämlich eine unermeßliche Stufenfolge erschaffener Wesen in's Dasein rufen, von der Gottähnlichkeit des höchsten Engels angefangen, so zu sagen bis zur Gränze des Nichts, welche durch die jedes eigenen Bestandes unfähige und schlechthin wandelbare Materie bezeichnet wird. Diesen verschiedenen Stufen geschöpflicher Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit entsprechen die verschiedenen Formen. Denn die Formen sind die göttlichen Ideen der Dinge, nicht insofern sie als urbildliche Gedanken in Gott und mit dem Wesen Gottes identisch, sondern insofern sie außer Gott als Abbilder dieser Urbilder schöpferisch verwirklicht sind. Die Idee und somit die Forma eines Dinges ist aber um so vollkommener, je mehr sie von der unendlichen Vollkommenheit des absoluten Urbildes aller Dinge in sich trägt, oder je gottähnlicher sie ist. Obwohl daher selbst noch in der Materie, weil irgend welches Sein, irgend welche Spur des göttlichen Urbildes sich findet [3]), so besteht doch das Wesen der höheren oder niederen wirklichen Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit der Geschöpfe in der höheren oder niederen Vollkommenheit der Formen [4]). Auf der höchsten

1) Vgl. oben sub II, 4 u. 5. — 2) Vgl. Bd. 5, §. 266, II.

3) Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse. *S. Th.* 1, q. 14, a. 11, ad 3. Cf. *De verit.* q. 3, a. 2, ad 1.

4) Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Quum enim forma sit, secundum quam res habet esse, res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est, quod forma nihil sit aliud, quam divina similitudo participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles (Phys. 1, text. com. 81), de forma loquens, dicit, quod „est divinum quoddam et appetibile“. Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, (tanto) perfectius est; unde in formis differentia esse non potest nisi per hoc, quod una perfectior exsistit quam alia; propter quod Aristoteles (Metaph. 8, text. comm. 10) diffinitiones, per quas naturae rerum et formae

Stufe stehen jene Formen, welche ohne jede Abhängigkeit von der Materie nicht nur subsistiren, sondern auch ihre ganze natürliche Vollkommenheit in sich selbst verwirklicht haben, die rein geistigen Naturen, die Engel. Auf der zweiten Stufe folgen dann die Menschenseelen, welche unabhängig von der Materie zwar subsistiren, allein ihre specifische und natürliche Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit nur in Verbindung mit der Materie als forma corporis erlangen können und sollen. Auf der untersten Stufe befinden sich endlich jene Formen, die eigenen Bestandes unfähig, nur in der Materie bestehen und wirken können.

Mit dieser Stufenfolge der erschaffenen Wesen sowie mit der Einheit des Universums hängt ein Doppeltes zusammen: einestheils daß die höchsten Wesen der niederen Ordnung die niedrigsten der höheren Ordnung berühren[1]), anderntheils, daß die höheren Formen, weil die Vollkommenheit, auch das Vermögen der niederen Formen in eminenter Weise in sich schließen. Daraus erklärt es sich, daß und wie die menschliche Seele zwischen den reinen Geistern und den rein animalischen Wesen das Mittelglied bildet[2]), und daß in dem menschlichen Organismus die vernünftige Seele animalische Functionen, und zwar in vollkommenerer Weise, als in den Thieren die Thierseele, sowie deßgleichen die vegetativen Functionen versieht[3]).

---

signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis; ut ex hoc detur intelligi, quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius (de div. nom. c. 7) ait, quod „divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum". *S. c. g.* l. 3, c. 97.

1) Hoc modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis . . . Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum. *S. c. g.* l. 2, c. 68.

2) Est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum. *De an.* a. 1, c. 1, q. 77, a. 2. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. *S. c. g.* l. 2, c. 68.

3) *S. Th.* 1, q. 76, a. 3 u. 4. S. oben S. 116, Note 2—4. Näher erklärt dieses Thomas mit den Worten: Forma enim est similitudo agentis

IX. Wenn wir die Wahrheit, daß die vernünftige Seele substantiale Form des Leibes ist, festhalten und richtig verstehen, so leuchtet auch sofort ein,

1. daß die Seele mit dem Leibe, beziehungsweise mit der Materie, welche eben durch die Seele informirt und Menschenleib ist, nicht durch irgend welche Mittelwesen oder auch durch irgend welche Eigenschaften und Zuständlichkeiten (dispositiones) des Leibes, sondern unmittelbar verbunden ist. Da nämlich der Leib durch die Seele sein ganzes substantiales Sein hat, alle Accidentien und alle accidentalen Verbindungen aber das substantiale Sein des Leibes voraussetzen: so kann weder von accidentalen Dispositionen des Leibes, welche dessen Verbindung mit der Seele, wenn auch nur der Sache, nicht der Zeit nach, vorhergingen und diese Verbindung vermittelten, und noch viel weniger von irgend einem körperlichen oder geistigen, von der Seele und dem Leibe verschiedenen Wesen die Rede sein, wodurch beide mit einander verbunden wären. Abgesehen davon, daß es nichts gibt, was mit der Materie ursprünglicher, näher und inniger verbunden wäre, als die sie informirende substantiale Form, beruht jede Vorstellung eines die Vereinigung von Leib und Seele vermittelnden Wesens [1]) oder auch nur einer diese Vereinigung vermittelnden accidentalen Eigenschaft oder Disposition auf der bewußten oder unbewußten Vorstellung, daß Seele und Leib complete Substanzen

---

in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur, quod, quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura continet, non composite, sed unite: sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia, quae inferiores faciunt per diversa et adhuc amplius: puta si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, et forma plantae dabit et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, et insuper sensibile esse; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse. De Spirit. creat. a. 3. Wie die größere Zahl die kleinere, eine mehrseitige eine minderseitige Figur einschließt, sagt Thomas nach Aristoteles, so schließt die höhere Form die Vollkommenheiten und Vermögen der niederen ein. Formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in 8 Metaph., vel etiam sicut figurae, ut de part. an. dicit philosophus in 2 de anima. Semper enim major numerus vel figura virtute in se continet minorem, sicut quinarius quaternarium, et pentagonus tetragonum, et similiter perfectior forma in se continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem, ut conferat corpori humano, quidquid confert sensitiva brutis, et similiter sensitiva facit in animalibus, quidquid nutritiva in plantis et adhuc amplius. *Quodlib.* q. 5, a. 5.

1) *S. Th.* 1, q. 76, a. 7, oben S. 118, Note 1 abgedruckt.

und nicht substantial zu Einem Sein, sondern nur accidental mit einander verbunden seien[1]).

Hiemit fallen alle jene verschiedenen alten und modernen Vorstellungen der falschen dualistischen Systeme, welche die Kluft zwischen Seele und Leib durch irgend etwas ausfüllen und den Verkehr zwischen beiden dadurch erklären möchten. Alles das ist nur möglich, wenn man den Begriff der substantialen Form und ihr Verhältniß zur Materie leugnet oder mißversteht und sich auf den Boden des falschen Dualismus stellt.

Hiebei geräth der Dualismus, welcher die Verbindung zwischen Leib und Seele durch irgend welches Zwischenglied vermitteln will, in die bedenklichsten und absurdesten Consequenzen. Was ist dieses Mittelglied und wozu gehört es? Ist es etwas Leibliches oder ein Theil des Leibes; oder ist es etwas Geistiges, ein Theil oder Ausfluß der geistigen Seele? Dann wäre, wenn Geistiges und Leibliches nicht, wie behauptet wird, sich unmittelbar verbinden können, wiederum ein Mittler zwischen jenem Theil des Leibes und der Seele, oder diesem Theil oder Ausfluß der Seele und dem Leibe nothwendig, und so in infinitum[2]). Dasselbe tritt aber auch ein, wenn man das Mittelwesen als ein vom Leib und der Seele verschiedenes substantiales Etwas betrachtet. Und was ist dieses Etwas? Es gibt kein Mittelding zwischen Geist und Materie. Wenn es aber ein solches gäbe, so müßte man wieder fragen, wie dasselbe mit dem Leibe, wie mit der Seele verbunden sei? Offenbar nur accidental, und dann hätte man statt zweier accidental mit einander verbundener Wesen, deren drei: Leib, Seele und das Mittelding. Alle diese Phantasiegebilde und Schwierigkeiten verschwinden, sowie man an der alten christlichen und natürlichen Wahrheit festhält.

Wenn wir aber bezüglich der substantialen Vereinigung Leibes und der Seele Unmittelbarkeit behaupten und jegliches Mittelglied leugnen, so bleibt dabei die Wahrheit bestehen, daß die Seele, sofern sie nicht nur substantiale Form, sondern auch Beweger[3]) des Leibes ist, wie sie selbst durch verschiedene Potenzen wirkt, so auch auf die verschiedenen leiblichen Organe in verschiedener Weise wirkt und das eine Organ durch das andere, die Glieder durch die Muskeln, die Muskeln durch die Nerven und diese durch irgend

1) *S. Th.* 1, q. 76, a. 6. S. oben S. 118, Note 2.

2) Vgl. oben S. 163, Note 1.

3) Anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse, administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem. *S. Th.* 1, q. 76, a. 6, ad 3.

welches feinere stoffliche Element, mag man es Nervenfluidum oder Nervengeist nennen, oder durch irgend welche andere materielle Kraft bewegt. Alle diese Organe und Kräfte gehören aber zum Leibe, der ganz und mit allen seinen Theilen und secundären Formen die vernünftige Seele zur substantialen Form hat[1]).

2. Hieraus ergibt sich die Wahrheit, daß die Seele als *forma substantialis* wesentlich ganz und ungetheilt im ganzen Leibe, wie in jedem Theile desselben ist; während sie ihren verschiedenen Potenzen nach in jenen Organen des Leibes ist, durch welche diese Potenzen wirken resp. leiden. Diese Wahrheit folgt mit vernünftiger Nothwendigkeit daraus, daß die Seele, wie dem ganzen Leibe, so auch jedem Theile desselben das substantiale Sein verleiht, selbst aber einfach und untheilbar ist[2]).

Damit fällt die viel bestrittene Frage nach dem Sitze der Seele und fallen die verschiedenen und sonderbaren Theorien hinweg, welche man darüber aufgestellt hat. Alle diese Meinungen beruhen auf einer doppelten falschen Vorstellung: vor Allem darauf, daß man die Seele mit dem als complete Substanz betrachteten Leibe nur accidental verbunden denkt; sodann darauf, daß man sich die

---

1) Dadurch erklärt Thomas das als Einwand gegen die Unmittelbarkeit der Verbindung von Leib und Seele benutzte Wort des heil. Augustinus Gen. ad litt., wo er, den physiologischen Anschauungen seiner Zeit gemäß, sagt: Anima per lucem, id est ignem et aërem, quae sunt similiora spiritui, corpus administrat, indem er die Information und die Bewegung oder Administration des Leibes durch die Seele unterscheidet. Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus: unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est, quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. *S. Th.* 1, q. 76, a. 7, ad 1. Vgl. auch oben S. 105, Note 4.

2) Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum, secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis, quod (sc. ut) est etiam forma singularum partium; si enim esset forma totius, et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quae est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis. *S. c. g.* l. 2, c. 72. Daß dem so sei, ergibt sich mit Evidenz daraus, daß nach der Trennung der Seele nicht nur der ganze Leib, sondern auch jeder Theil desselben, bis zum letzten von der Seele belebten Theilchen aufhört in Wahrheit dasselbe zu sein, was es vorher war. Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et totum et partes; unde ea abscedente, neque totum neque partes remanent ejusdem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi aequivoce. *S. c. g.* l. c. Vgl. auch *S. Th.* 1, q. 76, a. 8 oben S. 119, Note 1.

Seele gleich einem Körper als etwas Quantitatives und ihre Einfachheit wie einen an einer bestimmten Stelle des Raums befindlichen mathematischen Punkt vorstellt[1]).

Was aber von dem Wesen der Seele gilt, daß es als substantiale Form ganz dem ganzen Leib und ganz allen seinen Theilen gegenwärtig ist, gilt selbstverständlich nicht von den verschiedenen Kräften und Thätigkeiten der Seele, kraft deren sie ihren Leib zu seinen verschiedenen Lebensfunctionen bewegt[2]).

Obwohl nämlich die Seele einfach ist dem Wesen nach, so wurzeln in ihr doch verschiedene Kräfte und Lebensthätigkeiten, von denen die höheren, geistigen Potenzen des Verstandes und Willens ihre Functionen ohne leibliche Organe vollziehen, die niederen, animalischen und vegetativen Kräfte aber nur in Vereinigung mit dem Leibe und durch dessen Organe sich bethätigen können. Den verschiedenen Seelenkräften entsprechen also verschiedene leibliche Organe, die um so zahlreicher und mannigfaltiger sind, je mehr die menschliche Seele alle anderen Formen an Vollkommenheit übertrifft: denn je reicher die Fülle ihrer Kräfte und Thätigkeiten ist, um so reicher ist der menschliche Organismus entfaltet und um so mannigfaltiger sind die Organe, wodurch die verschiedenen Kräfte der menschlichen Seele sich bethätigen[3]). Während daher die Seele als substantiale Form ganz in jedem Theile des Leibes, wie im ganzen Leibe ist; ist sie als Bewegerin des leiblichen Or-

---

1) Hujus autem positionis causa fuit duplex falsa imaginatio. Una est, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor et non forma, sicut est nauta in navi. Alia est, quia imaginati sunt, simplicitatem animae esse ad modum puncti, ut sit aliquid indivisibile habens situm indivisibilem: et utrumque horum stultum est. *In 1, dist.* 8, q. 5, a. 3.

2) Anima unitur corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. *De verit.* q. 26, a. 2, c.

3) Non est autem inconveniens animam, quum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam. *S. c. g.* l. 2, c. 72 i. f.

ganismus in den verschiedenen Organen ihren verschiedenen Kräften nach, ganz aber im ganzen Organismus[1]).

X. Nach allem Bisherigen kann nicht geleugnet werden, daß die Lehre von der vernünftigen Seele als Wesensform des Leibes, wie sie auf die Thatsachen der Erfahrung und auf die ersten Denkprincipien sich gründet, so auch das Menschenwesen und alle psychologischen und physiologischen Erscheinungen einfach und natürlich zu erklären im Stande ist. Wir sind aber auch im Stande, alle dagegen erhobenen Einwände zu lösen und dadurch eine noch vollkommenere Einsicht in ihre Wahrheit zu gewinnen.

Heben wir nur die hauptsächlichsten dieser Einwände, die durchweg bereits von den Vätern und Scholastikern gelöst sind, hervor.

1. Man hat behauptet, die Lehre, daß die vernünftige Seele die einzige substantiale Form im Menschen sei, enthalte einen logischen Widerspruch gegen die allgemein anerkannte Definition des Menschen, als animal rationale: denn der Gattungsbegriff animal bezeichne ein von einer sensitiven Seele belebtes materielles Wesen; leugne man daher im Menschen die sensitive Seele, so zerstöre man an dem Begriffe Mensch die Gattung, animal, und lasse nur die differentia specifica, rationale, übrig. Die Lösung dieses Sophisma ist bereits oben[2]) gegeben. Der Mensch ist wahrhaft ein sensitives animalisches Wesen, aber er ist es nicht, wie das Thier, durch eine nur sensitive, sondern durch die vernünftige Seele, welche die Kraft der sensitiven und vegetativen Seele in sich trägt. Insofern gehört der Mensch zum Genus der animalischen Wesen, ist aber dadurch specifisch von den Thieren verschieden, daß seine Seele nicht nur sensitiv, sondern auch vernünftig und deßhalb über die nur animalische Seele des Thieres specifisch erhaben ist[3]).

---

1) Si consideretur anima, prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota. Si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias. *In 1, dist.* 8, q. 5, a. 3.

2) S. 165, Note 2.

3) Der heil. Thomas hat diesen Einwurf wiederholt auf's klarste formulirt und gelöst. Vgl. z. B. Compend. theol. c. 91 & 92. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3. Hier formulirt er obj. 4 den Einwurf also: Rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc, quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine, sed praesupponit eam sicut materiale suppositum. Er antwortet darauf: Non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus acci-

2. Um unsere Lehre zu bestreiten muß man also weiter gehen und die Wahrheit angreifen, daß die subsistente vernünftige Seele zugleich substantiale Form des Leibes sei. Man hat daher gesagt, dieses enthalte einen Widerspruch: denn forma subsistens und forma informans seien Gegensätze, die einander ausschlössen. Da nun die Seele als geistige Substanz durch und in sich selbst subsistire, der informirenden Form aber es wesentlich sei, in der Materie zu sein, so widerspreche es der Natur einer geistigen Substanz Form des Körpers zu sein[1]).

Das wäre richtig, wenn die menschliche Seele nicht nur eine subsistente, sondern auch, gleich den Engeln, eine complete Substanz wäre, und wenn es keine anderen Formen als rein geistige und rein materiale gäbe und geben könnte. Solches ist aber nicht der Fall. Es liegt kein innerer Widerspruch darin, und ist somit möglich, daß Gott geistige Substanzen erschuf, die zugleich zur Informirung eines materiellen Leibes befähigt und bestimmt, daher ihrer Subsistenz nach complet und unabhängig von der Materie und insofern formae *subsistentes*[2]) sind, zur Completirung ihrer specifischen Eigenthümlichkeit der Materie aber bedürfen und insofern formae *informantes*[3]) sind. Daß Gott aber wirklich solche Formen erschaffen

pere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur . . . anima intellectiva virtute continet id, quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare, quod pertinet ad virtutem sensitivae quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero, in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis. Es ist derselbe Einwand, wenn die Güntherianer sagten: Da der Mensch die Synthese aus Geist und Natur, die Natur aber nicht bloße Materie, sondern auch Leben sei, so müsse man nothwendig außer dem Geist eine die Materie belebende Naturseele annehmen. Die Antwort ist, daß die geistige Seele selbst die Materie beseelt und zur lebendigen Natur macht.

1) Thomas formulirt diesen Einwand also: Difficultas hujus quaestionis ex hoc accidit, quia spiritualis substantia est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, i. e. in materia, cujus est actus et perfectio; unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur, quod sit corporis forma. *De spirit. creat.* a. 2, c.

2) Habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. *De spir. creato* a. 2, ad 3.

3) Licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam. *De an.* a. 1, ad 4. Denn Nulla pars habet perfectionem naturae suae separata a toto; unde anima cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem naturae suae nisi in unione ad corpus. *De spir. cr.* 2, ad 5. Vgl. *S. Th.* 1, q. 90, a. 4. S. oben S. 32, Note 3.

hat, lehrt der Glaube, dafür ist der Mensch sich selbst Beweis, und das verbürgen alle jene Thatsachen, die wir oben[1]) betrachtet haben. Daß die Erschaffung solcher Wesen auch der Mannigfaltigkeit und Einheit des Universums und der Stufenfolge der Dinge entspricht, bedarf hier keines Nachweises mehr.

Es widerspricht daher keineswegs dem Wesen der Seele, als subsistenter geistiger Substanz, zugleich substantiale Form des Leibes zu sein, vielmehr ist solches in ihrem Wesen begründet: denn gerade darin liegt die specifische Eigenthümlichkeit der Menschenseele im Unterschiede von den Engeln[2]), welche Eigenthümlichkeit auch nach der Trennung der Seele vom Leibe fortbesteht, da die getrennte Seele ihre Bestimmung für ihren Leib bewahrt[3]).

3. Die Gründe, welche für eine Unmöglichkeit einer solchen substantialen Vereinigung der Seele mit dem Leibe vorgebracht werden, beruhen auf falschen Voraussetzungen und auf einem unrichtigen oder ungenügenden Verständnisse unserer Lehre.

Man sagt: Geist und Materie sind wesentlich verschieden; wie können sie Ein Sein, Eine Substanz bilden? Gewiß sind beide wesentlich verschieden, und kann der Geist niemals Materie und die Materie niemals Geist sein und werden; das hindert aber nicht, daß beide Theile constituirende Principien des Einen Compositums, der menschlichen Natur, sind und in dieser ihrer Zusammensetzung Eine complete Substanz bilden[4]). Nur wenn man die Einheit der Einfachheit mit der Einheit der Zusammensetzung verwechselt[5]), oder wenn man ohne jeden vernünftigen Grund und im Widerspruch mit allen Thatsachen behauptet, daß es nur complete, aber keine incompleten Substanzen gebe und geben könne, wäre dieser Einwand begründet.

---

1) Sub II & III.

2) Corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis; unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum, quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis, quam Angelus, qui corpori non unitur. *S. Th.* 1, q. 75, a. 7, ad 3.

3) Sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum: ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. *S. Th.* 1, q. 76, a 1, ad 6.

4) Vgl. oben S. 164, Note 1.

5) Vgl. oben sub IV, S. 140.

Allerdings ist die vernünftige Seele in einer Beziehung nothwendig complet, nämlich ihrer Subsistenz, keineswegs aber ihrer specifischen Vollkommenheit nach. Die Materie aber ist nicht nur quoad specificationem, sondern auch quoad substantialitatem incomplet, so daß sie für sich allein gar nicht, sondern nur in Verbindung mit einer Form subsistiren kann[1]). Hiebei waltet zwischen den geistigen und den materialen Formen der wesentliche Unterschied ob, daß letztere außer der Materie nicht sein und nicht wirken können, während die geistige Substanz der Menschenseele eine von der Materie unabhängige Subsistenz und Wirksamkeit besitzt[2]). Sie empfängt daher ihr substantiales Sein nicht erst in der Zusammensetzung mit der Materie, sondern theilt vielmehr ihr eigenes substantiales Sein der Materie mit und macht dadurch dieselbe ihrer Subsistenz theilhaftig. Während demnach die materiellen Formen, wie die Thierseelen, nur in Vereinigung mit der Materie und daher nur im Compositum subsistiren können, mithin nur im Ganzen Subsistenz haben, ist die menschliche Seele an sich subsistent. Daher empfängt sie nicht erst vom Compositum ihre Subsistenz, vielmehr ist die der Seele eigene Subsistenz auch die Subsistenz des Compositums und deren Grund[3]). Dadurch ist die Substantialität der Menschenseele gewahrt, jeder Schein und jede Gefahr einer materialistischen Auffassung unserer Lehre aber gänzlich ausgeschlossen. Hieraus erhellt zugleich, daß und wie die geistige Seele mit der Materie dasselbe Sein haben kann: es ist eben dieses Sein in einer ganz anderen Weise der Seele, in einer ganz anderen der Materie eigen, jener als eigenes Sein und

---

1) Vgl. oben sub V, S. 145.

2) Vgl. oben VII, 2.

3) Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse destructo corpore, non autem aliae formae. *S. Th.* 1, q. 76, a. 1, ad 5. Noch kürzer sagt er dasselbe *De anima* a. 1, ad 1 mit den Worten: Illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi. Und *De spir. creat.* a. 2, ad 3: Anima habet esse subsistens . . . et tamen ad hujus esse communicationem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. Wenn Thomas In 1, d. 8, q. 5, a. 2, ad 2, indem er dieselbe Wahrheit ausspricht, sagt, die Seele habe in sich ein vollkommenes Sein (esse perfectum), so versteht er dieses von der Vollkommenheit der Subsistenz, nicht von der specifischen Vollkommenheit als Mensch. Ueber die beßfallsige unbegründete Bemerkung des Scotus s. Morgott a. a. O. Note 132.

deßhalb als Seinsprincip, dieser als von der Seele empfangenes Sein [1]).

4. Allein wie vermag die geistige Seele der Materie ihr Sein mitzutheilen? Ist ja das Sein der Materie ein körperliches, das des Geistes ein geistiges. Wie kann der Geist in die Materie eingehen, ohne selbst materiell zu werden; wie kann umgekehrt die Materie zum Sein des Geistes erhoben werden, ohne ihr materielles Sein zu verlieren? Liegt darin nicht ein unlösbarer Widerspruch, wenn nicht eine materialistische oder spiritualistische Identificirung von Geist und Materie? — Nichts weniger als dieses, wenn man nur den richtigen Sinn unserer Lehre sich klar macht, und nicht jenen Wahn eines absoluten Widerspruches zwischen Geist und Körper festhält, von dem der falsche Dualismus ausgeht, und den der Monismus nur dadurch glaubt überwinden zu können, daß er den wahren Unterschied zwischen Geist und Körper, sei es zu Gunsten des Geistes, sei es zu Gunsten der Materie, aufhebt. Gehen wir auf das Einzelne etwas näher ein.

Vor Allem ist klar, daß ein absoluter Widerspruch zwischen Geist und Materie, wie der Parsismus und Manichäismus ihn annahm, nicht besteht. Beide sind ja von Gott erschaffen; beide haben, so weit sie ein Sein besitzen, irgend welche Aehnlichkeit mit der göttlichen Vollkommenheit; beide sind endlich für einander geschaffen, die Materie zum Dienste des Geistes, der Geist zur Vervollkommnung der Materie.

Wenn man nun fragt, wie die Seele dem Leib ihr Sein mittheilen könne, da doch der Leib materiell, die Seele geistig ist, so beruht schon die Stellung dieser Frage auf einer Begriffsverwechselung. Man verwechselt den Begriff der Materialität mit dem Begriff der Körperlichkeit, und zwar der lebendigen, organischen, der menschlichen Körperlichkeit. Nicht die Materialität mit den ihr eigenthümlichen Unvollkommenheiten der Potentialität, Gestaltlosigkeit, Wandelbarkeit, quantitativen Theilbarkeit, sondern gerade umgekehrt das, was einem Körper Vollkommen-

1) Potest autem objici, quod substantia intellectualis esse suum corporali materiae communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius esse. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita; est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet, substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana. *S. c. g.*]. 2, c. 68.

heiten verleiht, wodurch er ein bestimmtes körperliches und weiterhin ein lebendiges und sensitives Wesen ist, gerade diese übermateriellen Vollkommenheiten sind es, welche die substantiale Form und insbesondere die Menschenseele der Materie mittheilt. Wenn man also sagt, daß die Seele ihr Sein der Materie communicire, so geschieht es nicht in dem Sinne, als ob die Materie dadurch zur Materie würde, sondern vielmehr in dem Sinne, daß dadurch die Materie zu diesem bestimmten körperlichen Wesen wird[1]).

Daß aber die Form der Materie das Sein mittheile, ist schon bezüglich der materialen Formen insofern wahr, als die Materie nur durch die Form ein bestimmtes Wesen und der Existenz fähig wird; dagegen können die materialen Formen nur in der Materie entstehen, sein und wirken, insofern sind sie auch ihrerseits in ihrer

---

1) „Man muß, um solche Ausdrücke nicht mißzuverstehen," sagt Kleutgen, „vor Allem unter Körperlichkeit und Materialität wohl unterscheiden. Es wäre widersinnig, in der Seele den Grund zu suchen, weßhalb der Mensch ein materielles Wesen ist. Denn unter Materialität verstehen wir jene Unvollkommenheit, durch welche die Körper einen Gegensatz mit den geistigen Substanzen bilden. Aber nun gibt es doch in den Körpern auch Vollkommenheiten, durch welche sie mit den geistigen Wesen eine mehr oder minder große Aehnlichkeit haben, und die ersten dieser Vollkommenheiten sind die Substanzialität und die Körperlichkeit. Nur dies also liegt in jener Lehre der Scholastik, von der Seele rühre es her, daß der Leib keine unselbstständige, unbestimmte und ungeregelte Stoffmasse, sondern eine bestimmte körperliche Substanz sei. Werfen wir einen Blick auf die allgemeine Lehre von dem Stoffe und der Form zurück. Der Stoff ist nicht Körper, sondern wird es durch die Form: und überhaupt haben jene Unvollkommenheiten, die den körperlichen Wesen eigen sind, ihren Grund in dem Stoffe, während ihnen die Vollkommenheiten, deren sie fähig sind, durch die Formen verliehen werden. Das Sein der Körper bleibt ein unstätes und wandelbares, weil seine Grundlage der Stoff ist, die Selbstständigkeit und Bestimmtheit, die es dennoch haben kann, wird ihm durch die Form. Vom Stoffe wiederum rührt es her, daß der Körper im Raume nicht anders, als durch Vertheilung seines Wesens gegenwärtig ist; jene Einheit und Undurchdringlichkeit aber, durch welche er dennoch einen bestimmten Raumtheil einnimmt, hat er durch die Form. Wegen eben jener Ausdehnung im Raume ist die Wirksamkeit der Körper stets eine sehr beschränkte; die Form aber macht sie zu Principien der Thätigkeit, die von Stufe zu Stufe bis zum Wahrnehmen und Begehren sich steigert. Weil ihre Grundlage immer eine materielle bleibt, so ist diese Thätigkeit auch in der höchsten Steigerung vom Leben des Geistes wesentlich verschieden; aber durch fortschreitende, obgleich nie vollendete Ueberwindung der Materialität nähert sie sich demselben, soweit es möglich ist. — Demzufolge kann es mit der Natur einer geistigen Substanz nicht streiten, Form des Körpers zu sein, da dies nichts anders heißt, als dem Körper Grund jener Vollkommenheiten sein, durch die er mit dem Geiste Aehnlichkeit hat, ein wirkliches, selbstständiges, körperliches, lebendiges und empfindendes Wesen ist." Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, Abh. 8, nr. 836.

Existenz von der Materie abhängig. Letzteres ist bei der Menschenseele, da sie geistig ist und getrennt von der Materie subsistiren kann, nicht der Fall. Daher ist bei ihr in einem specifisch höheren Sinne, als von den materialen Formen, zu sagen, daß sie der Materie das Sein mittheilt und dieselbe an der Subsistenz, die ihr auch getrennt von der Materie eigen ist, theilnehmen läßt, wie dieses oben[1]) erklärt wurde.

Wenn aber die Menschenseele bezüglich ihrer Subsistenz und rein geistigen Thätigkeit von der Materie unabhängig ist, ist sie bezüglich der Bethätigung[2]) ihrer niederen animalischen und vegetativen Potenzen und in einer gewissen Beziehung, nämlich objectiv, auch in ihrer intellectiven Thätigkeit, den Sinnenempfindungen und Sinnenbildern, vom Leib und seinen Organen abhängig[3]). Daraus ist auch klar, daß das vegetative und animalisch sinnliche Leben im Menschen deßhalb, weil es die geistige Seele zum Princip hat und dadurch ihr eigen und zu ihrem Dienste erhoben ist, nicht aufhört, wahrhaft vegetativ und animalisch zu sein; wie auch umgekehrt das geistige Leben des Menschen, wenn es auch bezüglich der Gewinnung des ihm eigenthümlichen Erkenntnißobjectes von den Sinnen abhängt, nicht aufhört, wahrhaft geistig zu sein. Während daher die Seele als Lebensprincip des Leibes mit ihren Potenzen an den Leib und seine Organe gebunden ist, ragt sie mit ihren geistigen Kräften und Thätigkeiten des vernünftigen Denkens und Wollens über dieselben empor[4]). Daher ist die Seele dadurch, daß sie Lebensprincip des Leibes ist, keineswegs ganz von der Materie verschlungen und zu einer blos materialen Form degradirt, sondern sie bleibt auch in der Verbindung mit dem Leibe immateriell und bethätigt sich denkend und wollend als Geist[5]). Demgemäß ist auch die geistige Seele allein Subject der rein geistigen Thätigkeiten, während sie das Subject der sinnlichen und vegetativen Thätigkeiten nur in Verbindung mit dem Leibe ist[6]).

---

1) S. 181.

2) Denn die Potenz und Disposition dazu bleibt auch nach der Trennung vom Leibe, s. oben S. 180, Note 3.

3) S. oben S. 146, Note 2.

4) S. oben S. 157, Note 5.

5) Vgl. Kleutgen a. a. O. nr. 838 (1. Aufl. S. 567 ff.).

6) Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae, quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto. Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et similo est de omnibus aliis operationibus

Aus allem diesem ergibt sich der specifische Unterschied zwischen der Menschenseele und der Thier- resp. Pflanzenseele. Selbstverständlich aber besteht dieser Unterschied nicht darin, daß die Thierseele, nicht aber die Menschenseele, Wesensform des Leibes ist — denn das sind beide — sondern darin, daß die Thierseele nur forma corporis und daher ihrem ganzen Sein und Wirken nach an die Materie gebunden, die Menschenseele aber subsistenter Geist und in ihrem höheren Sein und Wirken unabhängig von der Materie ist[1]).

Daß aber die subsistente vernünftige Seele zugleich als Form des Leibes und in Vereinigung mit ihm Princip des sensitiven und vegetativen Lebens im Menschen ist, widerspricht der Natur der Dinge nicht, ist vielmehr der Analogie der uns bekannten Naturordnung und der vernünftigen und christlichen Idee des erschaffenen Universums vollkommen angemessen. Die materiellen Dinge sind nicht durch ihre Materie, die in allen dieselbe ist, sondern durch ihre verschiedenen mehr oder minder vollkommenen substantialen Formen von einander verschieden und einander über- und untergeordnet[2]). Je vollkommener die Formen sind, um so mehr erheben sie sich über die Materie und beherrschen dieselbe, wie sich dieses aus ihrer Wirksamkeit ergibt, woraus allein wir das Wesen der Formen, weil überhaupt der Dinge, zu erkennen vermögen. So sind die substantialen Formen der Pflanzen, weil Princip des vegetativen Lebens, über die substantialen Formen der anorganischen Körper, und sind die substantialen Formen der Thiere, weil Princip des sensitiven Lebens, über die der Pflanzen erhaben. So gewiß aber alle diese Naturwesen ein einheitliches Sein und Leben besitzen, ebenso gewiß muß die Vernunft auf ein einheitliches Seins- und Lebensprincip in denselben schließen; und so gewiß die höheren Wesen die Vollkommenheit der niederen in sich schließen, ebenso gewiß muß die Vernunft annehmen, daß die höheren Formen die Kraft der niederen in sich tragen, und daß daher namentlich die sensitive Seele des Thieres zugleich Princip seiner vegetativen Lebensthätigkeiten ist[3]).

Diesem allgemeinen Gesetze ist es im höchsten Grade entsprechend, daß die Menschenseele, die vollkommenste unter allen Formen, eines-

---

nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola. *S. Th.* 1, q. 77, a. 5.

1) *S. Th.* 1, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1. Vgl. unten §. 297.

2) Vgl. *S. c. g.* l. 3, c. 97, oben S. 172, Note 4. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3, oben S. 116, Note 4.

3) Vgl. die oben S. 173, Note 3 angeführten Stellen des heil. Thomas.

theils die Materie zum vollkommensten Organismus gestaltet und zur höchsten Stufe des vegetativen und sensibelen Lebens erhebt, anderntheils aber durch ihre geistige Subsistenz und intellectuale Thätigkeit die Materie und den leiblichen Organismus überragt[1]).

5. Durch diese richtige Auffassung des Wesens der menschlichen Seele und ihres Verhältnisses zum Leibe erledigt sich der folgende, in alter und neuer Zeit so oft gegen die Einheit des Wesens- und Lebensprincips im Menschen vorgebrachte Einwand.

Die vegetative und sensitive Seele, sagt man, ist sterblich, vernunftlos und unfrei, an leibliche Organe gebunden; die geistige Seele ist unsterblich, vernünftig und frei, von leiblichen Organen unabhängig: wie können beide identisch sein[2])? Die Antwort ist leicht und längst gegeben. Wohl ist die

1) Quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem, quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem, nisi quae fit per qualitates activas et passivas . . . . quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas . . . Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae: sed tamen supra posse hujusmodi qualitatum ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia hujusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi, per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere et hujusmodi. Perfectissima autem formarum, i. e. anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur ejus operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur, secundum quod est ens, oportet, quod esse animae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionys. 7 de div. nom., et ideo anima humana, quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum, sicut ex forma et materia. *De spir. creat.* art. 2, c. Vgl. *S. Th.* 1, q. 76, a. 1 oben S. 117, Note 1 und die von Morgott a. a. O. Note 146 angeführten Stellen.

2) Auch die Güntherianer haben diesen Grund für ihren Dualismus geltend gemacht. S. die Citate aus Gangauf und Zuckrigl bei Morgott a. a. O. Note 198.

nur vegetative und animalische Seele, oder die Pflanzen- und Thierseele, weil rein materiale Form, corruptibel, vernunftlos, unfrei, schlechthin an leibliche Organe gebunden, nicht aber die geistige, subsistente Menschenseele: denn obwohl auch diese ihren niederen vegetativen und animalischen Functionen nach an leibliche Organe gebunden ist und nach deren Corruption dieselben nicht mehr bethätigen kann, so ist und bleibt sie als geistige Substanz incorruptibel[1]). Und auch die Potenz der animalen und vegetativen Thätigkeiten bleibt unvergänglich in ihr[2]) und kann sich wieder bethätigen, sobald durch die Allmacht Gottes ihr in der Auferstehung der Leib zurückgegeben ist; wie sie auch nie in ihrer Bethätigung suspendirt worden wäre, wenn der Mensch die ursprüngliche und übernatürliche Gabe der leiblichen Unsterblichkeit nicht durch die Sünde verloren hätte[3]).

Deßgleichen ist bezüglich des behaupteten Widerspruches zwischen Vernünftigkeit und Vernunftlosigkeit derselben Seele zu sagen, daß allerdings die nur sensitive Thierseele der Vernünftigkeit entbehrt; daß dieses aber nicht hindert, daß die vernünftige Seele auch die niederen Functionen versehe und daß ihre animalischen Thätigkeiten theilweise, ihre vegetativen gänzlich der Erkenntniß der Vernunft und der Herrschaft des freien Willens entzogen sind[4]).

6. Damit erledigt sich auch der oft wiederholte Einwand, daß die vernünftige Seele unmöglich Princip der sensitiven und gar der vegetativen Thätigkeiten sein könne, da letztere ohne unser Bewußtsein und unseren freien Willen sich vollziehen. Abgesehen davon, daß selbst die Thätigkeiten des Intellectes und Willens keineswegs insgesammt mit Bewußtsein verbunden sind und aus freier Wahl hervorgehen, beruht der ganze Einwand auf dem mit den Thatsachen der Erfahrung und dem richtigen Denken in Widerspruch stehenden,

---

1) Anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc, quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est, quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis; licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3, ad 1.

2) S. oben S. 180, Note 3.

3) S. unten in der Lehre vom Urstande und vom donum immortalitatis.

4) Anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima rationalis et irrationalis simul. Sed verum est, quod potentiae animae sensitivae, quaedam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiae autem animae vegetabiles sunt penitus irrationales, quia non obediunt rationi. *De anim.* a. 11, ad 15.

seit Cartesius in verschiedenen Formen aufgekommenen Wahne, daß das ganze Wesen der Seele im Denken bestehe, und der darin begründeten Leugnung eines realen Unterschiedes zwischen dem Wesen der Seele und ihren Potenzen und Thätigkeiten überhaupt und den geistigen, animalischen und vegetativen Potenzen und Thätigkeiten derselben insbesondere[1]).

7. Während die eigenthümliche Weise des menschlichen Erkennens klar beweist, daß dieselbe Seele, welche durch die leiblichen Organe sinnlich wahrnimmt, durch ihre intellectuale Kraft Wesen und Grund der sinnlich wahrgenommenen Dinge in Allgemeinbegriffen erfaßt[2]), hat Günther gerade umgekehrt aus der Natur des menschlichen Erkennens den realen und wesentlichen Unterschied zwischen der Naturseele und dem Geiste beweisen wollen, indem das Denken des Begriffes als eines Gemeinbildes der sinnlichen Wahrnehmungen und das Denken der Idee oder des Realgrundes der Dinge, welche der Geist aus seinem Selbstbewußtsein gewinne, zwei wesenhaft verschiedene Realprincipien dieses grundverschiedenen Denkens voraussetze. Diese ganze Beweisführung fällt mit ihrer Voraussetzung. Der angebliche Unterschied zwischen dem Denken des Begriffs und dem Denken des Grundes besteht nicht. Sowohl das Erkennen des Wesens, als des Grundes der Dinge geschieht durch allgemeine Begriffe und hat die Geistigkeit des erkennenden Principes zur Voraussetzung; beides aber geht von der sinnlichen Wahrnehmung aus, was die Identität der intellectualen mit der sensibelen Seele zur Voraussetzung hat[3]).

8. Ebenso hinfällig ist das aus dem Widerstreit des Geistes und des Fleisches hergenommene Argument[4]). Weit entfernt eine doppelte Seele zu beweisen, hat derselbe vielmehr die Einheit der

---

1) Vgl. *Zeph. Gonzalez*, Phil. elem. tom. 1. Psych. Sect. 2, c. 2, §. 2, obj. 1.

2) S. oben S. 167, Note 4.

3) Vgl. Bd. 3, §. 141 und Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, 8. Abschn., 1. u. 2. Hptst., insbes. nr. 800 ff. (1. Aufl. S. 485) und Bd. 1, 1. Abh., 5. Hptst., IV.

4) Thomas widerlegt es mit den Worten: Non est inconveniens aliquid idem existens secundum diversas vires et partes moveri ad opposita; et ideo, licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita; ut scilicet sensus moveatur ad ea, quae sunt sibi propria, et ratio ad ea, ad quae ordinatur. *Quodlib.* 11, q. 5, a. 5, ad 2. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, nr. 841 ff. (1. Aufl. S. 573 ff.).

Seele zur Voraussetzung[1]), wie dieses bereits Augustinus den Manichäern gegenüber nachgewiesen hat[2]).

9. Einen Haupteinwand gegen die Einheit des Seins- und Lebensprincips im Menschen hat man schon in alter Zeit aus dem embrionalen Leben des Menschen hergenommen. Da der Embrio vor seiner Beseelung durch die vernünftige Seele ein animalisches und noch früher ein vegetatives Leben habe, so müsse demselben nothwendig eine animale resp. vegetative Seele innewohnen. Allein wenn man auch mit den Scholastikern eine spätere Beseelung des Embrio annimmt, so folgt daraus keineswegs, daß nach dieser Beseelung die vegetative resp. sensitive Seele fortdauere, vielmehr wird hier, wie überall, die niedere durch die höhere Form verdrängt[3]). Wenn man aber mit den meisten Neueren[4]) annimmt, daß die vernünftige Seele von Anfang Lebensprincip des Embrio ist, so ist dem Einwand der Boden völlig entzogen.

10. Wenn auch alle angesehenen Lehrer der Kirche die vernünftige Seele als einziges Princip auch des sensitiven und vegetativen Lebens im Menschen anerkannten, so glaubten doch Manche für die bloße Körperlichkeit des Menschen ein von der vernünftigen Seele verschiedenes Princip annehmen zu müssen, in verschiedener Weise und aus verschiedenen Gründen.

In welchem Sinne und in welcher Weise Scotus eine forma *mixtionis* oder *corporeitatis* im Menschen, wie auch in den Thieren und Pflanzen, annahm, haben wir oben[5]) gesehen.

Obwohl die scotistische Meinung in der Kirche geduldet ist[6]), so hat sich doch weitaus die Mehrzahl der angesehenen kirchlichen Lehrer aller Schulen[7]) gegen dieselbe und für die von Thomas vertretene

---

1) Vgl. oben S. 166, Note 2 und S. 137 u. 138 (II, 4 u. 5.).

2) S. oben S. 107 u. 108.

3) Daher antwortet Thomas einfach: Prius embrio habet animam quae est sensitiva tantum, qua ablata, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva. *S. Th.* 1, q. 76, a. 3, ad 3. Vgl. *S. Th.* 1, q. 118, a. 2, ad 2.

4) Vgl. z. B. Gutberlet, Psychologie, S. 268 ff.

5) S. oben S. 120 ff. Daselbst ist auch gezeigt, mit welchem Unrecht sich die Vertreter einer von dem Pneuma verschiedenen Psyche auf die Lehre des Scotus beriefen, dessen Körperform nicht Lebensprincip ist und nicht einmal den Leib zu einer completen körperlichen Substanz macht. S. oben S. 121, Note 1.

6) Vgl. oben S. 124, Note 2.

7) Haec genuina D. Thomae sententia, sagt Mazzella, a S. Pontifice laudata, uti historice constat et adversarii fatentur, praesertim post concilium Viennense *communissima* facta est in scholis catholicis; eamque prae ceteris amplexi sunt Suarez, Card. de Lugo, Valentia, Vasquez,

sententia communis erklärt. Auch wird wohl Niemand, der mit Scotus den Begriff der forma substantialis richtig erfaßt und anerkennt, in Abrede stellen, daß die in sich selbst so schwierige scotistische Lehre mit einer consequenten Anwendung dieses Begriffes unverträglich ist[1]). Auch sind die von Scotus angeführten Gründe, namentlich der auch in neuerer Zeit wieder geltend gemachte Hauptgrund, nämlich der zeitweise Fortbestand des Leibes nach dem Tode[2]), keineswegs stichhaltig.

Wichtiger als die scotistische Meinung, die um ihrer selbst willen wohl nur wenige Vertreter hat, ist für uns die Lehre jener katholischen Theologen und Philosophen, welche die Seele als Princip wie des geistigen, so auch des sensitiven und selbst des vegetativen Lebens anerkennen, aber bezüglich der Constitution des Körpers sich der naturwissenschaftlichen Hypothese des chemischen Atomismus auch philosophisch anschließen und die Einheit, wie der thierischen und pflanzlichen Lebewesen, so auch des Menschenwesens daraus erklären, daß die zum Leibe gestaltete Atomenmasse mit ihren mechanisch und chemisch wirkenden Kräften von dem Wirken der Seele gänzlich beherrscht, auf's innigste durchdrungen und so die mechanischen und chemischen Wirksamkeiten der den Leib bildenden Atome im Dienste des Lebensprincips zu vegetativer und sensitiver Thätigkeit erhoben und verwendet werden. In diesem Sinne glaubt man der Lehre, daß Leib und Seele als incomplete Substanzen zu dem Einen completen Menschenwesen verbunden sind und die Seele Lebensprincip des Leibes, forma corporis ist, zu entsprechen. Daß die Kirche auch diese Auffassung duldet, kann wohl nicht bezweifelt werden[3]); allein nicht

---

Toletus, Suarez, Maurus, Coimbricenses etc., praecipui societatis nostrae theologi et philosophi. *De Deo creatore* p. 456.

1) Vgl. den klaren und gründlichen Nachweis bei Mazzella a. a. O.

2) Keineswegs ist der Leichnam mit dem lebendigen menschlichen Leibe substantial identisch, es ist vielmehr durch den Tod die substantialste Veränderung vorgegangen und kann daher der Leichnam nur aequivoce Mensch genannt werden. S. die oben S. 120, Note 1 angeführte Stelle des Albertus Magnus. Der Leichnam ist ein zerstörter Leib, ein durch die Einwirkung der Naturkräfte erzeugtes Aggregat verschiedener lebloser Substanzen. Es ist daher überflüssig, eine einheitliche „forma cadaverica" anzunehmen und nach der erzeugenden Ursache derselben zu forschen. Vgl. Schneid, Materie und Form., 2. Aufl. S. 198 ff. und die von *Mazzella* p. 476, Note 1 angeführte Stelle aus dem von Uccelli aus Vatic. Handschriften edirten Opusc. de pluralit. formar. Daß die dogmatischen Lehren von dem Leibe Christi im Grab und im allerheiligsten Sacramente keine Argumente für die forma corporeitatis abgeben, werden wir an den betreffenden Orten sehen. Vgl. *Mazzella* l. c.

3) S. oben S. 131, Note 4.

minder gewiß scheint es, daß dieselbe sich keineswegs mit der Lehre des heil. Thomas und der Mehrzahl der Theologen und Philosophen der Vorzeit deckt. Es ist auch nicht wohl einzusehen, wie eine Configuration zahlloser Monaden, Atome und Molecülen ein wahrhaft einheitliches Wesen bilden; wie ferner eine an sich lebloſe Atomenmasse durch die äußere Einwirkung einer lebendigen Seele auf sie, wahrhaft und nicht nur zum Scheine, lebendig sein; wie die bloße Gegenwart und wenn noch so kraftvolle Einwirkung der Seele in einem Atomensysteme eine substantiale und nicht eine blos accidentale Einheit begründen soll[1]). Von Seiten der Vertheidiger der aristotelisch-scholastischen Körperlehre wird betont, daß die naturwissenschaftliche Hypothese des chemischen Atomismus zur Erklärung der Naturerscheinungen vortrefflich sei, daß sie aber die Constitution der Körper philosophisch nicht erkläre, da die Atome oder wie man sonst die letzten Bestandtheile der uns empirisch bekannten Körper nennen möge, selbst nichts anderes, als minimale Körper seien, in denen wiederum Form und Materie unterschieden werden müsse[2]). Wenn man aber die Naturkörper bis hinauf zu den Pflanzen lediglich als aus Atomen zusammengesetzt und durch deren gegenseitige Kraftwirkungen zusammengehalten denke, so seien dieselben eben nicht einheitliche Substanzen, sondern Conglomerate oder unvollkommene Mischungen (mixta imperfecta) — und man könne dieses unbeschadet der scholastischen Körperlehre zugeben[3]). Daß aber die Organismen aus bloßen Atomen und Atomkräften sich nicht erklären lassen, sondern ein höheres Princip der organischen

---

1) Ist ja auch der Engel seinem Erscheinungsleibe, noch mehr Gott allen Creaturen innerlichst gegenwärtig und wirksam in ihnen; daraus folgt aber nimmermehr eine substantiale Einheit, wie zwischen Form und Materie.

2) Quaestio hic habetur, sagt Gonzalez, de *primis* principiis corporum, ac proinde de principiis, quae non solum in mixtis corporibus, sed in simplicibus quoque reperiuntur. Cum ergo principia seu elementa, quae nunc habentur et in posterum habebuntur ex chimicis experimentis, necessario sint vera corpora, nequeunt agnosci tanquam prima corporum principia, nisi velimus principium cum re principiata identificare et confundere. *Phil. elem. tom. 2. Cosmolog. c. 2,* a. 3, thes. 2, Schol. obj. 1.

3) Pro firmitate nostrarum thesium sufficit, sagt Gonzalez a. a. O., aliqua generari mixta perfecta, qualia sunt procul dubia plantae (vgl. jedoch Bd. 5, S. 266, Note 1 die Ansicht Secchi's) et bruta, simulque existere corpora simplicia, vel quae in alia physice resolvi nequeant. Quod si quis contendat, lapides quosdam aliaque metalla aut alia corpora ex his, quae Scholastici enumerabant inter mixta perfecta, talia non esse, sed imperfecta tantum, non multum renuam ac facile cedam.

Gestaltung und des Lebens erfordern, das sieht auch die Naturwissenschaft mehr und mehr sich genöthigt anzuerkennen[1]).

Unter allen Umständen müssen wir festhalten, daß die vernünftige Seele und sie allein Lebens- und Seinsprincip des menschlichen Leibes ist und daß außer ihr keine substantiale Form des Leibes behauptet werden kann. Substantiale Form des Leibes ist die Seele aber nur dann, wenn sie nicht nur auf den Körper dynamisch einwirkt, sondern wenn sie ihn als substantiale Form bestimmt und zu dem Menschenleibe macht[2]).

1) Vgl. die bei *Pesch*, Instit. phil. nat. p. 129 angeführten naturwissenschaftlichen Autoritäten.

2) „Unwesentlich," sagt Gutberlet, „ist es für den substantiirenden Einfluß der Seele auf den Stoff, ob man sich letzteren, wie jetzt gewöhnlich, atomistisch constituirt oder stetig ausgedehnt denkt, wie es die Alten thaten. Wesentlich ist nur, daß die Stoffe bis in ihr innerstes substanziales Sein unter dem Einfluß der Seele veränderlich sind. Mit Unrecht aber wird von Vielen eine solche Veränderlichkeit der Atome geleugnet. Alle chemischen Gesetze bleiben bestehen, wenn man die Constituirung eines Moleküls aus Atomen nicht mit der Zahl und Beschaffenheit der letzteren abgeschlossen denkt, sondern außerdem noch ein substanziales Princip fordert, welches das Compositum zu einer neuen Substanz macht, in welcher die Atome ihre Substanzialität verlieren, deren substanziale Formen durch die des Compositums verdrängt sind. Freilich lehren uns die Beobachtungen in der unorganischen Natur nicht leicht eine so tiefgreifende Veränderung der Atome, aber der Einheit zwischen Leib und Seele kann man kaum anders gerecht werden, als daß man den Atomen im Leibe ihre Substantialität abspricht, d. h. die Seele als substantiale Form erklärt." Psychol. S. 290. Daß und wie die Atomistik der modernen Naturwissenschaft mit der scholastischen Lehre von der Zusammensetzung der Körper aus Urstoff und substantialer Form vereinbar sei, darüber spricht sich derselbe mit der Naturwissenschaft so gut vertraute christliche Philosoph folgendermaßen aus: „Ein wirklicher Widerspruch zwischen der scholastischen Körperlehre und der Atomistik tritt erst dann auf, wenn man die Atome als unveränderliche Einzelsubstanzen auffaßt. Dazu berechtigen aber die chemischen und physikalischen Thatsachen in keiner Weise. Mag immerhin von diesen Thatsachen eine substanziale Zusammensetzung der Atome und eine substanziale Veränderung bei neuen Verbindungen nicht gefordert sein: die Naturwissenschaften haben eben keine Veranlassung, so tief in das Wesen der Atome einzudringen; sie operiren mit den Atomen, welche bereits durch ihre Wesensprincipien constituirt sind. Die (Haupt-) Gründe für die substanziale Zusammensetzung der Körper liegen auf psychologischem Gebiete. Hier, wo der Stoff mit überstofflichen Principien in Berührung kommt, wird er so von diesen bis in sein innerstes Wesen erfaßt, daß er seine substanziale Veränderlichkeit deutlicher offenbaren muß. Er könnte aber von einem unstofflichen Princip nicht seiner Substanzialität beraubt werden, wenn er nicht auch in den rein anorganischen Gebilden eine substanziale Zusammensetzung darböte. Wenn in der anorganischen Natur keine substanzialen Veränderungen vorkommen sollten, wie die Naturwissenschaft gewöhnlich annimmt, sondern die Moleküle nur Complexe der Atome

XI. Die Einheit des aus Leib und Seele bestehenden Menschenwesens, welche in dem Satze, daß die Seele subsistenter Geist und zugleich Seins- und Lebensprincip des Leibes ist, ihren Ausdruck und ihre den Thatsachen der Erfahrung und den Principien der Vernunft entsprechende Erklärung findet, ist, wie bereits erwähnt, auch Voraussetzung der wichtigsten Dogmen des übernatürlichen Glaubens.

Daß auf dieser Wahrheit die Würde des menschlichen Leibes und seine ethische Bedeutung in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung beruht, wurde bereits gesagt und ist durch sich klar.

Weil der vernünftige Geist zugleich Seele des Leibes ist und Leib und Seele in Einem Sein, Einem Leben und Einer Persönlichkeit vereinigt sind, deßhalb ist der Mensch tugendhaft und sündhaft, heilig und unheilig, begnadigt und entweiht, des Lohnes und der Strafe, der Glorie und der Verwerfung würdig und theilhaftig nach Leib und Seele; ja weil gerade in der Verbindung der geistigen Seele

---

von bestimmter Zahl und Anordnung darstellen, und die Krystalle nur Complexe von Molekülen, welche durch verschieden gerichtete Cohäsionskräfte ihre geometrischen Figuren erhalten, so braucht man blos in den letzten Atomen die substanziale Zusammensetzung anzunehmen, während man die Verbindungen dieser zu Molekülen als accidentale Aggregate auffaßt. In der anorganischen Natur würden dann dieselben niemals gesprengt; erst unter dem Einflusse der Thier- und Pflanzenseele würden die Atome zerlegt, und ihre substantialen Formen durch die höheren übersinnlichen ersetzt. Sollten selbst, wie die Naturforschung anzunehmen nicht abgeneigt ist, die chemischen Atome der Elemente noch zusammengesetzt sein und durch bestimmte Verbindungsverhältnisse des Wasserstoffs oder eines noch einfacheren Elementes, vielleicht gar der Aetheratome, entstehen, so kann man diese letzten Urelemente aus Urstoff und substanzialer Form zusammengesetzt denken, welche Verbindung aber weder Chemie noch Physik, sondern nur der Einfluß der Seele lösen könnte. Wenn man jedoch einwenden wollte, unter dem Einflusse der Seele behielten die Atome dieselben optischen, chemischen und physikalischen Erscheinungen bei, wie in der anorganischen Natur, es sei also auch hier kein Grund, eine substanziale Veränderung der Aether-, chemischen und physikalischen Atome beim Eintritt in den Organismus anzunehmen, so erwidern wir: Die höhere substanziale Form enthält virtuell die Energie der niederen in sich; es werden darum die Stoffe, wenn sie Bestandtheile des Lebens werden, nicht vernichtet, sondern verlieren nur ihre eigene niedrigere substanziale Form, um von der Seele, die die Eigenschaften derselben in sich enthält, ersetzt zu werden. Es können demnach auch die von der Seele substanzial constituirten Aetheratome dieselben Licht- und Elektricitätserscheinungen, die chemischen Atome dieselben Verwandtschaftsverhältnisse, die Moleküle dieselben Wärme- und Aggregatserscheinungen, wenn auch modificirt, darbieten, wie vorher, wo die Uratome von ihren eigenen Formen substantiirt waren." Naturphilosophie S. 29.

mit dem Leibe die specifische Natur und die eigenthümliche Würde und Stellung des Menschen in dem natürlichen und übernatürlichen Reiche Gottes begründet ist, so haben jene Tugenden und Thaten, in denen der Mensch seinen Leib Gott zum Opfer bringt, wie die Jungfräulichkeit und das Martyrium, eine besondere Herrlichkeit, und umgekehrt die Sünden des Fleisches eine besondere Schmach.

Da ferner unsere Wahrheit die unerläßliche Voraussetzung der Generation, wie auch der Corruption oder des Todes des Menschen ist, so ist klar, daß und wie von derselben auch die Dogmen von der Einheit des Menschengeschlechtes, von dem Urstande und der Erbsünde abhängen.

Hiemit ist sofort klar, welche entscheidende und allseitige Wichtigkeit unsere Wahrheit für das gesammte Dogma von der Menschwerdung und Erlösung hat. Christus ist nur dann wahrer Mensch, wenn in ihm, wie in uns, Leib und Seele zur substantialen Einheit der menschlichen Natur verbunden sind. Dadurch ist auch seine wahre Abstammung von Maria, der Jungfrau, und seine dadurch vermittelte Geschlechtseinheit mit der Menschheit, diese Voraussetzung seines stellvertretenden Verdienstes; deßgleichen der verdienstliche und satisfactorische Charakter alles dessen, was er nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach gethan und gelitten hat, sowie sein wahrer Tod und seine wahre Auferstehung bedingt.

Diese innigste Verbindung Leibes und der Seele zur Einheit der Menschennatur macht sich deßhalb auch in der ganzen Heilsökonomie geltend. Wie dadurch der Mensch in der natürlichen Ordnung zur übrigen sichtbaren Schöpfung in engster Beziehung steht und deren connaturales Haupt ist, so hat deßhalb das fleischgewordene Wort die übernatürlichen Schätze seiner Gnaden und Verdienste an leibliche Vermittelung geknüpft, namentlich in den heiligen Sacramenten und zumeist in dem allerheiligsten Sacrament, in welchem er unter Brodsgestalt seinen Leib uns zur Speise gibt. Endlich ist, wie die übernatürliche Gabe der paradiesischen Unsterblichkeit, so das übernatürliche Wunder der Auferstehung der Leiber am jüngsten Tage die Besiegelung unseres anthropologischen Dogma's. Dasselbe wird mithin, wie durch das natürliche Bewußtsein, die Thatsachen der Erfahrung und die Principien der Vernunft, so auch durch die angedeuteten Glaubenswahrheiten als ebenso vielen *rationes theologicae* bestätigt.

XII. Falsch sind demnach alle Systeme, welche das Wesen des Menschen in anderer, sei es monistischer, sei es dualistischer Weise erklären. Diese Systeme sind aber auch durch ihre innere Unwahrheit,

durch ihre gegenseitigen Widersprüche und ihren steten Wechsel ein kräftiges Argument für die in allem Wesentlichen constante und in sich harmonische Lehre der katholischen Philosophie und Theologie. Sehen wir von den bereits genügend charakterisirten Irrthümern des Platonismus[1]) und Averrhoismus[2]) ab, so hat der durch Baco von Verulam und Cartesius eingeleitete Abfall von den gesunden Principien der alten christlichen Philosophie seine zerstörenden und verwirrenden Wirkungen ganz vorzüglich auf dem Gebiete der Anthropologie und der damit unauflöslich verbundenen Erkenntnißlehre[3]) geäußert. Wie sich von jetzt an in der Erkenntnißlehre ein einseitiger und falscher Idealismus und Empirismus einander gegenüber stehen, so steht auf dem Gebiete der Anthropologie dem pantheistischen und materialistischen falschen Monismus ein ebenso falscher und deßhalb zur Ueberwindung jenes Monismus unfähiger Dualismus gegenüber.

Der den substantialen Unterschied zwischen Gott und Welt und zwischen Geist und Materie leugnende pantheistische und materialistische Monismus ist hier nicht weiter zu besprechen, da er bereits in der Gottes-[4]) und Schöpfungslehre[5]) seine Widerlegung gefunden hat. Nur das sei hervorgehoben, daß die falschen dualistischen Systeme nicht nur die Einheit des Menschenwesens durchweg preisgaben, und dadurch sich die Erklärung der Thatsachen des Lebens unmöglich machten, sondern auch bezüglich des menschlichen Leibes und des niederen Seelenlebens theils sich den Lehren des atomistischen resp. dynamistischen, theils des pantheistischen Monismus anschlossen und so demselben durchaus unstatthafte Concessionen machten, die in Verbindung mit der im Dualismus als solchem liegenden Schwäche nur zur noch größeren Compromittirung der theistischen resp. christlichen Wahrheit, die man vertheidigen wollte, führen mußten. Fassen wir die wichtigsten dieser modernen dualistischen Systeme noch kurz in's Auge.

1. Obwohl von Anfang an von der Kirche und kirchlichen Wissenschaft perhorrescirt[6]), haben der Cartesianismus und die an ihn sich anschließenden Systeme lange auch in katholischen Kreisen verwirrend und schädlich gewirkt[7]).

---

1) S. oben S. 160, Note 3; S. 161, Note 1; S. 170, Note 4.
2) S. oben S. 126, Note 2. Vgl. S. 124, Note 2.
3) Vgl. oben S. 167, Note 4.
4) Vgl. Bd. 3, §. 150.
5) Vgl. Bd. 5, §. 261.
6) Vgl. oben S. 127, Note 4.
7) Wie sehr noch bis in unsere Zeit in Frankreich auch in katholischen Kreisen der Einfluß des Cartesius in dieser Beziehung wirksam war, zeigen

Wie Cartesius durch seinen ungenügenden und falschen Substanzbegriff die metaphysischen Verirrungen der modernen Philosophie, so hat er deren anthropologische und weiterhin erkenntnißtheoretischen Irrthümer durch seine falsche Definition von Geist und Körper eingeleitet. Indem er nämlich, unter Verwerfung der alten Wahrheit, das Wesen des Geistes lediglich in das Denken, das des Körpers in die Ausdehnung setzte, und in Folge dessen keine anderen Wesen als pure Geister und pure Körper annahm[1]), hatte er sich und seinen philosophischen Nachfolgern das richtige Verständniß des Menschenwesens unmöglich gemacht. Bezüglich der Constitution des Leibes huldigte er dem mechanischen Atomismus. Demgemäß betrachtete er den organischen Körper und demgemäß auch den menschlichen Leib als eine aus zahllosen, durch Stoß und Gegenstoß auf einander wirkenden Atomen construirte Maschine. Von dem atheistischen Materialismus unterschied er sich hierin nur dadurch, daß er diese Maschine weder als das Werk des Zufalls, noch als das Werk blinder Naturkräfte, sondern, wie auch die Atome und ihre Eigenschaften und ihre Bewegung selbst, als das schlechthin freie Werk Gottes betrachtete. Ohne inneres Lebensprincip, und daher leblos in sich selbst, bringt der Leib die Erscheinungen des Lebens in mechanischer Weise hervor, indem die anderen Körper auf ihn einwirken und er durch den Mechanismus seiner Organe diese Bewegungen bis zum Centrum des Gehirnes fortpflanzt, wo sie von der hier sitzenden Seele empfunden werden und zu ihrem Bewußtsein kommen, welche dann ihrerseits vom Gehirncentrum aus durch den Apparat der Nerven und

---

z. B. die vielgebrauchten Institutiones Lugdunenses. Vgl. *Gonzalez*, l. c. t. 1, p. 446, Note 1. Ueber Storchenau's anthrop. Lehre s. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2 (1. Aufl.) S. 506. Wie Günther an Cartesius anknüpfte, aber ihn durch seine Naturauffassung zu verbessern meinte, ist bekannt. Eine Folge der Vernachlässigung der Scholastik und des Einflusses der modernen Philosophie war auch die, daß selbst vortreffliche Theologen des vorigen und unseres Jahrhunderts die dogmatisch so wichtige Lehre von der Natur des Menschen ganz oder fast ganz übergingen.

1) Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium sive cogitativarum h. e. ad mentem sive substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam h. e. corpus. *Cartes.* princ. phil. 1, 48. Unter Denken verstand Cartesius aber jede bewußte Thätigkeit, also auch Wollen und Empfinden. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare. *L. c.* 1, 9. Die Empfindungen sind ihm dunkele und verworrene Gedanken.

Muskeln die Bewegungen des Leibes verursacht oder vielmehr veranlaßt. Nach dieser durch nichts bewiesenen und nichts erklärenden Hypothese ist demnach der menschliche Leib ein aus Minimalkörperchen construirter, für sich bestehender mechanischer Automat; die Seele aber ein in diesem Automaten an einer bestimmten Stelle wohnender reiner Geist. Ueber die Art und Weise der gegenseitigen Einwirkung zwischen Leib und Seele hat sich Cartesius nicht klar ausgesprochen. Bald redet er von einem physischen Einfluß (influxus physicus) beider auf einander, bald spricht er den occasionalistischen Gedanken aus, daß aus Anlaß der Empfindungsbewegungen im Gehirncentrum entsprechende Vorstellungen in der Seele, und aus Anlaß der Gedanken und Willensacte der Seele entsprechende Bewegungen im Leibe entstehen [1]).

2. Diesen occasionalistischen Gedanken haben dann einestheils Geulinx und Malebranche, anderntheils Leibnitz und in unseren Tagen Lotze ausgebildet, indem erstere den Grund der Uebereinstimmung zwischen den Affectionen und Wirksamkeiten des Leibes und der Seele in der göttlichen Assistenz [2]), letztere in der prä-

1) Derselbe tritt besonders klar hervor, wo Cartesius sagt, daß die Maschine des Leibes, auch wenn keine Seele in ihr wohnte, sich gerade so bewegen würde. Si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quoddam est ex ossibus et nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum et compositum, ut etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem haberet omnes motus, qui nunc in eo, non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt . . . *De method.* 3. Und daß deßgleichen die Gedanken des Geistes in keiner Weise von den Sinnen stammen, sondern gelegentlich der Sinneneindrücke entstehen, daher sie schon vorher im Geiste vorhanden gewesen sein müßten. Sensuum enim organa nihil nobis tale referunt, qualis est idea, quae illarum (sc. perceptionum sensuum) occasione formantur; et sic idea ista debuit esse antea in nobis. *Princ. phil.* c. 2. Vgl. Haffner, Gesch. d. Phil. S. 828. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. Bd. 1, §. 16.

2) Von dem Cartesianischen Dualismus ausgehend, folgert Geulinx, daß Leib und Seele keineswegs durch irgend welchen physischen Einfluß auf einander einwirken können. Wenn daher beide übereinstimmend sich bewegen, so hat dies darin seinen Grund, daß Gott diese übereinstimmenden Bewegungen wirkt. Jam corpus meum varie quidem pro arbitrio movetur . . . sed motum ego illum non facio, nescio enim, quomodo peragatur; et qua fide dicam id me facere, quod, quomodo fiat nescio? . . Sic motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi et haec voluntas illum motum; nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque definxit. *Ethic.* Tract. 1, sect. 2, §. 2, nr. 5 & 7. Vgl. Stöckl a. a. O. §. 18. Indem Malebranche, außer der göttlichen, jede Causalität leugnet — il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une

stabilirten Harmonie[1]) finden. Daß auch durch diese unerwiesenen und nichts erklärenden, vielmehr mit den Thatsachen des Bewußtseins und der Erfahrung, sowie mit den gesunden ontologischen Principien in Widerspruch stehenden Hypothesen die von Vernunft und

---

seule cause; et l'on ne doit s'imaginer que ce, qui précède, soit la véritable cause. *Entretiens sur la métaph. 4, 11.* — und daher alle natürlichen Ursachen nicht als wahre, sondern nur als gelegenheitliche Ursachen betrachtet, während Alles durch Gottes Kraft und Wille gewirkt ist — les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que de causes occasionelles, qui n'agissent que par la force et l'efficacité de la volonté de Dieu. *De la recherche de la vérit.* l. 4, p. 2, c. 3 — leugnet er jede gegenseitige Einwirkung zwischen Geist und Körper; beide werden von Gott bewegt und dadurch stimmen ihre Bewegungen überein. Die Falschheit dieser jede creatürliche Causalität leugnenden Systeme ist evident, aber auch das ist klar, daß sie in bedenklichster Verwandtschaft mit dem pantheistischen Gedanken stehen. Vgl. Haffner, Gesch. d. Phil. S. 844—852. Stöckl a. a. O. §. 20.

1) Indem Leibnitz in seiner Monadologie die Monaden als schlechthin einfache Wesen betrachtet, welche in sich selbst abgeschlossen, nur eine immanente und spontane Wirksamkeit, die das Universum dunkel (die körperlichen) oder klar (die geistigen Monaden) abspiegelnde Vorstellung haben — schließt er jede Einwirkung der Monaden auf einander aus; wenn sie also in ihren Thätigkeiten, wenn insbesondere Leib und Seele im Menschen übereinstimmen, so hat das lediglich darin seinen Grund, daß ihre immanenten Thätigkeiten so von Anbeginn und für immer durch den Schöpfer, die Urmonade, geordnet sind. Der Unterschied zwischen dem Occasionalismus und dem System der prästabilirten Harmonie besteht also darin, daß jener alle Thätigkeiten in den Geschöpfen und ihre Uebereinstimmung auf die stets neue Wirksamkeit Gottes, dieses auf die von Gott ursprünglich in die Monaden gelegte immanente und nothwendig erfolgende vorstellende Thätigkeit derselben zurückführt. Die Frage, ob Leibnitz seine Monadologie ernst gemeint und ob er später zu der aristotelisch scholastischen Lehre zurückgekehrt sei, berührt uns hier nicht. Vgl. Bd. 5, S. 270, Note 1. Die Falschheit dieses Systems und seine naheliegenden, namentlich die Freiheit des Willens gefährdenden Consequenzen sind durch sich klar. Vgl. Haffner a. a. O. S. 885 ff. Stöckl a. a. O. §. 80 u. 81. Das durch die Eleganz und den Phantasiereichthum seiner Darstellung glänzende System Lotze's sucht alle modernen Systeme zu verbinden. Es nimmt den naturwissenschaftlichen Atomismus an, reducirt ihn aber auf spiritualistischen Dynamismus oder Psychismus, und diesen auf einen idealistischen Pantheismus. Vgl. Haffner a. a. O. S. 1029 ff. Den Grund der Uebereinstimmung von Leib und Seele findet er in einer „vorausbestimmten Harmonie", einem „psychisch-physikalischen Mechanismus", in „allgemeinen Gesetzen, welche befehlen, daß mit einer Modification der Seelensubstanz eine Modification der Körpersubstanz verbunden sei, und nur kraft dieses von ihr unabhängigen Gesetzes, gar nicht durch eigene Machtvollkommenheit oder eigenen Impuls, ruft die Veränderung der Seele eine entsprechende des Leibes hervor." Stöckl a. a. O. 2. Bd. §. 44. Ueber den Psychismus, insbesondere Lotze's vgl. Pesch, Welträthsel. Bd. 2, S. 538 ff.

Glauben geforderte Einheit des Menschenwesens gänzlich aufgehoben wird, bedarf keines näheren Nachweises.

3. Leibnitz und seine Geistesverwandten huldigten bezüglich der Constitution der Körper dem Dynamismus. Allein dieser ist nur eine andere Form des Atomismus, mit dem Unterschied, daß er die Atome — mag er sie Monaden, oder Kräfte, oder Realen, oder einfache Wesen, oder Kraftpunkte, Bewegungsrichtungen, Kineten nennen — nicht als materielle, sondern als immaterielle Minimalwesen denkt[1]). Auch ihm sind alle Naturwesen nicht sowohl einheitliche Substanzen, als vielmehr Summen und Systeme zahlloser Einzelwesen. Und wenn diese auch im Menschen um eine Centralmonade, als welche man die Seele betrachtet, sich gruppiren, so wird dadurch keine wahre Einheit des Menschenwesens bewirkt. Dazu kommt der bedenkliche Umstand, daß diese Systeme zwischen der Seelenmonade und den den Leib bildenden Kraftatomen nur einen graduellen Unterschied annehmen und so den specifischen Unterschied zwischen Geist und Materie aufheben. Es bleibt auch im Wesentlichen dasselbe, ob man jene kleinsten Wesenheiten, welche die Principien aller Dinge bilden sollen, als materielle Atome oder als immaterielle Monaden und Kräfte betrachtet, oder ob man schon in den letzten und kleinsten Bestandtheilen sich Stoff und Kraft verbunden vorstellt und dem Stoffatom nicht nur physische und chemische, sondern auch organische und lebendige Kräfte, ja Intellect und Wille[2]) zuschreibt. Immer ist der Menschenleib entweder ein Haufen sich anziehender und abstoßender materieller Atome, oder aber ein Schwarm kleinster lebendiger Wesen, in welchem die Seele, falls man eine solche annimmt, wie die Königin im Bienenschwarm wäre. Hier ist überall, wie der wahre Unterschied von Leib und Seele, so deren wahre Einheit im Menschenwesen geleugnet[3]).

4. Im Gegensatze zu dem angedeuteten Gewirr moderner Hypothesen, wonach die einheitliche Gestaltung und das Leben der organischen Wesen lediglich das Product der Zusammenwirkung für sich bestehender minimalster Elemente, möge man sie als mechanisch bewegte und bewegende Stoffatome, oder als Kräfte oder mit irgend welchen Kräften, ja mit immanentem, und selbst intellectuellem Leben begabte Atome und Atomencomplexe ansehen, hat die natürliche Auffassung,

1) Vgl. Pesch, Welträthsel, Bd. 1, S. 168 ff.

2) Vgl. Bd. 5, S. 80, Note 3.

3) Vgl. Bd. 5, §. 261, V & VI die kurze Charakterisirung der hier einschlagenden Systeme. Eine gründliche Darlegung und Kritik der mannigfaltigen Systeme und Hypothesen der modernen Naturphilosophie s. bei Pesch, Welträthsel, Bd. 1, dritter Theil.

welche die größten Denker aller Zeiten als die allein wahre und vernünftige betrachteten, den Grund eines jeden Organismus und seines Lebens in einem einheitlichen Lebensprincip gefunden, welches die Sprache aller Völker Seele nennt. Und obwohl die Anhänger der mechanisch-atomistischen Naturauffassung Alles, was Lebenskraft, Lebensprincip, Seele heißt, mit Acht und Aberacht belegt haben, so hat sich doch unter den modernen Naturforschern die Ueberzeugung immer mehr festgestellt, daß sich Organismus und Leben lediglich aus mechanischer Stoffbewegung nicht erklären lasse, sondern daß man durchaus ein überstoffliches Princip der Gestaltung und des Lebens annehmen müsse; schon in der Pflanze, jedenfalls im Thiere und im Menschen[1]).

Allein wie Plato im Alterthume, nahmen Manche im Mittelalter[2]) und in der neueren Zeit mehrere von einander verschiedene Lebensprincipien oder Formen im Menschen an, in verschiedener Weise. Während der s. g. gemäßigte Vitalismus die vernünftige Seele als Princip auch des animalischen Lebens anerkennt, nimmt er ein davon verschiedenes vegetatives Lebensprincip an, während andere das intellectuale Princip oder die vernünftige Seele von der animalischen oder sensitiven und vegetativen unterscheiden[3]). Auch diese Theorien lösen die durch Glauben, Erfahrung und Vernunft über jeden Zweifel erhabene Einheit des Menschenwesens auf, allerdings nicht in einen Atomenhaufen, oder einen Monadenschwarm, aber in einen Geist und ein Thier, beziehungsweise eine Pflanze, die nicht wesenhaft, sondern äußerlich und dynamisch mit einander verbunden sind. Diese Auffassung hat in allem Früheren ihre Widerlegung gefunden.

5. Günther betrachtet nicht, wie Cartesius und Andere, den menschlichen Leib als eine lediglich durch mechanische Kräfte sich automatisch bewegende Maschine, sondern als ein lebendiges und beseeltes Wesen. Allein Lebensprincip und Seele dieses lebendigen Leibes ist ihm nicht der vernünftige Geist, sondern die Leibes- oder Naturseele. Diese Psyche ist aber nicht etwas von dem Leibe und der übrigen Natur wesenhaft verschiedenes, sondern die höchste Stufe und Individuirung des allgemeinen Naturlebens. Bezüglich der Natur, Leib und Naturpsyche des Menschen eingeschlossen, adoptirte nämlich Günther im Wesentlichen den Naturmonismus des von ihm bekämpften Schelling-Hegel'schen idealistischen Pantheismus. Er nimmt nämlich eine einheit-

1) Oben S. 192, Note 1.

2) Namentlich der Averrhoistische Vitalismus.

3) Ueber die verschiedenen Formen des Vitalismus vgl. *Zeph. Gonsalez*, Psychol. Sect. 2, Cap. 2, art. 2, §. 1.

liche und allgemeine Naturſubſtanz (Naturprincip) an, welche ſich in eine unermeßliche Vielheit dirimirt, dann aber vermöge des allem Sein innewohnenden Strebens nach Selbſtbewußtſein in der aufſteigenden Stufenfolge der Naturgebilde immer vollkommener ſich ſubjectivirt und verinnerlicht, bis ſie im Menſchen zur Naturſeele wird, welche nicht nur das vegetative Geſtaltungs- und Lebensprincip ihres Leibes und weiterhin Princip und Subject der geſammten äußeren und inneren Sinnenthätigkeit, ſondern ſelbſt des ſ. g. begrifflichen Denkens iſt. Nur ſich ſelbſt als Grund ihrer Thätigkeiten zu erfaſſen und dadurch zum Selbſtbewußtſein oder zum Ichgedanken und dadurch überhaupt zum „Denken des Grundes" oder „der Idee" zu gelangen, iſt der Naturpſyche nicht möglich, das vermag nur der Geiſt. Und deßhalb, weil wir in uns nicht nur das ſinnliche Bewußtſein und das Denken der Allgemeinbegriffe, ſondern auch den Ichgedanken, das Selbſtbewußtſein, das Denken des Grundes finden, wiſſen wir, daß wir nicht nur die dem Naturleben entſproſſene Pſyche beſitzen, ſondern von Gott erſchaffene Geiſter ſind. Da nun Günther das Weſen der Perſönlichkeit in das Selbſtbewußtſein ſetzt, ſo iſt nur der Geiſt Perſon; Leib und Pſyche, meint er, ſeien in die Perſönlichkeit des Geiſtes aufgenommen. Die dadurch zwiſchen beiden geknüpfte Vereinigung nennt daher Günther eine hypoſtatiſche und bezeichnet dieſe wiederum als eine formale Einheit, letzteres ſelbſtverſtändlich nicht im Sinne der von ihm verworfenen alten Lehre, wonach die vernünftige Seele Form des Leibes iſt, ſondern im geraden Gegenſatze zu dieſer ſubſtantialen oder realen Einheit. Die Seele und der Geiſt ſind und bleiben zwei verſchiedene Weſen, wovon jene das Seins- und Lebensprincip des vegetativen und ſinnlichen Lebens, dieſer das Princip des idealen Denkens iſt. Günther bemüht ſich zwar, die Vereinigung zwiſchen beiden als eine möglichſt innige und lebendige darzuſtellen. Es trete, ſagt er, zwiſchen Seele und Geiſt in Folge ihrer formalen Verbindung eine gegenſeitige Mittheilung ihrer Eigenthümlichkeiten, eine *communicatio idiomatum* ein. Er verſteht aber darunter eine lebendige Wechſelwirkung zwiſchen beiden, kraft deſſen „die Bewußtſeinsweiſen und Denkproceſſe in einander überſchlagen und zur Einheit aufgehoben werden," und Natur und Geiſt im Menſchen gegenſeitig „in einander übergreifen". Es ſind das, wenn man näher zuſieht, Worte ohne Sinn, oder die Behauptung unmöglicher Dinge: denn wie ſoll die Leibſeele vom Geiſt das Denken des Grundes und das Selbſtbewußtſein, deſſen ſie doch unfähig iſt; und wie ſoll die Geiſtſeele ohne Sinne Sinnenempfindungen von der Pſyche empfangen, da doch der Geiſt als ſolcher körperlicher Einwirkung entzogen iſt? Daß die Unterſcheidung zwiſchen

dem Denken des Begriffes und der Idee unbegründet, und die Vorstellung von der Einheit der sich in die Vielheit differenzirenden und wiederum zur Einheit des Bewußtseins strebenden Natursubstanz eine dem Pantheismus entsprungene Vorstellung ist, welche der Erfahrung und dem richtigen Denken widerstreitet, haben wir bereits anderwärts[1]) gesehen.

So viel ist klar, daß ebenso wenig, wie der Platonismus und Averrhoismus, die seit Cartesius in bunter Mannigfaltigkeit aufgetauchten dualistischen Hypothesen und Systeme die Einheit des Menschenwesens richtig zu erklären und den, materialistischen oder spiritualistischen, Leib und Seele identificirenden Monismus zu überwinden vermögen. Im Gegentheil machen sie theils der materialistischen, theils der pantheistischen Theorie die bedenklichsten Concessionen. Die Lehre der alten christlichen Theologie und Philosophie von der vernünftigen Seele als einzigem Wesens- und Lebensprincip des Leibes dagegen erklärt nicht nur in genügender, ja bester Weise die Einheit des Menschenwesens, bei der wesenhaften Verschiedenheit der geistigen Seele und des materiellen Leibes, und wird allen Thatsachen des Bewußtseins und der Erfahrung in vollem Maße gerecht, sondern entspricht auch allein allseitig der wahren Gottes- und Schöpfungsidee.

§. 297.

Von der Individualität, Spiritualität und Incorruptibilität der Seele insbesondere.

Wurde in dem Bisherigen die das Wesen des Menschen als solchen aussprechende Wahrheit, daß die geistige Seele Wesens- und Lebensprincip des materiellen Leibes ist, betont, so fassen wir nun die Seele näher in's Auge, welche vor Allem das sittlich-religiöse und deßhalb auch das theologische Interesse in Anspruch nimmt[2]).

Hier stehen drei Wahrheiten sowohl durch Offenbarung und kirchliche Lehrentscheidung, als schon durch die bloße Vernunft fest:

Daß jeder Mensch eine eigene vernünftige Seele hat;

daß diese Seele eine erschaffene geistige Substanz ist;

daß sie als solche von Natur incorruptibel oder unsterblich ist.

---

1) Vgl. oben X, 7, S. 188; deßgl. Bd. 5, §. 266. Vgl. auch Pesch, Welträthsel, Bd. 2, S. 84 ff.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 75, procem. s. oben S. 114, Note 2.

I. Daß ein jeder einzelne Mensch eine ihm ausschließlich eigene individuelle Seele hat, ist in Allem, was Schrift und Ueberlieferung von dem Menschen und der Menschenseele sagen, enthalten und vorausgesetzt; ganz besonders aber in den im Folgenden näher zu betrachtenden Zeugnissen für die Creatürlichkeit und geistige Substantialität und Unsterblichkeit der Seele. Auch in der kirchlichen Verwerfung des Emanatismus und Pantheismus in allen seinen Gestalten liegt die Verwerfung der Einheit der Seele in allen Menschen[1]), da diese Lehre wesentlich auf pantheistischer Voraussetzung ruht. Förmlich aber wurde, zugleich mit der natürlichen Unsterblichkeit, die Individualität einer jeden Menschenseele von Leo X. auf dem *Lateranense V* definirt[2]), letzteres gegenüber der averrhoistischen Lehre von der Einheit des Intellectes in allen Menschen.

Averroes[3]) nahm nämlich nur eine Individualität der aus der Materie educirten sensitiven Seele an, dagegen lehrte er Einen von der Materie getrennten Intellect in allen Menschen, welchen er, in ächt neuplatonischer Weise, als die letzte und niedrigste der aus dem höchsten Gott und ersten Beweger emanirten Intelligenzen betrachtete. Die sensitive Seele gewinnt und bereitet die individuellen Sinnenbilder, der Eine und allen Menschen gemeinsame Intellect aber abstrahirt als thätiger Verstand aus ihnen die intelligibele Species und ist zugleich als intellectus *possibilis* deren Träger, und als solcher verbindet er sich mit dem menschlichen Individuum und macht dasselbe seiner Erkenntniß theilhaftig[4]).

1) S. unten S. 208, Note 1 u. 2.

2) In den Worten: Damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat . . .; verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. Den ganzen Text s. oben S. 126, Note 3. Das Decret ist hauptsächlich gegen die Lehre des Pomponatius gerichtet, daß philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch ist, und daß insbesondere die Sterblichkeit der Seele eine philosophische Wahrheit sei. Die hiebei gleichfalls verworfene Lehre von der Einheit des Intellectes war nicht eine Lehre des Pomponatius, der dieselbe vielmehr bekämpfte, sondern der strengen Averrhoisten. Die milderen Averrhoisten deuteten die averrhoistische Lehre von der Einheit des Intellectes von der Einheit der obersten Vernunftprincipien. Vgl. Stöckl, Gesch. der Phil. §. 119. Philos. d. Mittelalters, Bd. 3, §. 49 (S. 213 ff.).

3) Mit Recht sagt Thomas von ihm: Non tam fuit peripateticus, quam peripateticae philosophiae depravator. *De unit. intell.*

4) Averroes, ponens principium intelligendi, quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam, nec partem animae nisi aequivoce, sed potius

Da diese Lehre offenbar die Geistigkeit und damit auch die Unsterblichkeit der individuellen Seele, die rein sensitiv ist und außer der Materie nicht bestehen kann, und die Individualität des in allen Menschen das abstractive Erkennen wirkenden separirten Intellectes leugnet, so wandte sich die christliche Wissenschaft mit aller Entschiedenheit gegen dieselbe[1]). Die Gründe, wodurch sie den längst verschwundenen Averrhoismus widerlegen, sind zugleich evidente Widerlegungen des Seelenmonismus des modernen Pantheismus[2]), der sich nur dadurch von dem Averrhoismus unterscheidet, daß er nicht nur die Identität des erkennenden Geistes in allen Menschen, sondern auch die Identität von Geist und Materie und von Gott und Welt behauptet.

---

quod sit substantia quaedam separata, dixit quod illius intelligere substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata, quae sunt in me vel in te. Quod sic fieri dicebat: Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, quum sit forma et actus ejus, habet duo subjecta, unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic igitur intellectus possibilis continuatur nobis per formam suam, mediantibus phantasmatibus; et sic dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit. So referirt Thomas (de unitate intell.) die Lehre des Averrhoes. Die Falschheit derselben liegt auf der Hand. Thomas weist a. a. O. dieselbe durch drei durchschlagende Argumente nach. Vorher hatte er gezeigt, daß die Lehre des Averrhoes in der wirklichen Lehre des Aristoteles und seiner ganzen Schule durchaus keine Stütze hat. Wenn Aristoteles den Intellect, und in specie den intellectus possibilis separirt nennt, so meint er nicht, daß er von der den Leib informirenden Seele getrennt sei, sondern er sagt dadurch nur, daß dieselbe Seele, die den Leib informirt, als intelligenter Geist über den Leib hervorragt. Manifestissime igitur apparet, absque omni dubitatione, ex verbis Aristotelis, hanc fuisse ejus sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis, ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae potentiae animae. Durch das hier über die Averrhoistische Lehre Mitgetheilte wird das oben S. 126, Note 2 Gesagte ergänzt. Es erhellt hieraus namentlich, in welchem Sinne die Averrhoisten sagten, daß die Einheit zwischen dem separirten Intellect und dem Leibe resp. dem menschlichen Individuum durch die Phantasmen vermittelt sei, aber auch, daß diese angebliche Verbindung, selbst wenn man diese widersinnige Lehre zugäbe, nur eine accidentale wäre.

1) Thomas bekämpft sie namentlich in dem Opusc. XVI de unitate intellectus contra Averrhoistas; ferner in den QQ. disp. De spirit. creat. a. 9 & 10. De anima, a. 3 & 5; Contra Gent. l. 2, c. 52. *S. Th.* 1, q. 76, a. 2.

2) „Auch von Kant und allen Denjenigen, welche die reale Einheit des Ichs in den aufeinanderfolgenden Bewußtseinszuständen leugnen, wird die Individualität der Seele aufgegeben; doch ist diese Leugnung directer gegen die Substantialität der Seele gerichtet." Gutberlet, Psychologie, S. 259.

Ist der Pantheismus und Emanatismus überhaupt falsch und vernunftwidrig, so ist es insbesondere der psychologische Pantheismus und Emanatismus. In der That tritt die Absurdität des Pantheismus und aller pantheisirenden Systeme nirgendwo mit solcher Evidenz hervor, als gerade hier.

Denn nichts ist mir so gewiß, als die Identität meiner Person und meines Wesens im Unterschied von allen anderen Personen und Wesen. Ich weiß, daß ich nicht nur ein Mensch im Allgemeinen, sondern daß ich dieser Mensch mit dieser Seele und diesem Leibe bin. Hätten alle Menschen nur Einen Intellect, so wären Alle nur Ein Erkennender, sie alle hätten nur Ein Wissen und Ein Bewußtsein, und alles Wissen und alle Gedanken des Einen wären auch das Wissen und die Gedanken der Andern: was alles im denkbar höchsten Widerspruch mit der Vernunft und der Erfahrung steht.

Dieses ist so wahr, daß die Individualität der Seele feststeht, welche Theorie man auch bezüglich der Verbindung zwischen Leib und Seele befolgen möge; also nicht nur nach der richtigen aristotelisch-scholastischen und katholischen Lehre, sondern auch nach dem Platonismus und nach jeder anderen Theorie, die man über die Verbindung zwischen Leib und Seele aufstellen möge: denn wenn gleich nach den dualistischen Lehren der Leib nicht ein Bestandtheil des substantial Einen Menschenwesens ist, so ist und bleibt doch nach allen diesen Systemen immer die Seele das Erste und Wesentliche an dem Menschen, wodurch er sich von allen anderen Menschen unterscheidet[1]).

1) Dieses setzt Thomas *S. Th.* 1, q. 76, a. 2, unter besonderer Berücksichtigung des Averrhoismus folgendermaßen auseinander: Intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis unus est intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc, quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia, quam hominis tunicati et cappati; quod est omnino absurdum. — Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis . . . intellectus ponatur pars seu potentia animae, quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam; sicut impossibile est, quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium. — Similiter etiam patet, hoc esse impossibile, quocunque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim, quod si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit

II. Die menschliche Seele ist eine erschaffene geistige Substanz.

Auch dieser Satz ist Glaubens- und zugleich Vernunftwahrheit.

Es ist darin eine doppelte Wahrheit ausgesprochen: 1. Daß die Seele ein Geschöpf und 2. daß sie eine geistige Substanz ist. Obwohl beide Wahrheiten schon in dem Bisherigen enthalten und genügend begründet sind, so müssen wir sie doch noch nach dem Vorbilde der älteren Theologen[1]) hier etwas näher betrachten.

A. Daß die Seele des Menschen nicht, wie der Pantheismus wähnt, die göttliche Substanz, eine endliche Selbstverwirk-

---

unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem, quod qualitercunque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter caetera, quae ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivae intellectui et ei deserviunt. Si ergo poneretur, quod essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcunque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum, sequitur ulterius, quod sit et agens unum et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere: dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo diversa possunt esse phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum, quae sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis . . . Relinquitur ergo, quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

1) *S. Th.* 1, q. 75 & q. 9. S. c. g. l. 2, c. 65. 80. 83. De anima a. c. 14. 19. *Gotti*, Tr. X de hom. q. 1, dub. 1—4. *Suarez*, Tr. 2, de anim. l. 1, c. 9—11.

lichung des unendlichen Wesens, auch nicht, wie der Emanatismus imaginirt, ein partialer Ausfluß aus dem göttlichen Wesen ist, wie immer man sich einen solchen vorstellen mag, bedarf eigentlich hier keines Beweises mehr, da er mit der wahren Gottes- und Schöpfungslehre gegeben ist. Jedoch hat die Kirche diesen aus den Wahngebilden heidnischer Philosophie[1]) stammenden Wahn der emanatistischen Gnostiker, Manichäer und Priscillianisten[2]) und anderer Häretiker, einer pantheisirenden falschen Mystik[3])

---

1) Für alle Zeiten ist wahr, wenn Thomas sagt, daß diese Lehre theils aus der Phantasievorstellung, daß Gott und Alles etwas Körperliches sei, theils aus der gleich imaginären Vorstellung von der Weltseele entsprungen sei. Hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis, quod dicebant esse principium, ut dicitur in 1 De anima, text. 20 et seq., per consequens sequebatur, quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichaei Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. — Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit, quod Deus est *anima mundum intuitu vel nutu et ratione gubernans*, ut Augustinus narrat 7 de Civ. Dei cap. 6. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est q. 3, a. 1 & 8. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei. *S. Th.* 1, q. 90, a. 1.

2) Hierher gehört aus der Ep. dogm. *Leonis papae ad Turribium* de errorib. Priscillian. cap. 5 die Verwerfung des Satzes: . . . quod animam hominis divinae asserant esse substantiae, nec a natura creatoris sui conditionis nostrae distare substantiam. Ferner die *Professio fidei* des Toletanischen Plenarconcils v. 447: Praeter hanc (Trinitatem) nullam credimus divinam esse naturam, vel Angeli vel spiritus, vel virtutis alicujus, quae Deus credatur, und *anath.* 11: Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, a. s.

3) Hierher gehört namentlich die prop. 27 — aliquid est in anima quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus — der von Johann. XXII. verworfenen Sätze des Ekkhart. Solche pantheistisch klingende, höchst verdächtige Sätze finden sich auch später bei Molinos, so z. B. prop. 5 der von Innocenz XI. verworfenen Sätze: Nihil operando anima se annihilat, et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua trans-

und des mittelalterlichen [1]) und modernen [2]) Pantheismus wiederholt und ausdrücklich verworfen.

Daß die heilige Schrift in der Schöpfungsgeschichte lehrt, daß die Seelen der ersten Menschen von Gott erschaffen sind, haben wir oben [3]) gesehen; daß dasselbe auch für die Seele eines jeden ihrer Nachkommen gilt, werden wir unten in der Lehre von der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und dem Ursprunge der Seele nachweisen.

Uebrigens bezeichnet die heilige Schrift, wie die Väter [4]) hervorheben, die menschliche Seele nicht nur dort als ein Geschöpf, wo sie ausdrücklich sagt, daß sie erschaffen sei [5]), sondern in allen jenen unzähligen Stellen, welche ihr Eigenschaften, Zustände und Handlungen zuschreiben, die dem göttlichen Wesen nimmer eigen sein können [6]).

Es ist evidente Vernunftwahrheit, daß die Seele, weil endlich, veränderlich, defectibel, nicht göttlichen Wesens

---

formata remanet et divinizata, et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

1) Die Verwerfung des Pantheismus des Amalrich von Chartres und des David von Dinant durch das Lateranense IV s. Bd. 4, S. 440, Note 1 u. 2 (2. Aufl. S. 431, Note 2 u. 3).

2) *Vaticanum* Const. dogm. de fide cap. 1, can. 1—5. S. Bd. 5, S. 32, Note 1 u. 2; S. 33, Note 1. Vgl. namentlich die Worte S. q. d. res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, a. s.

3) §. 294, II, 3, S. 39 ff.; III, 3, b., S. 60 ff.

4) Vgl. z. B. *Augustinus*, In Gen. contra Manich. l. 2, c. 8.

5) Z. B. *Zach.* 12, 1: Dominus ... fingens spiritum hominis in eo.

6) Z. B.: Quare tristis es anima mea? ... anima mea conturbata est. *Ps.* 41, 6. 7. Sana animam meam, quia peccavi tibi. *Ps.* 40, 5. Anima quae peccaverit, ipsa morietur. *Ezech.* 18, 4. Qui amat animam suam, perdet eam. *Joann.* 12, 25 etc. Daß das spiraculum vitae Gen. 2, 7 nicht, wie schon die Manichäer meinten, einen emanatistischen Sinn hat, haben wir oben §. 294, II, 3 gesehen. Ebenso wenig hat *Act.* 17, 28 des Dichters Wort: Ipsius enim et genus (γένος) sumus, im Munde Pauli einen emanatistischen oder pantheistischen Sinn, sondern kann nur von der Gottähnlichkeit des Menschen oder von seinem Ursprunge von Gott durch die Schöpfung (genus = progenies) verstanden werden. Quod dicimur, nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita intelligendum est, quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem, quae etiam in Deo est, secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei. *D. Thom.* In 2 Sent. dist. 17, q. 1, a. 1, ad 2.

sein [1]), und daß umgekehrt das göttliche Wesen, weil purer Act, unendlich, untheilbar, unveränderlich und indefectibel, in keiner Weise [2]) zur Seele werden und ihre Eigenschaften haben kann [3]).

B. Die Seele ist also nicht göttlichen Wesens, sondern etwas Erschaffenes, und zwar eine geistige Substanz. Auch diese Wahrheit wurde in dem Bisherigen bereits erklärt und begründet. Da wir aber in dem vorausgehenden Paragraphen das Gewicht vor Allem auf die Einheit des Menschenwesens und also darauf gelegt haben, daß die geistige Seele zugleich wahrhaft Wesens- und Lebensprincip des Leibes ist, so ist hier die geistige Substantialität der Seele gegenüber den verschiedenen mit dieser Wahrheit in Widerspruch stehenden alten und neueren Irrthümern noch etwas näher zu behandeln.

Es ist aber in unserem Satze eine doppelte Wahrheit ausgesprochen: daß die Seele eine Substanz, daß diese Substanz nicht eine körperliche, sondern eine geistige ist.

Die Substantialität der Seele leugnen alle jene alten und modernen Materialisten, welche kein substantiales Seins- und Lebensprincip des menschlichen Leibes anerkennen, sondern das, was man Seele nennt, nur als Thätigkeit des Leibes und seiner Organe und weiterhin seiner stofflichen Elemente oder als die Harmonie derselben bezeichnen.

---

1) ... ipse spiritus hominis, cum aliquando errat, et aliquando prudenter sapit, mutabilem se esse clamat; quod nullo modo de natura Dei fas est credere. Non autem potest majus signum esse superbiae, quam ut dicat se humana anima hoc esse quod Deus est, cum adhuc sub tantis vitiorum et miseriarum molibus gemat. *Augustinus* de Genesi contra Manich. l. 2, c. 8. Vgl. Epist. 166 (28) ad Hier. (lib. de orig. anim. hom.)

2) Auf den manichäischen Einwand, daß Sünde und Elend der Seele nicht aus ihr, sondern aus dem Leib und der Materie entspringe, antwortet Augustinus: Frustra autem dicitur ab eis, qui animam Dei partem esse volunt, hanc ejus labem ac turpitudinem, quam videmus in nequissimis hominibus, hanc denique infirmitatem et aegritudinem, quam sentimus in omnibus hominibus, non ex ipsa illi esse, sed ex corpore: quid interest unde aegrotet, quae, si esset incommutabilis, undelibet aegrotare non posset? Nam quod vere incommutabile et incorruptibile est, nullius rei accessu commutari vel corrumpi potest. *L. c.*

3) Alles dieses faßt Thomas in den Worten zusammen: Dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, q. 79, a. 4, & q. 84, a. 6 & 7, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodam modo a rebus acquirit, et habet diversas potentias; quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est q. 3, a. 7 & q. 12, a. 1. *S. Th.* 1, q. 90, a. 1, c.

Die geistige Substantialität der Seele leugnen aber auch alle spiritualistischen und pantheistischen Monisten: denn wenn sie scheinbar der Seele die höchste, weil die göttliche Substantialität und Geistigkeit zuschreiben, so ist dieses leerer Schein, da nach ihnen die Seelen der einzelnen Menschen keine für sich bestehenden Substanzen, sondern nichtige und flüchtige Wirkungen und Erscheinungen des s. g. absoluten Wesens, oder auch einer Emanation desselben, der s. g. Weltseele sind.

Mit dieser pantheistischen Auffassung, so viel es die Geschöpfe angeht, ist jener Occasionalismus nahe verwandt, welcher zwar die absolute Wesenheit, Wirklichkeit und Persönlichkeit Gottes lehrt, aber wie alles leibliche Leben, so auch alle geistigen Thätigkeiten des Menschen und der Geschöpfe überhaupt lediglich auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführt: denn was ist eine Substanz ohne jede eigene Ursächlichkeit und Thätigkeit?

Die Substantialität der geistigen Seele leugnen deßgleichen auch alle jene, welche zwar eine sensitive und vegetative Seele annehmen, aber, wie die Averrhoisten, als das Princip der geistigen Thätigkeiten im Menschen einen allen Menschen gemeinsamen Intellect ansehen, mögen sie denselben in vollpantheistischer Weise als das göttliche Wesen, oder in emanatistischer Weise als einen Ausfluß aus demselben, oder selbst als einen erschaffenen Geist ansehen.

Die Wahrheit, daß die vernünftige Seele ein subsistentes Wesen ist, leugnen auch jene, welche zwar die Seele als reales Princip alles intellectualen und sensitiven Lebens betrachten, aber behaupten, daß die menschliche Seele vom Leibe getrennt nicht bestehen oder wenigstens nicht geistig thätig sein könne, und daher entweder wie die rein materialen Formen auf immer zu Grunde gehe, oder aber nur durch die Wiedervereinigung mit einem Leibe wiederum zu einem geistigen Leben erwachen könne.

Allen diesen Irrthümern und Wahnvorstellungen steht die Wahrheit gegenüber, daß die subsistente geistige Seele zugleich substantiale Form des Leibes ist.

Dadurch ist zugleich der Irrthum derer vernichtet, welche zwar die Seele als eine vom Leib verschiedene Substanz, aber als eine körperliche Substanz betrachten, mögen sie nun dieselbe nach der Vorstellung mancher heidnischen Philosophen als einen Körper[1]), oder

1) Horum (sc. cognitionis et motus) principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse; et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant. *S. Th.* 1, q. 75, a. 1.

als ein mit einem subtilen Leib verbundenes geistiges Wesen[1]), oder in modern materialistischer Weise als einzelnes materielles und zugleich intellectuelles Atom, oder als einen Complex, sei es ausgedehnter, sei es nicht ausgedehnter Atome betrachten[2]).

1. Sowohl die Substantialität als die Geistigkeit der Seele ist in der heiligen Schrift schon in der Schöpfungsgeschichte[3]) und in allen jenen Stellen enthalten, welche den Unterschied von Leib und Seele oder Geist aussprechen, der Seele oder dem Geiste Erkenntniß und freien Willen und alle geistigen Thätigkeiten zuschreiben[4]), den Werth der Seele für unvergleichlich höher als den des vergänglichen Leibes bezeichnen[5]). Ganz besonders aber wird die Substantialität und Geistigkeit der Seele durch jene Stellen bewiesen, welche die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele lehren. Denn der Seele nach ist der Mensch ein natürliches Ebenbild Gottes, des absoluten Geistes, weil die Seele ein geistiges Wesen ist[6]); nur der Seele nach ist der Mensch von Natur unsterblich, die Seele aber ist unsterblich, weil sie eine geistige Substanz ist[7]). Die Geistigkeit der Seele leugnen, ist sadducäischer Unglaube[8]).

Weder die sichtbare Erscheinung abgeschiedener Seelen[9]), noch das vom reichen Prasser Gesagte[10]) beweist Etwas gegen die Geistigkeit

1) So Jene, welche von einem von dem sichtbaren Leibe verschiedenen Seelenleibe träumen. Der Irrthum wird nur vermehrt, wenn Manche diesen Seelenleib als eine Emanation der Seele oder des Geistes betrachten.

2) Vgl. Gutberlet, Psychologie. S. 233 ff.

3) Vgl. oben §. 294.

4) Vgl. die oben §. 295, I, insbesondere die S. 72—75 in den Noten angeführten Stellen.

5) Z. B. *Matth.* 10, 28; 16, 26.

6) S. unten die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Daß die Seele vermöge ihrer Geistigkeit Gott ähnlich, ist besonders klar *1 Cor.* 2, 11 ausgesprochen: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei: denn dieser Vergleich setzt die Geistigkeit der Seele voraus.

7) S. unten §. 198 die Zeugnisse der h. Schrift für die Unsterblichkeit der Seele.

8) Sadducaei enim dicunt, non esse resurrectionem, neque Angelum, neque spiritum; Pharisaei autem utraque confitentur. *Act.* 23, 8. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich das neque spiritum jedenfalls auch auf die Seele des Menschen bezieht.

9) Vgl. *I Reg.* 28, 12 sq. — Es gilt in dieser Beziehung das von der sichtbaren Erscheinung der Engel Bd. 5, §. 284 Gesagte.

10) *Luc.* 16, 23 & 24. Elevans oculos ... dixit ... mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia

der Seele. Daher sind die Worte des Auferstandenen, daß ein Geist, d. h. eine abgeschiedene Seele, nicht Fleisch und Bein habe[1]), im weitesten Sinne zu verstehen.

2. Was die Ueberlieferung und Lehre der Kirche betrifft, so beweisen alle Zeugnisse der Väter und Theologen und alle Lehrentscheidungen der Kirche, welche wir oben[2]) für die beiden Bestandtheile der Menschennatur und ihre substantiale Verbindung in Weise von Form und Materie angeführt haben, auch die Substantialität und Geistigkeit der Seele. Denn sie ist hienach ja im Unterschiede von dem Leibe nichts Körperliches, sondern vernünftiger Geist. Und wenn sie den Leib beseelt, so besteht das Eigenthümliche und Geheimnißvolle dieser Verbindung gerade in der Verbindung eines Geistes mit der Materie. Weil die Seele, obwohl Lebensprincip des Leibes, nichts Körperliches, auch keine blos materiale Form ist, bildet der Mensch, wie Väter und Theologen lehren, und die Kirche selbst auf dem vierten Lateranconcil[3]) und dem Vaticanum[4]) feierlich ausgesprochen hat, das Mittelglied zwischen der Geister- und Körperwelt[5]). So gewiß daher der Ausspruch des *Lateranense IV* jedem Zweifel bezüglich der geistigen Natur der Engel ein Ende gemacht hat[6]), schließt es auch jeden Zweifel bezüglich der Geistigkeit und Substantialität der menschlichen Seele aus. Denn offenbar ist nach der Erklärung des Concils die menschliche Seele in demselben wahren und eigentlichen Sinne Geist, wie der Engel Geist ist; wie auch der menschliche Leib in demselben wahren und eigentlichen Sinne Körper ist, wie alle anderen Körper. Der Unterschied zwischen den Seelen und Engeln besteht daher nicht darin, als ob nicht beide geistige Substanzen wären, sondern darin, daß die Seelen, nicht aber die Engel, zur Vereinigung mit einem Leibe bestimmt und befähigt und insofern ratione speciei humanae incomplet sind. So besteht auch der Unterschied zwischen dem Menschenleib und dem Thierleib nicht in der Körperlichkeit, sondern darin, daß jener von einer vernünftigen subsistenten Seele, dieser aber von einer, eigener Subsistenz unfähigen materialen Form beseelt ist.

---

crucior in hac flamma. Wenn auch die Darstellung der Parabel nicht blos bildlich wäre, so ist derartige Qual der abgeschiedenen Seele auch ohne Leib möglich, wie wir in der Lehre vom Zustande der anima separata sehen werden. Vgl. auch Bd. 5, §. 291, insbes. S. 794, Note 1.

1) *Luc.* 24, 39. — 2) §. 295, II—V. — 3) S. oben S. 6, Note 1.
4) Const. de fide, c. 1 f. Bd. 5, S. 32, Note 1.
5) Vgl. oben §. 293, I.
6) Vgl. Bd. 5, S. 588, Note 1.

Oftmals nennen die Väter die Seele ein geistiges und vernünftiges Wesen[1]), in dem nichts Körperliches, nichts Materielles sich findet[2]), das daher die Macht der Selbstbestimmung und Selbstbewegung in sich trägt[3]); und zwar sprechen sie dieses nicht nur als eine vernünftige Erkenntniß, sondern als eine Glaubenswahrheit aus[4]).

Wohl findet sich bezüglich der Menschenseele bei manchen Vätern dieselbe Auffassung, die wir in der Engellehre kennen gelernt haben; daß nämlich die Seele, weil sie endlich ist und ihr die Gott allein eigene absolute Einfachheit fehlt, im Vergleich mit dieser absoluten Geistigkeit Gottes körperlich oder materiell genannt werden könne; allein durch solche Aeußerungen wird die creatürliche Geistigkeit der Seele ebenso wenig als die der Engel geleugnet[5]). Wenn Tertullian in einem anderen und eigentlichen Sinne eine Körperlichkeit der Seele gelehrt hat[6]), so ist diese seine Meinung allgemein verworfen. Augustinus entschuldigt ihn zwar einigermaßen[7]), er selbst aber hat die Meinung, daß die Seele etwas Körperliches sei, überall auf's Entschiedenste als mit dem Glauben und der Vernunft unverträglich bekämpft und die Geistigkeit der Seele vertheidigt[8]). Dem thut keinen Abbruch, daß er, wie wir später sehen

---

1) Ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ λογικὴ οὖσα καὶ νοερὰ οὐσία. *Eusebius* In Luc. 12, 24.

2) Nihil habet in se corporale, nihil terrenum, nihil grave. *Hilarius* In Ps. 129, nr. 6.

3) Ὅτι ἄῦλός τις καὶ ἀσώματος, κατάλληλος τῇ ἰδίᾳ φύσει ἐνεργοῦσά τε καὶ κινουμένη. *Gregor. Nyss.* de Anim. et resurr.

4) Ψυχὴν ἀσώματον ἐν ἡμῖν καὶ ἀθάνατον ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' οὐ φθαρτὴν ὡς τὰ σώματα, ἀλλ' ἀθάνατον, ὡς λογικὴν καὶ αὐτεξούσιον. Const. Apost. 7, 11. Noch andere Zeugnisse von Basilius M., Titus von Bostra, Didymus von Alex., Chrysostomus, Theodoret u. s. w. siehe bei Klee, Dogm. 2. Thl., 1. Buch, 3. Abschn., §. 5, II.

5) Vgl. Bd. 5, S. 585, Note 1. Die Meinung, daß auch die Engel einen sublilen Leib hätten, berührt uns hier nicht. Vgl. a. a. O. S. 583, Note 1.

6) Namentlich *De anima* c. 5—11.

7) Adv. haeres. sagt Augustin, daß, wenn Tertullian Gott einen Körper nenne, er dieses Wort im Sinne von Substanz nehme. Vgl. Bd. 3, S. 450 (2. Aufl. S. 430), Note 3. Ob aber diese Entschuldigung auch vollständig auf die Seelenlehre Tertullian's anwendbar sei, könnte man vielleicht bezweifeln, da Tertullian seine sonderbare Ansichten von der Körperlichkeit der Seele auch auf Visionen einer Montanistin stützt, welche Seelen in leiblicher Gestalt gesehen haben sollte.

8) Vgl. die Bd. 5, S. 584 in der Note angeführten Stellen Augustin's. Vgl. auch Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit. §. 54.

werden, die Streitfrage zwischen Creatianismus und Traducianismus nicht zu entscheiden wagte.

Das mag hier genügen, da die unten zu betrachtenden Zeugnisse für die Unsterblichkeit der Seele zugleich die entscheidensten Zeugnisse für deren geistige Substantialität sind[1]).

3. Daß die vernünftige Seele, dieses einzige Seins- und Lebensprincip des menschlichen Leibes, eine geistige Substanz ist, ist auch eine Vernunftwahrheit, welche als Fundament der gottähnlichen Vernünftigkeit und Freiheit des Menschen und der wahren und persönlichen Unsterblichkeit zu den wichtigsten praeambula fidei gehört. Daher sind alle Lehren, welche die vernünftige Gewißheit der geistigen Substantialität und folglich auch der Unsterblichkeit der Seele leugnen[2]), oder dieselbe auf ein anderes Fundament, als auf Vernunfteinsicht, gründen[3]), nicht nur mit der Vernunft und ihren höchsten Interessen, sondern auch mit dem Glauben unvereinbar, wie dieses in der Lehre von den *praeambula fidei* gezeigt wurde[4]).

Wenn wir mit vollem Rechte, wie für die Einheit des Menschenwesens, so für die Einzigkeit, Substantialität und Geistigkeit der Seele, und weiterhin für ihre Unsterblichkeit, auf das allgemeine Bewußtsein und die Ueberzeugung des Menschengeschlechtes als auf einen vollgiltigen Beweis für diese Wahrheiten uns berufen, so geschieht es nicht im Sinne einer falschen Glaubensphilosophie, sondern, gerade so wie bei dem entsprechenden Gottesbe-

1) Denn nach Glauben und Vernunft ist die Seele deßhalb unsterblich, weil sie eine geistige Substanz ist. Ueber die unbegründeten Beschuldigungen, welche in dieser Beziehung Günther gegen die Scholastik erhob, vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 2, S. 365 ff. (1. Aufl.)

2) Das thun Positivisten, Pantheisten und Materialisten. Indem manche Pantheisten den Schein der geistigen Substantialität und Unsterblichkeit der Seele zu retten suchen, legen sie ein Zeugniß für die natürliche Wahrheit und gegen ihre Pseudowissenschaft ab.

3) So namentlich Kant, der, weil er die theoretische Erkenntniß des Wesens der Dinge überhaupt, so auch der geistigen Substantialität und Unsterblichkeit der Seele, ja, vor dem Extrem des sophistischen Skepticismus nicht zurückschreckend, der Identität unseres eigenen Ich in seinen verschiedenen Actionen und Affectionen für theoretisch unerweisbar erklärt, dennoch wie das Dasein Gottes, so die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele als Postulate der praktischen Vernunft festhält. So Reid, der die Gewißheit der höheren Vernunftwahrheiten einzig auf den sittlichen Instinkt, Jakobi, der sie auf den s. g. Vernunftglauben, die Traditionalisten, welche sie auf historischen, die extremen Supernaturalisten, welche sie einzig auf übernatürlichen Glauben gründen, von dem sens commun Lamennais' und der unmittelbaren Anschauung der Theosophen und Ontologisten zu schweigen.

4) Bd. 1, §. 19—28.

weise, deßhalb, weil dadurch das allgemeine Urtheil der gesunden Vernunft, wie auch einigermaßen die aus der übernatürlichen Offenbarung stammende allgemeine Ueberlieferung verbürgt ist[1]).

Der Vernunftbeweis der geistigen Substantialität der Seele beruht auf der evidenten Wahrheit, daß das vernünftige Erkennen und vernünftige freie Wollen des Menschen der Materie unerreichbare und von ihr unabhängige, also geistige Thätigkeiten sind; geistige Thätigkeiten aber aus geistigen Kräften entspringen, geistige Kräfte aber nur in einer geistigen Substanz wurzeln und ihr eigen sein können[2]).

Daraus folgt, daß die Menschenseele, welche wir als das einzige Princip aller menschlichen Lebensthätigkeiten bereits früher allseitig nachgewiesen haben, weder Materie und ein Product der Materie, noch ein aus Materie und Form zusammengesetzter Körper, noch das Product eines Körpers und eines körperlichen Organismus, noch eine inhärente[3]) materielle Form sein kann, sondern nothwendig eine in ihrer Subsistenz und geistigen Thätigkeit von der Materie unabhängige, d. h. eine geistige Substanz ist.

Indem wir auf die einzelnen Punkte dieses Beweises etwas näher eingehen, erklären wir zugleich den richtigen Sprachgebrauch und die ewig giltigen und von allen wechselnden Ergebnissen und etwaigen neuen Entdeckungen der Naturwissenschaft unabhängigen Argumente der christlichen Wissenschaft. Dadurch wird auch ergänzt und näher begründet, was in den obigen Erörterungen über die Bestandtheile und die Einheit des Menschenwesens vorausgesetzt oder nur kurz angedeutet wurde.

Was zunächst Namen und Begriff anlangt, so ist der Begriff Seele enger, als der der substantialen Form: denn nicht alle substantialen Formen, sondern nur die substantialen Formen lebendiger und leiblicher Wesen werden Seelen genannt[4]);

1) Vgl. Bd. 3, §. 145 und Bd. 1, §. 28.

2) Thomas faßt diesen Beweis *S. Th.* 1, q. 75, a. 2 kurz in die Worte zusammen: Intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur, quo est ... Relinquitur igitur, animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

3) Vgl. oben §. 296, VII, 2 und X, 3 u. 4.

4) Anima dicitur esse primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt. *S. Th.* 1, q. 75, a. 1.

und auch dieses nur im weiteren Sinne: denn im engeren und eigentlichsten Sinne nennt man nur das Seins- und Lebensprincip eines vernünftigen Wesens, nämlich des Menschen, Seele, also nur die geistige Seele; oder, wie man auch sagen kann, die Seele, welche nicht nur Seele, d. h. Lebensprincip eines organischen Leibes, sondern auch Geist ist.

Auch der Ausdruck Wesen oder Substanz bedarf noch einer Erinnerung. Wie wir wissen, sind auch Materie und Form in dem Sinne etwas Wesenhaftes und Substanziales, als man Wesen und Substanz im Gegensatze zu Eigenschaft oder Accidenz nimmt. In diesem Sinne ist weder die substantiale Form, insbesondere die Thierseele, ein Accidenz der Materie, noch diese ein Accidenz jener; sondern beide, Form und Materie, sind substantiale Theile des Compositums, der completen Substanz. Nun wissen wir aber, daß die vernünftige Seele insofern in einem höheren Sinne den Namen Wesen oder Substanz verdient, als sie nicht nur Theil und zwar der principale Theil des Compositums ist, sondern auch losgetrennt von der Materie subsistiren kann und daher der Subsistenz, wenn auch nicht der specifisch-menschlichen Eigenthümlichkeit nach, complete Substanz ist[1]). In diesem Sinne ist die Thierseele, weil sie nur in der Materie, nicht aber getrennt von ihr subsistiren kann, nicht Substanz oder Wesen, sondern nur Theil einer Substanz oder eines Wesens, nicht forma *subsistens*, sondern forma *inhaerens*; nicht als ob sie Accidenz wäre, sondern weil sie ähnlich, wie ein Accidenz nur in einer Substanz, nur in der Materie als in ihrem Subjecte wirklich sein kann. Deßhalb kann auch die Thierseele, obwohl sie im weiteren Sinne etwas Immaterielles ist, nicht im engeren und eigentlichen Sinne immateriell oder geistig oder ein Geist genannt werden[2]).

1) Vgl. oben §. 296, V & VII, 2.

2) Wohl haben Einige auch den Thierseelen Subsistenz und in Folge davon Incorruptibilität und Unsterblichkeit zuschreiben wollen; allein das steht wie mit der allgemeinen christlichen und natürlichen Ueberzeugung, so auch mit der sententia communis der Theologen und christlichen Philosophen in Widerspruch. Wie das Wirken eines Dinges ist, so ist auch sein Wesen. Weil die sensitive Seele ohne leibliche Organe schlechthin nicht wirken kann, so kann sie daher auch ohne den Leib nicht sein und hört folglich mit dessen Zerstörung auf zu existiren. Nur wenn man die animalische Thätigkeit, insbesondere das sinnliche Empfinden und Wahrnehmen, nicht der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß dem compositum, sondern der Seele allein zuschriebe, könnte von einer Subsistenz der Thierseele die Rede sein. Sed contra est, quod dicitur in lib. de Eccl. dogm. c. 16 & 17: *Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae* . . . Antiqui philosophi nullam distinc-

Durch diese genauen Bestimmungen der Begriffe und des Sprachgebrauchs erledigen sich von selbst alle Mißverständnisse und Mißdeutungen, die sich, zumal in neuerer Zeit, an die Namen Geist und Seele geknüpft haben [1]). Daher ist es nothwendig, auch den Begriff des Geistes oder der geistigen Substanz näher zu bestimmen.

Das Wort spiritus, πνεῦμα, רוּחַ, einigermaßen auch „Geist" bedeutet die Bewegung der Luft, dieses nach der gemeinmenschlichen Auffassung feinsten körperlichen Wesens. Insbesondere aber bezeichnet es den Athem, wobei das Moment hinzukommt, daß die Bewegung der Luft durch die Thätigkeit eines leiblich lebendigen Wesens verursacht ist. Dann drückt das Wort aber auch eine Thätigkeit, nämlich die Strebe- oder Liebethätigkeit eines unkörperlichen lebendigen Wesens aus [2]). In allen diesen Beziehungen drückt das Wort aber auch das thätige Princip selbst aus und wird dasselbe dadurch im Allgemeinen als etwas Feines oder Subtiles, und insofern werden durch diese Namen auch besonders feine, subtile körperliche Wesen bezeichnet [3]). So wird namentlich auch

tionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant . . . Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens, quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam; et ex hoc sequebatur, quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes. — Sed Aristoteles . . . posuit quod solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione . . . Et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est conjuncti. Ex quo relinquitur, quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem. *S. Th.* 1, q. 75, a. 3.

1) Auf solchen beruht nicht nur der grundlose horror vor dem herkömmlichen Namen „Thierseele", sondern auch der schlimmere Irrthum, daß man es im Interesse des christlichen Spiritualismus für nothwendig hielt, Thiere und Pflanzen als reine Maschinen zu betrachten, indem man einestheils dem Materialismus die Concession machte, daß es in der Natur keine andere Kräfte als die chemischen und mechanischen Kräfte, aber keine von ihnen verschiedene Lebensprincipien gebe, anderntheils aber meinte, daß jede von der Materie verschiedene Seele nothwendig eine geistige Substanz sein müsse. Vgl. Morgott a. a. O. S. 44, Note 162.

2) Deßhalb wird die notionale göttliche Liebe Geist genannt. Vgl. Bd. 4, §. 242.

3) Nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aër cum quodam motu infertur et emittitur: unde nomen *spiritus* ad om-

das thierische Lebensprincip Geist genannt[1]), und ist dasselbe insofern etwas Einfaches, Immaterielles, Geistiges[2]). Allein immateriell oder geistig, oder ein Geist im engsten und eigentlichsten Sinne ist es nicht, und zwar aus dem Grunde, weil es, obwohl nicht selbst Materie, doch seiner ganzen Thätigkeit und seinem ganzen Sein nach an die Materie gebunden ist[3]). Die Menschenseele dagegen, welche wohl ihrer animalischen und vegetativen Thätigkeit nach von der Materie abhängt, aber ihrer intellectualen Thätigkeit und ihrem entsprechenden Sein nach von der Materie unabhängig bleibt, ist insofern im engsten und eigentlichen Sinne immateriell, geistig, ein geistiges Wesen oder eine geistige Substanz. Sie ist zwar nicht, wie der Engel und wie im absoluten Sinne Gott, reiner Geist, weil sie nicht in jeder Beziehung von der Materie unabhängig, sondern zugleich animalisches und vegetatives Lebensprincip und insofern von der Materie abhängig ist; aber sie ist auch wahrhaft Geist, weil sie ihrem höheren intellectualen Wirken und Sein nach von der Materie und der Zusammensetzung mit ihr unabhängig und daher über alle materiellen Eigenschaften und Zuständigkeiten erhaben ist.

Hieraus ergibt sich auch die richtige Definition des Geistes oder der geistigen Substanz. Sie ist eine in ihrer Thätigkeit und ihrer Subsistenz von der Materie subjectiv[4]) unabhängige und deßhalb der immaterialen Thätigkeiten des intellectuellen Erkennens und Wollens fähige Substanz oder Wesenheit. Zur vollständigen und ganz richtigen Definition der geistigen Seele genügt also die bloße Einfachheit nicht: denn obwohl die geistige Seele nothwendig und wesentlich einfach ist, so ist doch nicht jedes einfache Wesen, wie

---

nem impulsum et motum cujuscunque aërei corporis trahitur; et sic ventus dicitur *spiritus*, secundum illud Psalmi 148: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus.* Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus *spiritus* vocatur. Rursus quia aër invisibilis est, translatum est ulterius *spiritus* nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas: et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et angeli, et Deus *spiritus* dicuntur, et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat. *S. c. g.* l. 4, c. 23. Vgl. Bd. 5, §. 284, insbesondere S. 579, Note 1.

1) Z. B. Gen. 6, 17 f. oben S. 46, Note 3.

2) Vgl. oben §. 296, X, 4. S. 182 ff.

3) Vgl. oben S. 216, Note 2.

4) Denn daß der menschliche Intellect in seiner natürlichen irdischen Seinsweise objectiv vom Leibe, weil von den Sinnenbildern abhängig ist, haben wir gesehen.

Cartesius annahm, nothwendig ein geistiges oder ein denkendes Wesen. Auch die Thierseele und nach der Annahme Vieler auch die ersten Elemente der Körper sind einfach. Würde man die geistige Seele als eine des Denkens und Wollens fähige einfache Substanz definiren, so wäre dies zwar factisch richtig; allein insofern ungenügend, als diese Definition nicht das Wesen der Seele und in ihm den Grund ihrer Intellectualität ausspricht, der eben darin liegt, daß die Seele ein von der Materie unabhängiges Wirken und Sein besitzt. Die Seele ist nämlich nicht deßhalb im eigentlichen Sinne immateriell oder geistig, weil sie denken und wollen kann, sondern umgekehrt ist sie deßhalb des Denkens und Wollens fähig oder intellectuell, weil sie eine immaterielle oder geistige Substanz ist. Denken und Wollen bezeichnen eine Thätigkeit, Vernunft und Wille eine Fähigkeit oder Eigenschaft, nicht aber das Wesen des Geistes oder der geistigen Substanz.

Zunächst erhebt sich nun die Frage, ob und wie wir eine geistige Substanz zu erkennen vermögen. Selbstverständlich können wir das Wesen der Seele weder durch die Sinne wahrnehmen, noch uns sinnlich vorstellen. Es ist dieses schon deßhalb unmöglich, weil die Sinne nur die sinnliche Erscheinung, nicht aber das Wesen oder die Substanz der Dinge, auch der körperlichen, zu erkennen vermögen; dann insbesondere weil es sich hier um eine geistige Substanz handelt, die als solche weder sinnlich wahrgenommen, noch durch ein sinnliches Bild[1]) adäquat vorgestellt werden kann.

Damit erledigt sich der plumpe Einwand der Materialisten, welche jedes geistige Wesen deßhalb leugnen, weil sie es weder sinnlich wahrnehmen, noch sich sinnlich vorstellen, oder weil sie, wie sie in plumper Identificirung der sinnlichen Vorstellung mit dem Denken und der geistigen Erkenntniß auch sagen, sich unter einem Geiste nichts denken könnten[2]).

1) Wenn daher rechtgläubige Lehrer die Seele der Luft, dem Feuer, dem Lichte u. s. w. vergleichen, so reden sie sinnbildlich, wie auch ähnliche Sinnbilder zur Bezeichnung des göttlichen Wesens gebraucht werden. (Vgl. Bd. 3, §. 165.) Sowie es aber die stultissima haeresis des Anthropomorphismus wäre, solche Ausdrücke bezüglich Gottes adäquat zu nehmen, so wäre es auch ein thörichter und materialistischer Irrthum, solche Bilder im eigentlichen Sinne von der Seele zu verstehen. Eine wie große Rolle übrigens solche Phantasievorstellungen nicht nur in der Pseudowissenschaft, sondern auch in der falschen Mystik spielen, ist bekannt.

2) Vgl. was Thomas *S. Th.* 1, q. 90, a. 1 (abgedruckt oben S. 207, Note 1) über den Ursprung dieser und ähnlicher Irrthümer aus der sinnlichen Phantasie sagt. Treffend ist auch das Wort des Cardinal Zigliara: Materialistae metiuntur omnia phantasia . . . et quidquid vires phantasiae superat,

Was nun die vernünftige Erkenntniß betrifft, welche die menschliche Seele in ihrem irdischen Dasein und auf natürliche Weise von sich selbst hat, so versteht es sich von selbst, daß dieselbe von ihrem eigenen Wesen nicht, wie der Engel[1]), geschweige wie Gott[2]), eine intuitive und comprehensive Erkenntniß hat, sondern daß sie ihr Sein und Wesen nur aus ihren Acten erschließen und durch die aus den Sinnenbildern abstrahirten Allgemeinbegriffe auf dem Wege der Analogie und Negation, zwar unvollkommen, aber richtig und mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen vermag, wie wir dieses bereits in der Lehre vom menschlichen Erkennen gesehen haben[3]).

Daß aber unsere Seele eine immaterielle, in ihrem Bestand und Wirken von der Materie unabhängige oder geistige Substanz ist, ergibt sich daraus, daß unser vernünftiges Erkennen und Wollen und Selbstbewußtsein Thätigkeiten sind, welche von keiner materiellen Kraft und durch kein leibliches Organ, sondern nur durch ein geistiges Vermögen hervorgebracht werden können; ein geistiges Vermögen kann aber nicht einer körperlichen, sondern nur einer geistigen Substanz eigen und in ihr begründet sein.

Dieser Beweis ist, wie, mit Ausnahme der die ersten Denkprincipien verleugnenden und durch nichtige Phantasievorstellungen ersetzenden Pantheisten und Materialisten, alle Theologen und Philosophen anerkennen, gleich stringent, mag man mit Plato und anderen Dualisten die vernünftige Seele mit dem menschlichen Leibe nur accidental, oder der Wahrheit gemäß substantial verbunden und somit als dessen substantiale Form denken. Der Unterschied besteht nur darin, daß die wahre Lehre, nicht aber der falsche Dualismus, den Verkehr zwischen Leib und Seele und die objective Abhängigkeit unseres vernünftigen Erkennens von der sinnlichen Wahrnehmung und den Phantasmen, den Thatsachen der Erfahrung und der vernünftigen und christlichen Weltauffassung gemäß, zu erklären und dadurch die

rationi adversari contendunt. Sed haec indigna prorsus sunt philosopho, qui non phantasia, ut bruta, sed ratione, ut hominem decet, res debet considerare. *Psychol.* l. 1, c. 8, a. 2, IV.

1) Vgl. Bd. 5, §. 286, II, 4. — 2) Vgl. 3, §. 182.

3) Bd. 3, IV. Vgl. namentlich S. 157 (2. Aufl. S. 149), Note 1, wo der Unterschied zwischen jener particularen Erkenntniß, kraft welcher die Seele in ihren Acten sich unmittelbar als deren Subject erkennt, und jener durch Untersuchung und Denken vermittelten, und daher auch der Gefahr der Unwissenheit und des Irrthums unterworfenen Erkenntniß ihres Wesens als einer einfachen, von der Materie unabhängigen oder geistigen Substanz. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 1, Abh. 1, Hptst. 6.

Einwände gründlich zu beseitigen vermag, welche der Materialismus aus der Thatsache dieser Abhängigkeit herleitet [1]). Dadurch nämlich, daß die menschliche Seele, als die unterste Stufe der vernünftigen Substanzen, zur Verbindung mit dem Leibe bestimmt und in dieser ihrer Verbindung bezüglich des Objectes [2]) des specifisch menschlichen Erkennens, was das Intelligibele im Sinnlichen ist, von den Sinnen abhängt, ist die über alles Sinnliche erhabene Geistigkeit ihres Wesens und Wirkens [3]) keineswegs zweifelhaft gemacht, vielmehr in's hellste Licht gestellt: denn wie könnte sie sonst dieses Intelligibele, d. h. die in der Materie verwirklichten göttlichen Ideen aus dem Sinnlichen abstrahiren und in allgemeinen Begriffen erkennen? Bezüglich dieser geistigen Thätigkeit und aller höheren Denkoperationen ist, wie wir wissen [4]), die Seele allein Subject der Thätigkeit, und nur bezüglich der sinnlichen und vegetativen Thätigkeiten ist sie nur in Verbindung mit dem Leibe, oder ist das conjunctum Subject der Thätigkeit.

Bevor wir dieses noch mehr im Einzelnen erklären, ist einem falschen Agnosticismus gegenüber nochmals nachdrücklich hervorzuheben, daß die geistige Substantialität der Seele eine absolut gewisse Vernunftwahrheit ist, welche weder durch Berufung auf die Allmacht Gottes, noch auf unsere unzureichenden naturwissenschaftlichen Kenntnisse zweifelhaft gemacht werden kann. Denn daß ein rein materielles Wesen des Denkens, Wollens und Selbstbewußtseins absolut unfähig ist, bleibt bei jedem Stande unserer Naturerkenntniß eine evidente Vernunftwahrheit, welche durch die fortgeschrittenste empirische Naturwissenschaft nicht erschüttert, sondern nur vollkommener und allseitiger bestätigt werden kann [5]).

---

1) Auf den Einwand, die Seele könne kein subsistentes geistiges Wesen sein, weil sie in ihren intellectuellen Thätigkeiten vom Leibe abhänge, antwortet Thomas einfach: Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. *S. Th.* 1, q. 75, a. 2, ad 3.

2) Vgl. oben S. 146, Note 1. — 3) Vgl. oben S. 157, Note 5.

4) Vgl. oben S. 184, Note 6.

5) Das wird von allen redlichen und exacten Forschern anerkannt, nicht nur bezüglich des Denkens, sondern selbst bezüglich der Empfindung. „Immer," sagt Lotze, „bleibt der Sprung zwischen dem letzten Zustande der materiellen Elemente, den wir erreichen können, und zwischen dem ersten Aufgehen der Empfindung gleich groß, und kaum wird Jemand die eitle Hoffnung nähren, daß eine ausgebildetere Wissenschaft einen geheimnißvollen Uebergang da finden werde, wo mit der einfachsten Klarheit die Unmöglichkeit jedes stätigen Uebergehens sich uns aufdrängt." Microcosm. 3. Aufl. S. 165. Vgl. Pesch, Welträthsel, Bd. 2, S. 159. Alle Versuche der Materialisten, namentlich Häckel's und seiner Schule,

Wenn aber Locke meinte, daß eine denkende Materie zwar uns unbegreiflich[1]), aber deren Erschaffung der göttlichen Allmacht möglich sei[2]), so ist solches gänzlich in Abrede zu stellen, da, wie wir wissen[3]), das innerlich Unmögliche, sich selbst Widersprechende nicht Gegenstand der göttlichen Allmacht sein kann. Eine denkende Materie ist ein eben solcher Widerspruch, wie ein dreieckiger Kreis; daher ist auch die Behauptung, Gott könne eine denkende Materie schaffen, oder, was

das Denken und Selbstbewußtsein, überhaupt das psychische Leben aus mechanischen und chemischen Ursachen zu erklären, haben weder in den Thatsachen der Erfahrung, noch in einem richtigen philosophischen Denken die mindeste Stütze. Wenn diese materialistische Schule endlich dahin kam, die Stoffatome mit Leben und Intelligenz auszustatten, so ist das allerdings das Geständniß, daß sich Leben, Denken und Bewußtsein aus dem bloßen Stoff und seinen mechanischen und chemischen Kräften und Thätigkeiten nicht erklären läßt; aber es steigert nur die Absurdität und macht die Erklärung der vernünftigen Menschennatur erst recht unmöglich. Denn so wenig die Vereinigung und das Zusammenwirken materieller Atome das psychische und intellectuelle Leben und unser persönliches Selbstbewußtsein erklären kann, ebenso wenig und noch weniger läßt die Verbindung zahlloser lebendiger und intelligenter Atome unser Denken und dessen unbedingte Voraussetzung, die Einheit unseres Ichs und unseres Selbstbewußtseins als möglich erscheinen.

1) „Es ist unmöglich, zu begreifen," sagt Locke, „daß die Materie aus sich selbst Empfindung, Begriff, Erkenntniß bilden könne. Theile man sie in noch so viele Theile, gebe man ihr alle Bewegungen und Gestalten, welche man will, so werden diese unendlich kleinen Theile auf Körper von einer Dicke, welche ihnen entspricht, nicht anders wirken, als auf einen Körper von einem Kubikzoll oder Kubikfuß. Die größeren Theile berühren sich und stoßen einander; das ist Alles, was sie vermögen, und die kleinen Theile besitzen das gleiche, aber kein höheres Vermögen. Aus der Bewegung kann der Gedanke nicht hervorgehen. Immer wird es eben so sehr die Kräfte der Materie und der Bewegung übersteigen, erkennende Acte hervorzubringen, als es die Kräfte des Nichts übersteigt, die Materie zu schaffen." An essay concerning human understanding, l. 4, c. 10. S. Pesch a. a. O. S. 158.

2) Diese Behauptung Locke's wurde auch von Voltaire in seinen philosophischen Briefen wiederholt und ausgebeutet. Das Argument Locke's: Da Gott, der reinste Geist, die Materie schaffen konnte, so könne er auch bewirken, daß die Materie denke, ist ein handgreifliches Sophisma. Treffend antwortet darauf der heil. Alphons von Liguori: „Der Satz, daß Gott, der ein reiner Geist ist, die Materie aus nichts schuf, enthält nichts Widersprechendes: denn wenn gleich der allmächtige Gott nicht selbst materiell ist, so schließt er doch die Materie in eminenter Weise in sich durch die ihm eigenthümliche Macht sie erschaffen zu können. Gott kann also in seiner Allmacht sowohl Denkendes, als Materielles hervorbringen; aber unmöglich kann er machen, daß die Materie Gedanken hervorbringe . . ., weil Gott nicht machen kann, daß die Ursache der Wirkung etwas mittheile, was sie selbst nicht hat." Wahrh. d. Christenthums, Abth. 1, Kap. 6, §. 4. — 3) Vgl. Bd. 3, §. 206, IV.

dasselbe ist, einem rein materiellen Wesen oder einem, wenn auch noch so feinen körperlichen Organe, Vernunft und freien Willen verleihen, ein ebenso großer Widersinn und eine Leugnung des göttlichen Wesens, wie die Behauptung, Gott könne lügen oder sich selbst vernichten.

Demgemäß sind auch die Argumente für die Geistigkeit unserer Seele nicht etwa nur Wahrscheinlichkeitsgründe, sondern apodictische Beweise, die sich, ähnlich wie die Gottesbeweise, jeder gesunden Vernunft und dem natürlichen Bewußtsein von selbst und fast mit unmittelbarer Gewißheit aufdrängen. Daraus, und nicht lediglich aus der aus der Uroffenbarung stammenden Ueberlieferung erklärt es sich auch, daß die Geistigkeit zugleich mit der daraus folgenden Unsterblichkeit[1]) der Seele eine allgemeine Ueberzeugung des ganzen Menschengeschlechtes[2]) ist und, wie die Gottesleugnung, so auch die Seelenleugnung dem natürlichen menschlichen Bewußtsein widerstrebt.

Dieses in der Wahrhaftigkeit Gottes, des Urhebers unserer Natur, die Bürgschaft der Wahrheit in sich tragende allgemein menschliche Bewußtsein wird durch alle Thatsachen der Erfahrung und durch alle Wahrheiten der richtig denkenden Vernunft bestätigt und gegen jeden Zweifel sicher gestellt.

Wir erkennen das geistige Wesen der Seele aus ihren geistigen Acten und Habitualitäten. So viele deren sich in uns finden, so viele Beweise für die Geistigkeit der Seele kann man führen[3]), die sämmtlich gegenseitig einander stützen, während schon jeder einzelne derselben volle Gewißheit begründet. Denn eine jede von der Materie unabhängige und jedem leiblichen Organe unerreichbare Thätigkeit und Kraft der Seele beweist, daß dieselbe weder ein Körper, noch ein lediglich vegetatives und sensitives Lebensprincip (forma materialis) sein kann, sondern nothwendig eine von der Materie in diesem ihrem Wirken, und folglich auch in ihrem Sein unabhängige einfache, d. h. eine geistige Substanz ist.

So gewiß das niedere Seelenleben an leibliche Organe, insbesondere an das Gehirn, und somit an die Materie geknüpft ist, ebenso gewiß sind die höheren Seelenthätigkeiten über jedes leibliche organische Vermögen erhaben und im strengsten Sinne geistiger Natur.

Wie weit man auch die Sphäre des sinnlich-organischen Lebens ausdehnen möge, das vernünftige Denken, Wollen und Selbstbewußtsein läßt sich aus keiner leiblich organischen Kraft und Thätigkeit herleiten. Ihr Princip kann also weder die Materie mit ihren

1) Vgl. unten S. 237, Note 2.

2) Es finden hier dieselben Grundsätze Anwendung, wie bezüglich der Allgemeinheit der Gottesidee. Vgl. Bd. 3, §. 145.

3) Die wichtigsten derselben s. bei *Suarez*, De anima l. 1, c. 9.

mechanischen und chemischen Kräften und Wirksamkeiten, noch ein seinem ganzen Wirken und Sein nach an die Materie gebundenes Lebensprincip, wie die Thierseele, sondern nur eine ihrer höheren Thätigkeit und ihrem höheren Sein nach von der Materie und den leiblichen Organen unabhängige und einfache, m. a. W. eine geistige Substanz sein.

Nun ist aber sowohl unser vernünftiges Erkennen als unser vernünftiges Wollen eine wesentlich geistige Thätigkeit. Dieses ergibt sich

1. schon aus der Natur unseres Erkennens und Denkens. Während das Object des an äußere und innere Sinnenorgane geknüpften sinnlichen Erkennens nur die individuelle sinnliche Erscheinung ist und sein kann, ist das Object unseres vernünftigen Erkennens das in der sinnlichen Erscheinung sich offenbarende Wesen der Dinge, das wir, losgelöst von der individuellen Erscheinung, durch allgemeine Begriffe erkennen[1]).

Diese mit der ersten Abstraction des allgemeinen Seinsbegriffs beginnende und bis zur begrifflichen Erfassung des absoluten Seins sich erhebende intellectuelle Erkenntniß der allen Sinnen schlechthin verborgenen Wesenheit der Dinge ist der apodictische durchschlagende, streng philosophische Beweis für die Geistigkeit des menschlichen Erkennens und folglich seines Princips der menschlichen Seele.

---

1) Sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu. *S. c. g.* l. 2, c. 66. Contra ponentes intellectum et sensum esse idem. Der von allem Sinnlichen und Individuellen, Räumlichen und Zeitlichen losgelöste allgemeine Begriff ist etwas absolut anderes, als das stets individuell und sinnlich bleibende Gemeinbild, wie es auch das Thier haben und im sinnlichen Gedächtnisse bewahren kann. Noch weniger hat eine unbestimmte Sinnenwahrnehmung etwas mit dem intellectuellen Begriff gemein. Wenn man es daher als einen Beweis für die Intelligenz des Hundes angesehen hat, daß er vor einem Wilde flutzt, das er im Nebel nicht genau erkennt, und erst es verfolgt, nachdem er, näher gekommen, es genügend unterscheidet, so beruht das auf der plumpen Verwechselung einer unbestimmten Sinnenwahrnehmung mit dem intellectuellen Begriffe. Daher ist auch das sinnliche Gedächtniß, das lediglich die sinnlichen Bilder bewahrt, etwas ganz anderes, als die durch intellectuelles Nachdenken gewonnene Wiedererinnerung. Memoria accipitur per notitiam praeteritorum. Cognoscere autem praeteritum est ejus, cujus est cognoscere praesens, vel nunc ut nunc, hoc autem est sensus. *S. Thom.* De verit. q. 10, a. 2. Vgl. Pesch, Welträthsel, Bd. 1, nr. 445.

Auf ihm beruhen alle übrigen Beweise, wie wir alsbald sehen werden [1]).

Dadurch nämlich, daß der menschliche Intellect zunächst das Intellectuale im Sinnlichen und so das Sein und die transcendentalen Seinsbestimmungen erfaßt, kann er auf Grund der ontologischen Begriffe und insbesondere des Causalitätsgesetzes, auf dem Wege des Urtheils und Schlusses, zur Erkenntniß der übersinnlichen Dinge, seines eigenen geistigen Wesens, sowie der reinen Geister und Gottes, des unendlichen Geistes, sich erheben. Daraus ergibt sich auch das unmittelbare und deßhalb besonders populäre Argument, daß die Seele, weil sie Geistiges erkennt, selbst geistig sein muß: denn eine nur sinnlich-organische Erkenntniß kann nur Sinnliches und Materielles zum Gegenstande haben [2]).

Wenn schon die Bildung einfacher Begriffe nur einem geistigen Wesen möglich ist, so gilt dies in noch höherem Grade von der Bildung von Urtheilen und Schlüssen und der ganzen aus zahlreichen Urtheilen und Schlüssen sich aufbauenden Dialektik des menschlichen

---

1) Auf diesem Beweis ruht insbesondere das dem Aristoteles entnommene einzige Argument der *S. Th.* 1, q. 75, a. 2, welches also lautet: Necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est, quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum. Hierauf folgen die bereits oben S. 215, Note 2 angeführten Sätze. Weil der Intellect das Wesen der Körper erkennt, deßhalb kann er alle, auch die blos möglichen Körper, ihrem Wesen nach erkennen. Würde man dieses Erkennen aller Körper von äußerer Sinnenwahrnehmung und sinnlichen Gemeinbildern verstehen, so würde das Argument nicht genügend erfaßt und würden Schwierigkeiten entstehen, deren Erörterung man bei *Suarez*, De anima l. 1, c. 9, nr. 28 ff. findet.

2) Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quae sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus. *S. c. g.* l. 2, c. 66.

Denkens und der menschlichen Wissenschaft. Es zeigt sich hierin namentlich auch die Einfachheit des denkenden Princips, die freilich schon in jeder Reflexion auf den einfachsten Begriff sich manifestirt. Nur ein schlechthin einfaches geistiges Princip kann gleichzeitig verschiedene Ideen zur Einheit des Urtheils und weiterhin zu Schlußfolgerungen verbinden, während rein materielle Bewegungen fort und fort vorübergehen, einander aufheben oder wesentlich verändern [1]).

---

1) „Wenn," sagt Alphons von Liguori a. a. O. Kap. 6, nr. 8 ff., „die Gedanken durch die Bewegung der Materie gebildet würden, so könnte der Mensch niemals eine Sache mit den Gedanken erfassen und zu gleicher Zeit darüber nachdenken, wie es doch sehr häufig geschieht. Er könnte dies aber deßhalb nicht, weil dies Nachdenken mittelst derselben Bewegung geschehen müßte, durch welche er den Gedanken hat, was unmöglich ist, da das Wahrnehmen des Gedankens und das Nachdenken darüber zwei von einander unterschiedene Acte sind, so daß, um beide zu bilden, zwei materielle Bewegungen von Nöthen wären, nämlich eine directe und eine reflexe, die sich dadurch von einander unterscheiden. Sagt man aber, daß das Wahrnehmen des Gedankens und das Nachdenken darüber durch zwei verschiedene Bewegungen geschehe, so ist diese Antwort ganz ungenügend, denn wenn die zweite Bewegung anfängt, hat die erste bereits aufgehört, wenigstens würde die Bewegung des Reflektirens jene des Wahrnehmens stören, und es bliebe stets unmöglich, daß man zugleich wahrnehme und nachdenke, da der Geist, um über einen Gedanken nachzudenken, den Gegenstand vor Augen haben müßte, wäre aber der Gedanke materiell, so müßte er bei der zweiten Bewegung, die durch das Nachdenken hervorgebracht wird, bereits verwirrt sein. Ueberdies muß man auch noch bemerken, daß, wenn das, was wir Menschen denken, materiell wäre, nicht nur der einfache Gedanke, sondern auch das Urtheil in der Bewegung der Materie bestehen müßte, was durchaus unmöglich ist. Ein Urtheil besteht nämlich in der Verbindung zweier Ideen, des Subjects und des Prädicats miteinander; würde aber dieses Urtheil des Verstandes von der Bewegung der Materie abhängen, so müßte es durch die Verbindung zweier materieller Bewegungen, die in derselben Zeit statt hätten, gebildet sein; diese beiden verschiedenen Bewegungen aber, die zu gleicher Zeit geschähen, würden sich gegenseitig zerstören, wie ich bereits gezeigt, da ich vom Erkennen eines Gegenstandes und von Reflexion darüber gesprochen, denn die Bewegung, welche die Idee des Prädicats bildete, würde nothwendig jene Bewegung zerstören oder verwirren, welche die Idee des Subjects bildet. Man kann auch nicht sagen, daß diese beiden Bewegungen eine dritte Bewegung hervorbringen können, die alsdann das Urtheil ausmacht, denn solche verschiedenartige Bewegungen könnten ganz unmöglich eine Bewegung hervorbringen, die aus ganz andern Theilen, als jene besteht; folglich könnte man niemals ein Urtheil bilden. Aber noch weit weniger wäre der Mensch im Stande, ein Ratiocinium zu bilden, wenn dies mittelst der Bewegung der Materie geschehen müßte, denn ein solches wird durch die Verbindung zweier Urtheile gebildet, wovon eines der Major, das andere der Minor genannt wird; an diese beiden Urtheile schließt sich dann noch ein drittes, die Schlußfolge

In der Fähigkeit des denkenden Geistes, das Wesen und die Ursache der Dinge zu erfassen, hat auch das vernünftige Selbstbewußtsein seinen Grund[1]); für den Materialismus bleibt es schlechthin unerklärlich[2]). Denn wenn auch die Selbstempfindung

---

(consequens), an, was ohne Zerstörung oder Verwirrung der ersten Urtheile geschehen muß, weil man sonst niemals einen richtigen Schluß ziehen könnte. Würde aber das Ratiocinium oder der Syllogismus in der Bewegung der Materie bestehen, so wäre man nie im Stande, irgend einen Schluß zu ziehen, weil beim Beginn der zweiten Bewegung die erste bereits aufgehört und weil, wenn die dritte anfängt, weder die erste noch die zweite fortdauerte. Man kann auch nicht sagen, daß diese Bewegungen sich zu gleicher Zeit verbinden und das Ratiocinium hervorbringen; denn, wie ich bereits bemerkt habe, würde die eine Bewegung die andere verwirren und sie würden einander stören, gleichwie dies bei einer Saite der Fall ist, die durch zwei Bewegungen erschüttert wird, indem der Ton der einen Bewegung entweder aufhört oder mit der zweiten zusammenfällt. Aber noch weit weniger könnte aus so vielfachen Bewegungen der Materie eine längere Beweisführung, welche in der Verbindung mehrerer Syllogismen besteht, hervorgehen. Es ist dies aber um so weniger möglich, weil bei diesen drei materiellen Bewegungen die eine nichts von der andern weiß, wogegen es doch, wie gesagt, nothwendig ist, daß, um einen Schluß aus dem Major und Minor zu bilden, man den einen sowohl als den andern mit klarer Erkenntniß derselben vor Augen habe. Da nun aber die drei Bewegungen durchaus materiell wären, und keine derselben Kenntniß von der andern hätte, so wäre man auch nie im Stande, einen Schluß zu ziehen." Diese einfachen Worte des heiligen Kirchenlehrers enthalten eine ebenso wissenschaftliche als gemeinverständliche Widerlegung aller materialistischen Erkenntnißtheorien.

1) „Da die Intelligenz den Causalnexus erkennt, so kann sie auch bei ihrer Thätigkeit sich selber erkennen. In dem Acte erkennt sie die Fähigkeit als des Actes Ursache, und in der Fähigkeit erkennt sie das eigene Wesen als Träger der Fähigkeit . . . darum ist mit Intelligenz stets Selbstbewußtsein verbunden." Pesch, Welträthsel, Bd. 1, S. 831. Vgl. Stöckl, Lehrb. d. Philos., Abth. 2, §. 126.

2) Daß das Selbstbewußtsein und überhaupt das Denken aus rein materiellen Vorgängen nicht erklärt werden kann, ist auch von der großen Mehrzahl modernster Naturforscher und Naturphilosophen anerkannt, und hat Dubois-Reymond in schärfster Weise ausgesprochen, indem er freilich in seiner positivistisch-materialistischen Befangenheit auf halbem Wege stehen blieb. Andere haben versucht, das Selbstbewußtsein durch wahrhaft kindische Phantasievorstellungen zu erklären. So schon Czolbe durch eine in sich zurückkehrende Kreisbewegung der Atome; als ob das Atom dadurch sich selbst erfaßte, daß es in seiner mechanischen Bewegung an denselben Ort zurückkehrt, von dem es ausgegangen! Andere vergleichen Selbstbewußtsein und Denken dem Glühen des electrischen Drahtes oder anderen Vorgängen in der Natur, welche die Phantasie einen Augenblick befriedigen mögen, aber mit der Reflexion auf sich selbst und mit der im Selbstbewußtsein liegenden Selbsterkenntniß auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit haben.

des die Apprehensionen der äußeren Sinne zusammenfassenden inneren Sinnes und das daraus entspringende sinnliche Bewußtsein[1]) als ein Analogon und eine materiale Vorbereitung des Selbstbewußtseins bezeichnet werden kann, so ist doch das auf der vollendeten Reflexion[2]) des denkenden Geistes auf sich selbst beruhende vernünftige Urtheil, wodurch ich mich selbst als das mit mir selbst identische Subject aller meiner vorübergehenden Actionen und Affectionen erkenne, ein specifisch geistiger Act, welcher nur in der geistigen Substantialität der Seele wurzeln kann[3]). In jedem Ich, das der

1) Pesch, Welträthsel, Bd. 1, nr. 432 sagt hierüber: „Wie die Erfahrung lehrt, hören, sehen . . . wir nicht blos, sondern nehmen auch wahr, daß wir hören, sehen . . . . Nun ist das Sehen selber nichts Sichtbares, und ebenso wenig ist das Hören vernehmbar, somit kann das Auge und Ohr mit dieser Wahrnehmung nichts zu thun haben. Es wird aber, da es sich um das Aufgreifen von etwas Materiellem handelt, ein apartes Organ im Gehirn da sein, welchem diese Auffassung zuzuschreiben ist. Dieses Organ, als welches uns die heutige Physiologie die Hirnrindenzellen bezeichnet, erhält die Eindrücke der äußeren Sinne alle insgesammt durch die Perceptionszellen übermittelt; es nimmt die äußern Gegenstände wahr, aber zugleich ausdrücklich als gesehen, gehört. Wollen wir uns unser Sehen, Hören vergegenwärtigen, so können wir das nicht anders, als indem wir an etwas Gesehenes oder Gehörtes denken; daraus erhellt, daß die Wahrnehmung unseres Wahrnehmens wesentlich ein dieses Wahrnehmen begleitender Act, eine Apperception ist. Außerdem empfindet das innere Organ die übrigen sinnlichen Regungen, als Hunger, Schmerz, Wohlbehagen, Müdigkeit, Zorn und manche (nicht alle) Thätigkeiten verschiedener Organe, ebenso manche andern Beziehungen und Eigenschaften der Organe (deren Ortsverhältnisse, Zusammengehörigkeit u. s. w.), welche zu deren fühlbaren Affectionen in stofflicher Beziehung stehen. Das Organ des innern Sinnes empfindet sogar einigermaßen seine eigene Thätigkeit und sich selber; nicht als hätte es seine eigenen Acte — und sich selbst darin eingewickelt — zum Object, es erhält vielmehr nur eine gewisse Erfahrung, ein Gefühl der eigenen Thätigkeit, indem er dieselbe ausübt. Das Alles zusammengenommen ist das, was man im gewöhnlichen Leben das Bewußtsein nennt." Daselbst — S. 431 — zeigt Pesch auch, daß mit dieser Auffassung die Scholastiker übereinstimmen.

2) Nur der einfache Geist kann ganz sich selbst erfassen und auf sich selbst einwirken, während in dem leiblichen Organismus nur ein Theil auf den anderen Theil einwirken kann. Kurz sagt dies Thomas *S. c. g.* l. 2, c. 66 im vierten Argument mit den Worten: Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem; visus enim non videt seipsum nec videt se videre; sed hoc superioris potentiae est . . . Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

3) Der heil. Thomas erklärt dieses *De veritate* q. 1, a. 9, wo er die Frage beantwortet, inwiefern die Wahrheit in der sinnlichen Apperception, und inwiefern sie nur im Intellecte ist. Veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen

Mensch ausspricht, ist daher der unmittelbarste und klarste Beweis der geistigen Substantialität seiner Seele enthalten[1]).

Da die Sprache nichts anderes ist, als der Ausdruck der Gedanken durch hiezu gewählte Tonzeichen, so ist auch sie ein evidenter Beweis für die Geistigkeit der vernünftigen Seele[2]). Die Thiere sind der Sprache unfähig, weil sie nicht denken können, nicht weil ihnen die nothwendigen Organe zur Hervorbringung der Töne fehlen.

---

non est in sensu sicut cognita sensu: si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere judicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quod illa, quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt, secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias . . . Sensus autem qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia cognoscit non solum sensibile, sed cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. Der letzte Satz ist auch eine genügende Antwort auf die Rede Jener, welche Denken und Selbstbewußtsein für ein Brennen und Leuchten der Materie erklären.

1) Insofern ist es ein Ausspruch der gesunden Vernunft, wenn Kant sagte: in dem Moment, wo er von seinem Pferde das Wort Ich vernähme, würde er sofort absteigen, den Hut abziehen und es als seines Gleichen begrüßen.

2) Die darwinistische, von Lazar Geiger (Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft) weiter entwickelte Behauptung, die menschliche Vernunft sei vielmehr durch die zufällig von einem fortgeschrittenen Affen gefundene Sprache entstanden, bedarf daher keiner Widerlegung. Vgl. Pesch a. a. O. Bd. 2, nr. 580. Die Töne, wodurch die Thiere ihre sinnlichen Affecte manifestiren, sind keine Sprache: denn nur jene Kundgebung ist Sprache, in welcher die Vernunft ihre Gedanken durch damit verbundene Zeichen offenbart — quae quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum: omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. *S. Th.* 2. 2. q. 110, a. 1. Vgl. Pesch a. a. O. Bd. 1, nr. 447.

Der aus dem vernünftigen Denken und Selbstbewußtsein sich ergebende Beweis wird bestätigt und weiter entwickelt durch den Nachweis, daß das vernünftige und freie Wollen des Menschen eine specifisch geistige Thätigkeit ist. Daß der Mensch einen vernünftigen und freien Willen hat, ist die gewisseste Thatsache, die keine Sophistik erschüttern kann. Begierden und Triebe kann auch ein bloßes Sinnenwesen haben, und sie bethätigen sich auch durch leibliche Organe[1]). Das Wollen im eigentlichen Sinne[2]) aber kann nur Thätigkeit einer geistigen Kraft und einer geistigen Substanz sein: nicht nur deßhalb, weil der menschliche Wille übersinnliche geistige Güter, ja Gott das höchste Gut, zum Gegenstand haben kann und wirklich hat, während die thierischen Begierden und Triebe nur auf particulare sinnliche Güter gerichtet sind, sondern auch, weil das vernünftige und freie Wollen überhaupt die Erkenntniß des Guten schlechthin als Ziel, des Verhältnisses der einzelnen Güter als Mittel zu diesem Ziele, sowie der eigenen Freiheit zur Voraussetzung hat, die Wahl aber durch ein hierauf gegründetes Urtheil sich vollzieht; was alles durch die Einheit des Willens mit der Vernunft und durch die Geistigkeit der Seelensubstanz, in welcher beide wurzeln, bedingt ist[3]), wie wir dieses später in der Lehre vom freien Willen noch näher sehen werden.

Am unmittelbarsten und klarsten offenbart sich die geistige Natur des Willens darin, daß wir in ihm die Macht besitzen, um der übersinnlichen Güter und der eigenen geistigen Würde willen alle sinnlichen Dinge zu verschmähen und alle sinnlichen Triebe, selbst den stärksten, den zum leiblichen Leben, zu überwinden; gerade wie auch

1) Vgl. hierüber Pesch a. a. O. nr. 485 ff.

2) Denn in einem uneigentlichen Sinne nennt man so auch das sinnliche Begehren, und selbst den bloßen appetitus naturalis der leblosen Dinge.

3) Arbitrium idem est, quod judicium, ad cujus nutum ceterae virtutes moventur et obediunt. Judicare autem illius est secundum rationem completam, cujus est discernere inter justum et injustum, et inter proprium et alienum: nulla autem potentia novit, quid justum et quid injustum, nisi illa sola, quae est particeps rationis et nata est cognoscere summam justitiam, a qua est regula omnis juris: hoc autem solum est in ea substantia, quae est ad imaginem Dei, qualis est tantum substantia rationalis. Nulla enim substantia discernit, quid proprium et quid alienum, nisi cognoscat se ipsam et actum suum proprium: sed nunquam aliqua potentia seipsam cognoscit vel supra seipsam reflectitur, quae sit alligata materiae. Si igitur omnes potentiae sunt alligatae materiae et substantiae corporali praeter solam rationalem, sola illa est, quae potest se super seipsam reflectere; et ideo ipsa sola est, in qua est plenum judicium et arbitrium in discernendo. Bonav. In 2 dist. 25, p. 1, a. 1, q. 1. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 2, Abh. 8, Hptst. 1, IV.

unsere denkende Vernunft alle Wahrnehmungen und Empfindungen der Sinne beherrscht und durch ihr Urtheil über ihre Wahrheit entscheidet.

Die Vernünftigkeit und Freiheit ist aber nicht nur irgend welche menschliche Eigenschaft, sondern der Kern seines Wesens. Daher ist der Mensch wesentlich und nothwendig auf das Uebersinnliche, auf die Erkenntniß der höchsten Wahrheit und das Wollen des schlechthin Guten als auf sein Endziel hingeordnet; so daß jeder Mensch, wenn er auch theoretisch das Uebersinnliche leugnet, in all seinem Denken nach der absoluten Wahrheit, in all seinem Wollen nach dem an sich Guten strebt, und so für die Geistigkeit seiner Seele Zeugniß ablegt.

In der evidenten Geistigkeit unserer höheren Seelenacte und unseres ganzen höheren Seelenlebens liegt der apodictische Beweis dafür, daß unsere Seele eine geistige Substanz ist. Derselbe wird noch durch die Erwägung verstärkt, daß die Acte des Erkennens und Wollens schlechthin immanente Acte sind, eine solche Immanenz aber nur bei einfachen geistigen Wesen möglich ist. Selbstverständlich bliebe diese Beweisführung auch dann bestehen, wenn man, wie einige, wenn auch mit Unrecht, annahmen, jene Acte nicht aus verschiedenen Potenzen, sondern unmittelbar aus der Substanz der Seele entspringen ließe[1]). Es ist daher überflüssig, auf andere Beweise von untergeordneter Bedeutung und minderem Werthe näher einzugehen. Hierher gehört

1) Alles dieses faßt Suarez De anim. l. 1, c. 9, nr. 20 in den Worten zusammen: Tertia ratio, et maxime philosophica est, quae ex ipsa operatione intelligendi et amandi secundum rectam rationem sumitur, estque hujusmodi. Operatio propria animae, ut est intelligendi principium, est in se spiritualis; ergo et principium ejus proximum, seu potentia, a qua proxime elicitur, est spiritualis: ergo etiam principale talis operationis, quod animam rationalem vocamus, est substantia spiritualis. Prima consequentia per se nota et evidens videtur: tum, quia non potest operatio esse altioris ordinis, quam sit potentia, cum et potentia per actus specificetur; et e converso actus a potentia habeat suam dignitatem et excellentiam: tum etiam, quia illa operatio est actus immanens, qui in eadem potentia recipitur, a qua elicitur: ideo, si spiritualis est, non nisi in spirituali potentia recipi potest. Secunda consequentia eisdem modis probatur: quia illa potentia vel est ipsamet anima, ut quidam volunt, vel si est res distincta ab animae substantia, manat ab illa tanquam propria ejus passio seu proprietas: non autem potest immaterialis proprietas connaturaliter oriri nisi ab immateriali principio: recipitur etiam illa facultas in ipsa animae substantia, tanquam in subjecto, cui inhaeret: ergo si spiritualis est, spirituale subjectum requirit, quia non potest qualitas spiritualis et indivisibilis (saltem naturaliter) esse in subjecto divisibili et corporeo. Er fügt bei, das sei auch im Wesentlichen sowohl die Argumentation des Aristoteles, als der Kirchenväter, namentlich des Areopagiten und Augustin's, sowie des heil. Thomas.

namentlich das Argument, daß der Intellect, je höhere Wahrheiten er erkennt, um so tüchtiger zur Erfassung niederer Wahrheiten sich erweist; während die Sinne, je stärker sie von ihrem Objecte gereizt sind, um so mehr geschwächt werden, wie z. B. allzu starkes Licht dem Auge die Sehkraft raubt[1]). Ferner hat man zahlreiche Thatsachen geltend gemacht, welche beweisen, daß durch Alter und Krankheit zwar die Sinne und die mit ihnen in Verbindung stehenden Functionen der Phantasie, keineswegs aber die Kraft und Klarheit des Geistes und des Willens abnimmt; sowie andere Thatsachen, nach welchen bedeutende Zerstörungen des Gehirns die geistigen Functionen nicht verletzten, oder Geisteskranke vor ihrem Tode den vollen Gebrauch ihrer Vernunft wieder empfingen[2]).

Auch der theologische Grund[3]), daß die potentia obedientialis

1) Thomas gibt dieses, bereits von Aristoteles (De anim. 3, 4) entwickelte Argument *S. c. g.* l. 2, c. 66 kurz mit den Worten: Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibili excellentia, quin imo qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

2) Eine Reihe solcher auf zuverlässige wissenschaftliche Zeugnisse gestützter Thatsachen findet man bei Schütz, Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele, S. 60 ff. Wir legen deßhalb auf dieses Argument ein minderes Gewicht, weil die fraglichen Erscheinungen und ihre Ursachen immerhin disputabel sind und nicht die apodictische Gewißheit der strengphilosophischen Beweise besitzen. Namentlich aber scheint es uns nach der richtigen Auffassung des Menschenwesens bedenklich, der Seele, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist, die Erkenntnißweise der anima separata zuzuschreiben. Ist aber letzteres nicht der Fall, so ist nicht wohl einzusehen, wie in diesem Leibesleben der Intellect ohne Phantasmen erkennen und wie er ohne organische Thätigkeit Phantasmen haben kann. Es dürften daher die fraglichen Thatsachen in anderer Weise, namentlich durch eine vicarirende Thätigkeit unverletzter Organe zu erklären sein. Das jedoch ist unzweifelhaft richtig, daß durch Alter oder Krankheit nur die Organe, nicht aber die Seele an sich leidet. Dieses gilt selbst bezüglich der sensitiven Kräfte der Seele. Anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva, quod patet per id, quod philosophus dicit in 1 de anima, com. 65, quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo manifestum est, quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae sed organi. *S. Th.* QQ. disp. De anima 14, ad 18.

3) Suarez formulirt denselben folgendermaßen: Anima est capax divini esse supernaturalis, id est magni et pretiosi doni, quo divinae naturae consors efficitur (2 Petr. 1, 4). Item est capax contrahendi cum Deo veram amicitiam et familiaritatem; ac deinceps est capax visionis clarae divinae essentiae. Sed haec, et similia dona non possunt esse, nisi spiritualia: quia Deus, quem proxime respiciunt, et cujus naturam singulari modo redolent, summe incorporeus et spiritualis est: ergo etiam animam, quae illis donis subjicitur, spiritualem esse necesse est, ut potentia actui proportio-

der Seele bezüglich der übernatürlichen Gnaden deren natürliche Geistigkeit zur Voraussetzung hat, sei nur kurz erwähnt.

Die verschiedenen Einwände, welche gegen die Geistigkeit der Seele aus den Thatsachen der Einwirkung des Leibes auf die Seele und der Abhängigkeit unserer geistigen Thätigkeiten vom Zustande des Organismus[1]); sowie aus der angeblichen Unmöglichkeit, daß die Seele im ausgedehnten Leibe wirke, wenn sie nicht selbst ausgedehnt und daher körperlich wäre[2]); endlich aus der vermeintlichen Unmöglichkeit der Vereinigung eines Geistes mit einem leiblichen Organismus[3]) hergenommen werden, haben in der Lehre von der vernünftigen Seele als der Lebensform des Leibes bereits ihre volle Erledigung gefunden.

Auch die in neuerer Zeit mit Vorliebe aus dem „Verstande" der Thiere gegen die Geistigkeit der Seele hergenommenen Einwände verdienen keine eingehende Besprechung. So gewiß das Thier nicht, wie die mechanistische Naturphilosophie meint, eine bloße Maschine, sondern ein lebendiger Organismus und das Lebensprincip dieses Organismus ein einfaches Princip ist, das in Verbindung mit dem Organismus eines sinnlichen Erkennens fähig ist, ebenso gewiß ist es, daß die Thierseele, weil durchaus in die Materie versenkt und an sie gebunden, getrennt vom Leibe weder wirken, noch sein kann[4]).

---

nata sit. Et hanc rationem confirmant illae locutiones Pauli, *qui adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor. 6, 17). Et illud: *Spiritus vivit propter justificationem* (Rom. 8, 10). Et: *Similes ei erimus, cum videbimus eum, sicut est* (1 Joann. 3, 2). De anim. l. 1, c. 9, nr. 17.

1) Vgl. oben §. 296, II.

2) Vgl. oben §. 296, IX, 2.

3) Vgl. oben §. 296, X.

4) Vgl. oben S. 217, Note 2 und S. 218, Note 1. Alle angeblich intellectuellen Acte der Thiere überschreiten die Gränzen des auf die individuelle sinnliche Erscheinung begränzten rein sinnlichen Erkennens und der dazu gehörenden, den Alten wohl bekannten s. g. vis aestimativa nicht. Was sich in den Trieben oder dem Instinkt der Thiere an bewundernswürdiger Zweckmäßigkeit zeigt, offenbart nicht eine Vernunft der Thiere, sondern, wie nicht minder die weise Einrichtung der leblosen Wesen, die Weisheit dessen, der sie erschaffen hat. Gerade dem Instincte der Thiere gegenüber tritt ihre eigene Verstandlosigkeit, selbst bei ihren instinctiven Handlungen, um so schärfer hervor; wie auch der Instinct durch seine stets gleichmäßige Vollkommenheit seine Unabhängigkeit von jeder intellectuellen Thätigkeit der Thiere selbst beweist . . . animalia . . . intellectum non habent; quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter

III. Mit der Individualität und Substantialität der Seele ist deren natürliche Incorruptibilität oder Unsterblichkeit gegeben. Weil dieselbe jedoch nächst dem Dasein Gottes die wichtigste Fundamentalwahrheit ist, und weil dieselbe besonders in unserer Zeit bekämpft wurde, so nimmt sie eine genauere Behandlung in Anspruch.

§. 298.

Von der Unsterblichkeit der Seele insbesondere.

Die Seele eines jeden Menschen ist kraft ihrer erschaffenen Natur unsterblich.

Dieses ist, wie bereits gesagt, Dogma und zugleich Vernunftwahrheit.

I. In unserer These ist

1. ausgesprochen, daß die Seele vermöge ihrer Natur unsterblich ist. Ihre Unsterblichkeit ist also nicht, wie die Unsterblichkeit des Leibes, sowohl des paradiesischen, als die des Auferstehungsleibes, etwas Uebernatürliches, sondern etwas Natürliches, in dem Wesen der Seele selbst Begründetes und mit ihm Gegebenes. Indem aber unsere These hervorhebt, daß die Seele eine erschaffene Natur, ein erschaffenes Wesen ist, erinnert sie an die selbstverständliche Wahrheit, daß der Seele nicht die absolute Unsterblichkeit Gottes, des allein Unsterblichen[1]), weil nicht das absolute Sein eigen ist. Wie ihr Sein hat sie auch ihre Unsterblichkeit von Gott ihrem Schöpfer und Erhalter. Insofern ist sie, wie die Väter oftmals sagen, durch die Gnade Gottes unsterblich, nicht aber durch übernatürliche Gnade, sondern durch die Gnade oder Gabe des Schöpfers[2]). Es gilt in dieser Beziehung dasselbe, was bezüglich der Unsterblichkeit der Engel gesagt wurde[3]).

Daraus aber, daß die Seele nicht aus und durch sich selbst, sondern durch Gott, namentlich durch seine schöpferische und erhaltende Thätigkeit incorruptibel oder unsterblich ist, folgt keineswegs, daß die Seele möglicher Weise corruptibel und sterblich, weil also erschaffen sein könnte: denn es liegt im Wesen der geistigen Substanz incorruptibel oder unsterblich zu sein. Ein corruptibeles oder sterbliches geistiges Wesen ist gerade so eine contradictio in adjecto, wie ein materieller Geist oder eine körperliche Seele. Die erschaffenen

nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus. *S. c. g.* l. 2, c. 66. Vgl. Pesch, Welträthsel, Bd. 1, nr. 445 ff. Wieser, Mensch und Thier (Freib. bei Herder).

1) *1 Tim.* 6, 16. S. Bd. 3, S. 463, Note 4 (2. Aufl. S. 443, Note 3).

2) Vgl. unten die Väterlehre.

3) S. Bd. 5, §. 284, II, 4.

geistigen Substanzen sind als solche nothwendig incorruptibel oder unsterblich[1]; können weder selbst sich auflösen und vergehen, noch von irgend einem erschaffenen Wesen zerstört werden. Wohl aber könnte sie Gott einfach dadurch, daß er sie nicht mehr erhielte, in das Nichts zurückkehren lassen, aus dem er sie in's Dasein rief — aber, wie wir wissen[2]) und unten noch sehen werden, vernichtet Gott Nichts von dem, was er erschaffen hat, am wenigsten ein von ihm nach seinem Ebenbilde erschaffenes geistiges Wesen.

2. Diese erschaffene natürliche Unsterblichkeit ist der Seele eines jeden einzelnen Menschen eigen. Wer die Individualität der vernünftigen Seele leugnet, leugnet folgerichtig auch deren Unsterblichkeit; wie auch das fünfte Lateranconcil[3]) beide Wahrheiten in ihrer untrennbaren Einheit declarirt hat.

Die Unsterblichkeit der individuellen geistigen Seele pflegt man heutzutage meistens durch den Ausdruck „persönliche Unsterblichkeit des Menschen" zu bezeichnen. Was man dadurch sagen will, ist vollkommen richtig; allein dieser modernen Redeweise gegenüber bedarf der scholastische Sprachgebrauch einer näheren Erklärung. Hiernach wird nur eine für sich bestehende complete Substanz mit dem Namen Hypostase, Suppositum, und wenn es eine vernünftige Substanz ist, Person genannt[4]). Da nun die vom Leibe getrennte Seele keine complete Substanz, sondern nur ein Theil der menschlichen Natur ist, so kann sie insofern nicht eine menschliche Person, und überhaupt nicht Person genannt werden; sie ist eben nur ein Theil, wenn auch der principale, der completen menschlichen Natur und Person[5]). Dadurch wird aber die fortdauernde

1) Diese und andere Ausdrücke, wie unvergänglich, unzerstörbar, werden von der Seele promiscue gebraucht. Bezüglich des genaueren Sprachgebrauchs, bemerkt Kleutgen ganz richtig: „Unvergänglich ist etwas dadurch, daß es in sich selbst keinen Grund seiner Auflösung enthält, unzerstörbar dadurch, daß es jeder feindseligen Gewalt von Außen Widerstand leisten kann; beides wird in dem Ausdruck *incorruptibile* zusammengefaßt. Ist das Unvergängliche und Unzerstörbare ein Lebendiges, so heißt es unsterblich." Phil. d. Vorz. Bd. 2, nr. 844 (S. 580. 1. Aufl.)

2) Vgl. Bd. 5, §. 272, IV.

3) S. oben S. 126, Note 3 und S. 203, Note 2.

4) Vgl. Bd. 4, §. 246, I.

5) So stellt z. B. Thomas den Einwand auf: Anima separata a corpore per mortem non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturae individua substantia. Non ergo haec est conveniens definitio personae — und antwortet darauf: Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona. *De potent.* q. 9, a. 2, ad 14.

individuelle Subsistenz der vom Leibe getrennten Seele nicht geleugnet; um so weniger, da die Scholastiker auf's nachdrücklichste lehren, daß, obwohl Leib und Seele im Menschen Ein Sein haben und Ein Suppositum bilden, dennoch die Seele in ihrer Existenz vom Leibe unabhängig ist und daß der Leib von ihr die Subsistenz empfängt[1]), und gerade daraus, daß der Seele das Sein und Leben wesentlich zukommt und daher derselben nicht entzogen werden kann, nach dem Vorgang der heiligen Väter, einen Hauptbeweis für die Unsterblichkeit der Seele hernehmen[2]).

3. Die Seele des Menschen ist somit in dem Sinne incorruptibel oder unsterblich, daß sie als geistige Substanz ihres individuellen Fortbestandes durch die Trennung vom Leibe nicht beraubt wird und nicht beraubt werden kann. Sie bleibt daher auch nach dem Tode menschliche Seele und zwar diese bestimmte, für diesen Leib bestimmte Seele. Anders verhält es sich mit dem Leibe, welcher von der Seele getrennt aufhört menschlicher Leib und dieser menschliche Leib, der er zuvor in der Verbindung mit der Seele war, zu sein[3]). Wohl besteht die Materie, aus welcher der Menschenleib gebildet war, fort, aber durch neue Formen in anderen Körpern. Corruptio unius generatio alterius. In diesem eigentlichen Sinne ist nur der Leib, nicht aber die Seele corruptibel und sterblich.

Denn in einem moralischen Sinne, sowie bezüglich der übernatürlichen Gnade, kann man allerdings von einer Corruption und einem Tode der Seele reden. Schon in der natürlichen Ordnung ist die Seele, welche das natürliche Sittengesetz verletzt, verderbt; in der übernatürlichen Ordnung aber ist die Gnade resp. Glorie das übernatürliche Leben der Seele, und dieses Lebens beraubt ist die Seele todt. Das bedarf hier keiner weiteren Erklärung und Beachtung.

Aber kann man nicht sagen, daß die Seele theilweise selbst physisch corruptibel und sterblich sei, insofern sie nämlich nach der Trennung von ihrem Leibe nicht mehr sensitiv und vegetativ thätig sein kann. Wenn man dieses ein theilweises Sterben der Seele nennen und mit diesem Worte keinen anderen, als den angegebenen

---

1) Ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse prout est in anima non sit dependens a corpore. *S. Thom. De ente et essent.* c. 5 und die oben S. 181, Note 3 und S. 182, Note 1 angeführten Stellen.

2) Vgl. z. B. *S. Th.* 1, q. 75, a. 6. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung, Beilage 1, §. 3. S. 408 ff.

3) Vgl. oben S. 120, Note 1; S. 190, Note 2.

Sinn verbinden wollte, so läge darin kein Irrthum. Es ist aber besser, den Ausdruck zu vermeiden, damit nicht der widersinnige Gedanke einer theilweisen Zerstörung der Seele damit verbunden werde; während doch die Seele ganz und in der ganzen Integrität ihrer Kräfte fortbesteht, wenn sie auch im Stande der Trennung vom Leibe ihre niederen Kräfte, so lange diese Trennung dauert, nicht zu bethätigen vermag[1]).

II. Es könnte überflüssig erscheinen, die Unsterblichkeit der Seele aus der heiligen Schrift zu beweisen: denn wie könnte das Wort Gottes diese Lehre nicht enthalten, welche nächst dem Dasein Gottes die erste und wichtigste Wahrheit der natürlichen Religion ist, und von allen Völkern aller Zeiten[2]), wie

1) Wenn es im Opusc. 45 de pluralitate formar. heißt, daß die Seele ihren höheren Kräften nach zur Gattung der substantiae separatae gehöre und incorruptibel sei, ihren niederen Kräften aber nach und als forma corporis zu den formae materiales gehöre und corruptibel sei, so ist dieser Ausdruck wohl in dem angegebenen guten Sinne zu verstehen. Gegen die Araber bekämpft Thomas In 2 Dist. 19, q. 1, a. 1 ausdrücklich die Lehre von der Corruption der anima sensitiva im Menschen, und an anderen Orten, wie *S. Th.* 1, q. 76, a. 3, ad 1: De anim. a. 14, ad 12, sagt er einfach, daß die Seele incorruptibel sei, wenn sie auch in der Trennung vom Leib nicht sensitiv thätig sein kann. Uebrigens ist auch die Aechtheit des Opusculum de plur. an. bestritten. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, nr. 854.

2) Vgl. Lücken, Tradit. d. Menschengeschl., Buch 3, Kap. 3 und theilw. 4. Dr. Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitslehre im Glauben und der Philosophie der Völker. (Regensb. 1870.) 2. Thle. Man findet in diesem umfassenden Werke eine sehr vollständige Zusammenstellung nicht nur der Wahrheitszeugnisse, sondern auch der Irrthümer bezüglich der Seele und ihrer Unsterblichkeit, seit den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, wie auch der entsprechenden Literatur. Einen kürzeren, aber gründlichen und genauen Nachweis der Thatsache des allgemeinen Glaubens der gesammten Menschheit an die Unsterblichkeit der Seele gibt Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. (Freib. Herder 1878). Die deßfallsigen Ueberlieferungen der Menschheit stammen offenbar aus einer doppelten Quelle: aus der natürlichen Vernunft und dem natürlichen religiös-sittlichen Bewußtsein, und aus der in allen Völkern sich fortpflanzenden Uroffenbarung. Die aus letzterer stammenden und in merkwürdiger Uebereinstimmung bei allen Völkern sich findenden Elemente greifen, so weit sie den Urstand, die leibliche Unsterblichkeit, theilweise das Gericht, die leibliche Auferstehung u. s. w. betreffen, über die Gränze der rein natürlichen Vernunft hinaus. Allein auch die Bewahrung dieser Wahrheiten durch das ganze Menschengeschlecht bezeugt, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele dem innersten Bedürfnisse der Menschennatur, daher der objectiven Wahrheit und Wirklichkeit entspricht. „Denn was Gemeingut der gesammten Menschheit ist, und den wesentlichen Inhalt ihres Denkens und Fühlens ausmacht, das kann keine

weit sie auch von der Vernunft und ursprünglichen Offenbarung abirrten, geglaubt und bekannt wurde.

Hallucination sein, das muß in seiner letzten gemeinsamen Grundlage auf Wahrheit beruhen, weil die Stimme der Natur, der Naturtrieb und Instinct immer und überall auf etwas im Reiche der Wirklichkeit thatsächlich Existirendes hinweist. Da sind wir mit den Naturforschern auf gemeinschaftlichem Boden; von da aus ergibt sich die Unsterblichkeit der Seele als naturnothwendige Folgerung. Denn was ist einleuchtender und der Methode der Naturforschung angemessener als Schlüsse, wie: weil die Thiere das Bedürfniß und Werkzeuge der Ernährung haben, so gibt es in der Natur wirklich eine jenen entsprechende Nahrung; weil gewisse Insecten den Instinct haben, ihre Eier nur auf gewisse Blätter und Pflanzen zu legen, oder Honig und Wachs zu bereiten, so existiren an ihrem Aufenthaltsorte auch dergleichen Pflanzen und Stoffe; oder nehmen wir an, wir wüßten nicht, daß es wärmere Gegenden gebe, wir hätten aber eine Kenntniß von dem Instinct der Zugvögel, sich am Anfang der kalten Jahreszeit zu sammeln und weithin über Land und Meer einen gastlicheren Aufenthalt und ein wärmeres Klima sammt entsprechender Nahrung aufzusuchen, was würden wir aus dem Vorhandensein dieses Naturtriebes erschließen? Würde es wohl Jemanden in den Sinn kommen, zu behaupten, dieser Trieb sei zwar den Vögeln eingepflanzt, aber diesem Naturdrange entspreche in Wirklichkeit kein wärmeres Land? Und so in tausend andern Fällen. Ueberall tritt in der Natur das Gesetz der Gegenseitigkeit, das Füreinander, des harmonischen Austausches, der Befriedigung thatsächlicher Bedürfnisse und die Sättigung natürlicher Strebungen zu Tage. Wenden wir das auf den Menschen und sein Streben an. Ueberall, wo Menschen waren oder sind, vom grauen Alterthume bis zur Gegenwart, in allen Lagen und Abstufungen der Cultur, bei den weltbeherrschenden Völkern und bei den Nomadenstämmen der Einöde lebt eine Ueberzeugung frisch und klar in der Menschheit; sie ist immer da, sie entsteht nicht, sie bleibt bei allem sonstigen Wechsel, sie vererbt sich unerschüttert von Geschlecht zu Geschlecht, die Angriffe skeptischer Geister prallen wirkungslos ab, die innere Schwierigkeit der Sache selbst, die sich dem Sinnlichen und Greifbaren entzieht und an dem ununterbrochenen tausendgestaltigen Tod und dessen Zerstörung die scheinbar kräftigste Widerlegung findet, ist nicht im Stande, den Brunnquell dieser Ueberzeugung zu schwächen; sie ist auf das Innigste und Unzertrennlichste mit der Menschennatur verwachsen, sie entfaltet sich im Bereiche des Denkens und Fühlens gerade so, wie aus dem anscheinend gestaltlosen Embryo sich Glied um Glied absondert und herausbildet, und ist insofern ein Theil der Natur selbst — das ist die Ueberzeugung von der Fortdauer nach dem Tode. Das Individuum kann sich das Auge ausreißen und so sich einer Einwirkung des Lichtes entziehen; die Natur wird immer das Auge hervorbringen und die Wechselbeziehung zwischen Auge und Licht wird objective Thatsache bleiben. So ist es auch in unserem Falle. Einzelne mögen diese Ueberzeugung in sich ertödten: die Stimme und den Drang der Menschennatur schaffen sie damit nicht weg. Die Natur aber ist Wirklichkeit und weist auf Wirklichkeit hin. Die Thiere, die als Fossilien in den ältesten Bildungsschichten gefunden werden, haben Augen: also existirte in jener Periode der Erdgestaltung Licht. Dieser Schluß ist bei Allen selbstverständlich; somit muß auch

Nichtsdestoweniger hat der moderne Rationalismus behauptet, das alte Testament, wenigstens der Pentateuch, kenne die Unsterblichkeit der Seele nicht; ja jüdische Rationalisten haben darin einen besonderen Vorzug des letzteren vor dem Evangelium finden wollen. Es beruhen diese, in der außerkirchlichen Schriftauslegung leider nur allzu verbreiteten Behauptungen[1]) theils auf einer gänzlichen Verkennung des Charakters und Sinnes der heiligen Schrift überhaupt, und des alten Testamentes insbesondere, theils auf tendentiös ungläubiger Mißdeutung. Sie stehen aber auch mit aller Geschichte und gesunden Vernunft in Widerspruch.

Um mit dem letzteren zu beginnen, so finden wir weder im höchsten Alterthum, noch in späteren Zeiten irgend ein heidnisches Volk, das nicht an die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung glaubte; und nun will man behaupten, daß das Volk Gottes, dem selbst der Unglaube die unvergleichlich höhere Reinheit und Erhabenheit seiner religiösen und ethischen Erkenntniß nicht streitig macht, von Unsterblichkeit und jenseitiger Vergeltung nichts gewußt habe! Insbesondere steht es seit der Entzifferung der Keilschriften historisch fest, daß Abraham's Landsleute, die Chaldäer in Mesopotamien, an Unsterblichkeit, jenseitige Vergeltung und Auferstehung glaubten[2]); und Abraham und die Patriarchen sollen nichts davon gewußt haben! Es ist bekannt, wie lebendig und zum Theil wie rein und erhaben der Glaube der alten Aegypter bezüglich des jenseitigen Lebens und Gerichtes war[3]); und Moses sollte einen solchen Glauben nicht gehabt und sein Volk nicht gelehrt haben! Wie kann jene Religion des Alterthums, welche die reinste und erhabenste Gottes- und Sittenlehre besitzt, allein der Lehre von der Unsterblichkeit und ewigen Vergeltung entbehren, welche doch mit dem Glauben an Gott und seine Heiligkeit das wesentlichste Element

---

aus demselben Grunde die Stimme der Natur, die eine Fortdauer nach dem Tode ankündigt, unfehlbare Wahrheit sein." Knabenbauer, Einleit. S. 4 ff.

1) Ein Beispiel genüge: Ante exilium babelicum, schreibt Umbreit zu Koheleth 3, 21, verae hominis immortalitatis nulla apud Hebraeos inveniri vestigia, a viris doctis certis evictum est argumentis. Das haben auch bereits Voltaire, Kant, Lessing, später Hegel, und lang vor ihnen Gnostiker und Manichäer behauptet. Vgl. auch *Augustinus*, c. Faust. 4, 1. So verhält es sich mit der Genesis und Geschichte der Irrthümer und frevelhaften Behauptungen. Vgl. Schäfer, Neue Untersuch. über das Buch Koheleth. §. 30.

2) Vgl. E. L. Fischer, Heidenth. und Offenb., Abschn. 3, Kap. 6.

3) Vgl. Fischer a. a. O. Abschn. 4, Kap. 6.

aller Religion und der Grundpfeiler aller Sittlichkeit ist? Oder war vielleicht Moses, mit den modernen Atheisten, der Meinung, die Sittlichkeit sei um so reiner und uneigennütziger, je weniger sie auf das ewige Leben und die jenseitige göttliche Vergeltung reflectire; während doch Moses das ganze Gesetz auf das Gebot Gottes gründet und überall seiner Erfüllung göttlichen Lohn verspricht, der Uebertretung desselben aber göttliche Strafe androht?

Allerdings tritt im Pentateuch, und überhaupt im alten Testamente in einer gewissen Beziehung die zeitliche Vergeltung in den Vordergrund, wie dieses auch die Väter[1]) und Theologen hervorheben. Das war schon im Allgemeinen zur Erziehung des noch rohen Volkes nothwendig; so forderte es aber auch der nächste Zweck der mosaischen Offenbarung, durch unmittelbares und fühlbares göttliches Eingreifen das Volk Israel als sichtbares Reich Gottes zu constituiren und zur rückhaltlosen Hingebung an sein Gesetz und seine Leitung zu bewegen. Auch dem heidnischen, namentlich ägyptischen Todtencultus gegenüber war, ähnlich wie bezüglich anderer Wahrheiten, eine gewisse Vorsicht nothwendig[2]).

Allein wenn auch in der Heilsökonomie des alten Bundes, ähnlich wie die Messiasverheißung, so auch die Offenbarung der übernatürlichen Güter der Gnade und Glorie erst im Fortschritte der Offenbarung mehr und mehr an's Licht treten und erst im neuen Testamente vollkommen enthüllt werden konnte, nachdem Christus den Tod überwunden und den Himmel eröffnet hatte, so ist doch bereits die ganze und volle Wahrheit des Evangeliums im alten Testamente,

---

1) Vgl. z. B. *Augustin.* In Joan. tract. 30, 7.

2) Haneberg, Alterth., S. 123 ff. Reinke, Beiträge, V „Ueber das Dasein des Glaubens der Hebräer an die Unsterblichkeit der Seele im mosaischen Zeitalter." Insofern können wir zustimmen, wenn Dr. H. Weiß sagt: „Daß der vernünftige und freie, nach Gottes Ebenbild geschaffene und zu höchster Heiligkeit berufene Mensch folgerichtig auch ein ewiges Leben nach seinem Leibestode erwarten dürfe, wurde von dem Gesetze mehr einschließlich als ausdrücklich gelehrt. Vorderhand war das heranzubildende Gottesvolk noch zu störrisch und unbeweglich, als daß beim Geltendmachen der Motive für sein sittliches Verhalten nicht vor Allem irdische, greif- und fühlbare Güter resp. Nachtheile hätten genannt werden müssen. Auch wäre wahrscheinlich bei einer weitern Einführung in den Glauben an die Unsterblichkeit eine besondere Gefahr für Israel dadurch entstanden, daß sich die großentheils falschen Lehren der ägyptischen Religion betreffs des Jenseits corrumpirend in seinen parallelen Unsterblichkeitsglauben eingeschlichen und denselben (wegen der in vorchristlicher Zeit über diesen Gegenstand noch fast nothwendig herrschenden Dunkelheit) zuletzt völlig verfälscht hätten." Moses und sein Volk. Eine histor.-exeget. Studie. (Freib. Herder. 1885) S. 77.

zwar keimhaft und prophetisch[1]), aber mit vollkommen genügender Klarheit enthalten, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird.

Wenn wir aber die Lehre des alten Testamentes und der heiligen Schrift überhaupt bezüglich unseres Lehrpunktes richtig auffassen wollen, so müssen wir uns vor Allem daran erinnern, daß nicht die bloße Vernunftwahrheit von der Unsterblichkeit der Seele, sondern die übernatürliche Wahrheit von der ursprünglichen Unsterblichkeit des ganzen Menschen, auch dem Leibe nach, seine Berufung zur übernatürlichen Glorie und seine Wiederherstellung zu der verlorenen Herrlichkeit durch Christus, den Auferstandenen, und durch die leibliche Auferstehung und Verklärung den eigentlichen Gegenstand der göttlichen Offenbarungen in der heiligen Schrift des alten und des neuen Bundes bilden und daß, wie überall, so auch hier das Natürliche nur als Grundlage und Voraussetzung des Uebernatürlichen erwähnt wird. Demgemäß spricht

A. das alte Testament

1. schon in der Schöpfungsgeschichte[2]) die Geistigkeit der Seele und die darin begründete Gottebenbildlichkeit und darin implicite die Unsterblichkeit der Seele aus. Ausdrücklich ist sodann in der Schilderung des paradiesischen Zustandes die Gnadengabe der leiblichen Unsterblichkeit bezeugt[3]). Wenn aber im Hinblick auf die Genesis das Buch der Weisheit[4]) die Unsterblichkeit in engste Verbindung setzt mit der Aehnlichkeit des Menschen mit dem göttlichen Wesen, so ist darin zwar zunächst die übernatürliche Unsterblichkeit des Leibes gemeint; aber auch die natürliche Unsterblichkeit der Seele eingeschlossen. Diese Unsterblichkeit der Seele ist aber auch mit großer Klarheit in dem über die ersten Menschen gesprochenen Todesurtheil[5]) ausgesprochen: denn das Zurückkehren zur Erde, aus der er genommen ist, kann nach der unmittelbar vorangehenden Schöpfungsgeschichte von dem Menschen nur

---

1) Vgl. hierüber die gründlichen Auseinandersetzungen B. Schäfer's „Neue Unters. über das Buch Koheleth", namentlich Abschn. 6, und „Die Unsterblichkeitslehre des Alten Testaments" Kathol. 1877, II, S. 352 ff.; S. 449 ff.; S. 561 ff.

2) Vgl. oben §. 294 und §. 297, II, 1.

3) S. unten von dem donum immortalitatis.

4) Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐν ἀφθαρσίᾳ) et ad imaginem similitudinis (ὁμοιότητος — al. ἰδιότητος = proprietatis — noch andere, wie auch Athanasius, de incarn. Verbi, lasen ἀϊδιότητος = aeternitatis) suae fecit illum. *Sap.* 2, 23.

5) . . . donec revertaris in terram, de qua sumtus es, quia pulvis es, et in pulverem reverteris. *Gen.* 3, 19.

dem Leibe, nicht aber der von Gott gegebenen Seele nach verstanden werden[1]). Seine höchste Bestätigung findet die Unsterblichkeit der Seele in der im Protoevangelium enthaltenen Verheißung des Erlösers und der zukünftigen Erlösung[2]). Abgesehen davon, daß nur für unsterbliche Wesen eine göttliche Erlösung einen Sinn hat, kann für die Stammeltern, wie für alle folgenden Generationen vor der Ankunft des Messias, die Hoffnung auf den Erlöser nur unter Voraussetzung ihrer Unsterblichkeit einen Trost gewähren und irgend welche wahre Bedeutung haben.

Dem entsprechend sind alle Verheißungen und alle Vorbilder des Erlösers und der Erlösung, sowie überhaupt die gesammte Offenbarung und der Bund Gottes mit den Menschen, ebenso viele Beweise für die Unsterblichkeit. Denn es ist ein absurder Gedanke, daß Gott, der Ewige, mit dem Menschen in ein so inniges Verhältniß trat, überhaupt demselben seine Liebe und Sorge zuwendete, wenn der Mensch kein unsterbliches Wesen, sondern den Thieren ähnlich und nur eine flüchtige Erscheinung des materiellen Naturlebens wäre.

Diese Wahrheit ist von der Offenbarung selbst ausgesprochen in jenen Worten Christi, durch welche er den Unglauben der Sadducäer in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele widerlegt: Abraham, Isaak und Jacob, als deren Gott Jehovah sich bezeichnet, müssen nach ihrem Tode der Seele nach fortleben, da Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist[3]).

2. Demgemäß fehlt es schon in der Geschichte der vorsündfluthlichen Patriarchen nicht an Zeugnissen für die Unsterblichkeit. Ein solcher thatsächlicher Zeuge der Unsterblichkeit der Seele, wie auch der leiblichen Auferstehung und des ewigen Lebens, ist

---

1) Vgl. oben §. 294, II, 2 u. 3.

2) *Gen.* 3, 15.

3) De resurrectione autem mortuorum non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob (*Exod.* 3, 6)? Non est Deus mortuorum, sed viventium. *Matth.* 22, 31. 32. Cf. *Marc.* 12, 26. Daß die Stelle sich zunächst auf die Auferstehung bezieht, beeinträchtigt selbstverständlich ihre Beweiskraft nicht bezüglich der Unsterblichkeit der Seele. Ob Christus deßhalb aus Exod. 3, 6 den Beweis hernahm, weil die Sadducäer, wie Viele annehmen, nur den Pentateuch anerkannten, mag dahin gestellt bleiben. Ganz abgesehen davon, war es offenbar überaus entsprechend, daß der Heiland sich hier auf die große Offenbarung Jehova's im brennenden Dornbusch berief und uns dadurch den tiefen Sinn des Schriftwortes aufschloß. Vgl. Matth. 22, 29.

Henoch[1]), der Prediger der Buße und der göttlichen Gerechtigkeit, welcher, wie in späterer Zeit der Prophet Elias[2]), lebend entrückt und für die letzten Zeiten aufbewahrt wurde[3]).

Wenn wir die heilige Schrift als das, was sie ist, als Wort Gottes, anerkennen und das alte Testament im Lichte des neuen verstehen, so sind alle Gerechten der Vorzeit, die im Glauben lebten, Zeugen der Unsterblichkeit; ganz besonders aber Abel[4]), der Gerechte[5]), das Vorbild des guten Hirten und des von Anbeginn der Welt geschlachteten Lammes[6]): denn welche Bedeutung hätte der von der heiligen Schrift gepriesene Glaube[7]) Abels, wenn dieser durch seinen prophetischen und so hoch bedeutsamen Martyrertod und durch den, welchen er vorbildete, nicht das ewige Leben gewonnen hätte, vielmehr auf ewig vernichtet worden wäre?

3. Dem Vater der Gläubigen, Abraham, hat Gott sich selbst nicht nur als Schutz und Schirm, sondern auch als übergroßen Lohn verheißen[8]); was keineswegs auf den irdischen Lohn, auch nicht auf den Sohn der Verheißung beschränkt werden kann, sondern wesentlich auch auf den ewigen Besitz Gottes, als letztes Ziel, bezogen werden muß.

---

1) Ambulavitque cum Deo, et non apparuit: quia tulit eum Deus. *Gen.* 5, 24. Henoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. *Eccli* 44, 16. Cf. 49, 16. Fide Henoch translatus est, ne videret mortem, et non inveniebatur, quia transtulit illum Deus, ante translationem enim testimonium habuit placuisse Deo. *Hebr.* 11, 5.

2) *4 Reg.* 2. *2 Paral.* 21, 12. *Eccli* 48, 9.

3) *Mal.* 4, 5. *Matth.* 17, 11. cf. 11, 14. *Marc.* 9, 11. Cf. *Apoc.* 11, 3. Näheres hierüber in der Eschatologie.

4) *Hebr.* 11, 4.

5) *Matth.* 23, 35. *Luc.* 11, 50 & 51. *1 Joann.* 3, 12.

6) *Apoc.* 13, 8.

7) Fide plurimam hostiam Abel, quam Cain, obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse justus, testimonium perhibente muneribus ejus Deo; et per illam defunctus adhuc loquitur. *Hebr.* 11, 4. Dabei beachte man, daß *Hebr.* 11, 1 der Glaube als sperandarum substantia rerum definirt wird. Das bezieht sich zunächst auf das Heil in Christus; wo aber gibt es ein Heil in Christus für Abel, und für irgend einen Menschen, ohne Unsterblichkeit? Man wird es hiernach gerechtfertigt finden, wenn wir Abel, den ersten, der den Tod verkostete, auch als Zeugen für die Unsterblichkeit geltend machten; er ist Typus aller Derer, die im Glauben gestorben sind.

8) His itaque transactis (dem Siege Abraham's und dem Opfer Melchisedechs) factus est sermo Domini ad Abram per visionem, dicens: Noli timere, Abram, ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis. *Gen.* 15, 1.

Dem entsprechend kann nur ein, den göttlichen Ursprung des alten Testamentes und dessen inniges Verhältniß zum Christenthum leugnender Unglaube annehmen, daß die hoffnungsvolle Sehnsucht nach Gott, welche die Heiligen des alten Bundes mit solcher Kraft und Innigkeit aussprachen, nur auf zeitliche Hilfe und Trost, nicht aber auf den ewigen Besitz Gottes gerichtet gewesen[1]). Wie hätte sonst der sterbende Patriarch Jakob beten können: Auf dein Heil harre ich, o Herr[2])? In diesem Sinne erschien ihm[3]) und allen Gerechten[4]) des alten Bundes das irdische Leben als eine Pilgerfahrt. Diese allein richtige Auffassung des Geistes der wahren Repräsentanten des alten Bundes wird ausdrücklich vom Apostel ausgesprochen[5]), und er fügt bei, daß in diesem Glauben an das ewige Leben Abraham seinen Sohn Isaak zu opfern bereit war, da Gott ihn auch vom Tode wiedererwecken konnte[6]). In demselben Glauben haben auch, wie der Apostel weiter sagt, die sterbenden Patriarchen ihre Nachkommen gesegnet[7]) und für die Ueberreste ihres eigenen Leibes Sorge getragen[8]). In solchem Glauben hat Moses im Hinblick auf die ewige Vergeltung das Kreuz seines Erdenlebens der sündhaften Herrlichkeit Aegyptens vorgezogen[9]).

---

1) Stellen wie *Ps.* 16, 15: Ego autem in justitia apparebo conspectui tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua. *Ps.* 72, 25 sq.: Quid enim mihi est in coelo, et a te quid volui super terram? . . . Deus cordis mei, et Deus meus in aeternum . . . mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam — und so viele ähnliche Gebete der Psalmen sind nur im Glauben an das ewige Leben verständlich und wahr. Der Geist Davids und der Propheten war aber bereits der Geist der Patriarchen.

2) *Gen.* 49, 18.

3) *Gen.* 47, 9.

4) Incola (= peregrinus) ego sum in terra. *Ps.* 118, 19.

5) Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes, et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram. Qui enim haec dicunt, significant se patriam inquirere. Et si quidem ipsius meminissent, de qua exierunt, habebant utique tempus revertendi. Nunc autem meliorem appetunt, id est, coelestem. Ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum; paravit enim illis civitatem. *Hebr.* 11, 13—16.

6) *Hebr.* 11, 17—19.

7) Fide Jacob moriens singulos filiorum Joseph benedixit. *Hebr.* 11, 21.

8) Fide Joseph moriens de profectione filiorum Israel memoratus est, et de ossibus suis mandavit. *Hebr.* 11, 22. Alle Sorge und Pietät für den entseelten Leib setzt den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele voraus und weist auf die leibliche Auferstehung hin.

9) Fide Moyses grandis factus negavit se esse filium filiae Pharaonis; magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere ju-

Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß jenes Leben, welches denen verheißen ist, die das Gesetz Gottes treu erfüllen[1]), nicht lediglich und ausschließlich das zeitliche, sondern auch und vorzugsweise das ewige Leben ist. So haben es die Juden zur Zeit Christi verstanden und hat der Heiland es bestätigt[2]); das war auch der Glaube der Gerechten des alten Bundes[3]).

Nur im Hinblick auf dieses ewige Leben kann der Tod des Gerechten, auch des früh Vollendeten[4]), gepriesen[5]) und ersehnt[6]) werden, und konnte der fromme Israelit seinem Tode mit Ruhe und Ergebung entgegensehen, ja in heiliger Weise nach demselben verlangen[7]).

Auch die Bezeichnung des Todes als ein Hingang zu den Vätern, ein Versammeltwerden bei ihnen und bei ihrem Volke[8]) trägt den Glauben an die Unsterblichkeit in sich.

---

cunditatem; majores divitias aestimans thesauro Aegyptiorum improperium Christi, aspiciebat enim in remunerationem. *Hebr.* 11, 24 & 26.

1) Custodite leges meas atque judicia, quae faciens homo vivet in eis. *Levit.* 18, 5. Cf. *Ezech.* 20, 11.

2) Vgl. *Matth.* 19, 16 sq.; *Marc.* 10, 17 sq.; *Luc.* 18, 18 sq. Cf. *Rom.* 10, 5.

3) Tobias antwortet Denen, die seine Frömmigkeit verspotten, da er doch nur zeitliches Unglück habe: Redet nicht so; wir sind ja Söhne der Heiligen und erwarten jenes Leben, welches Gott Denen geben wird, die niemals ihre Treue von ihm abwenden. *Tob.* 2, 17. 18. Vgl. auch *Sap.* 6, 19—21: Custoditio autem legum consummatio incorruptionis est; incorruptio autem facit esse proximum Deo. Concupiscentia itaque sapientiae deducit ad regnum perpetuum.

4) Placita enim erat Deo anima illius: propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum. *Sap.* 4, 14.

5) Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus. *Ps.* 115, 15. — Allerdings ist diese Stelle zunächst auf die Rettung aus zeitlicher Lebensgefahr zu beziehen.

6) Moriatur anima mea morte justorum, et fiant novissima mea horum similia. *Num.* 23, 10.

7) Vgl. das Gebet des Tobias: Et nunc, Domine, secundum voluntatem tuam fac mecum, et praecipe in pace recipi spiritum meum: expedit enim mihi mori magis quam vivere. *Tob.* 3, 6.

8) Gott spricht zu Abraham: Tu autem ibis ad patres tuos in pace, sepultus in senectute bona. *Gen.* 15, 15. Die Erfüllung dieser Verheißung steht *Gen.* 25, 8: . . . mortuus est in senectute bona . . . congregatusque est ad populum suum. Von Isaak heißt es: Consumptusque aetate mortuus est: et appositus est populo suo. *Gen.* 35, 29. Ebenso von Jakob: Obiit, appositusque est ad populum suum. *Gen.* 49, 32. Aehnlich heißt es von Aaron, *Num.* 20, 24, und von den Zeitgenossen Josue's: Omnisque illa generatio congregata est ad patres suos. *Judic.* 2, 10.

Unmöglich ist es, diese Ausdrücke lediglich von dem Begrabenwerden in gemeinsamem Grabe zu verstehen, da die heilige Schrift überall beides, das Wohnen bei den Vätern in der anderen Welt und die Bestattung des Leichnams im Familiengrabe, unterscheidet und ersteres auch von solchen aussagt, bei denen von letzterem nicht die Rede sein konnte[1]). Dieses wird bestätigt durch Alles, was das alte Testament von dem Scheol[2]), dem Orte der abgeschiedenen Seelen, sagt. Wenn derselbe, weil er in der Tiefe ist, mitunter ein Grab genannt wird, so ist er von dem Grabe, worin der Leib begraben ist, gänzlich verschieden. Der Patriarch Jakob glaubt, daß Joseph die Speise eines wilden Thieres geworden und somit des von den Kindern Israels so hoch gehaltenen Begräbnisses beraubt sei, aber er verlangt danach, zu ihm hinabzusteigen in den Scheol[3]).

4. Schon nach allem diesem kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß die Fortexistenz der Seele nach dem Tode der unbestrittene und unangezweifelte Glaube der Patriarchen und des Volkes Israel von Anbeginn an war. Allerdings war ihnen das Jenseits noch nicht mit dem Lichte Christi erleuchtet, sondern noch in ein tiefes Dunkel der Trauer und des Grauens gehüllt. Dieses Dunkel hatte aber nicht in Unglauben oder Zweifel seinen Grund, sondern vielmehr im Glauben und in dem Charakter des alten Bundes selbst. Denn der Glaube lehrte ja, daß der leibliche Tod die schreckliche Strafe der Sünde ist, und daß auch die Seele nach ihrem Abscheiden vom Lichte der göttlichen Anschauung ausgeschlossen blieb und selbst der Tröstungen der Gnade, die sie auf Erden besessen, beraubt war, daher in einem Zustande der Gefangenschaft und der Trauer sich befand, bis der Erlöser kommen, sie befreien und die Pforte der ewigen Freude ihr eröffnen wird. Daher mußte auch bezüglich des Todes und des Jenseits im alten Testamente das Bewußtsein der Sünde und die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit überwiegen. Auch die Seelen der Gerechten im alten Bunde harrten in Trauer und Sehnsucht auf den Messias, und nur in der Hoffnung auf seine dereinstige Ankunft konnte der Israelite Trost im Gedanken an den Tod und an das Jenseits finden.

---

1) Abraham wurde nicht bei seinen Vätern in Chaldäa begraben; ebenso wenig Aaron bei seinen Angehörigen und Volksgenossen.

2) Darüber in der Eschatologie. Vgl. Scholz, Theol. d. A. B., Abtheil. 2, §. 26.

3) *Gen.* 37, 35.

Daraus erklären sich alle jene zahlreichen Aussprüche des alten Testamentes über das traurige Loos des Todes[1]) und den elenden Zustand der Seelen im Scheol[2]). Keineswegs ist aber dadurch die Unsterblichkeit der Seele geleugnet; vielmehr erscheinen überall die abgeschiedenen Seelen als existirend und lebend; wie dieses auch in dem gesetzlichen Verbot der Todtenbeschwörungen[3]) vorausgesetzt und durch die Erscheinung der abgeschiedenen Seele Samuels[4]), ferner durch die

1) Mit großem Unrecht hat man solche Stellen, welche von dem leiblichen Tode und dem irdischen Sterben reden, gegen die Unsterblichkeit der Seele angeführt; z. B.: Remitte mihi ut refrigerer, prius quam abeam et amplius non ero. *Ps.* 38, 14. Cf. *Ps.* 36, 36. Nolite confidere in principibus, in filiis hominum, in quibus non est salus. Exibit spiritus ejus et revertetur in terram suam: in illa die peribunt omnes cogitationes eorum. *Ps.* 145, 2—4. Ecce nunc in pulvere dormiam; et si mane me quaesieris, non subsistam. *Job* 7, 21. Homo vero cum mortuus fuerit, et nudatûs atque consumptus, ubi quaeso est? *Job* 14, 10, und zahllose andere Schilderungen von der Kürze und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens. Die Kirche hat dieselben zum Theil im Todtenofficium verwendet. Bekanntlich wird im alten Testament durch Seele oftmals das leibliche Leben, oder der Mensch schlechthin bezeichnet. In diesem Sinne heißt es, daß die Seele sterbe, wie es auch heißt, daß sie hungere, verschmachte, gesättigt werde. Vgl. oben S. 74, Note 2. Daß das nicht eine Sterblichkeit der Seele an sich ausdrückt, versteht sich von selbst.

2) Näheres darüber in der Eschatologie. Vgl. Kathol. 1877, II, S. 451 ff. Scholz, Theol. d. A. B., Abth. 2, §. 26. Es ist in den von der Unterwelt handelnden Stellen Verschiedenes zu unterscheiden. Manche Stellen bezeichnen den Scheol als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, ohne Unterschied zwischen den Guten und den Verworfenen. Aber auch für erstere ist er ein Land der Finsterniß, der Trauer und der Ohnmacht, wo man nicht mehr wirken, Gott verherrlichen und in ihm sich freuen kann.

3) *Deut.* 18, 11.

4) *1 Reg.* 28, 11 sq. Von dieser Erscheinung heißt es *Eccli* 46, 23: Et post hoc (Samuel) dormivit, et notum fecit regi, et ostendit illi finem vitae suae, et exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis. Diese vom Worte Gottes unfehlbar bezeugte Erscheinung einer abgeschiedenen Seele ist selbstverständlich ein voller Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Damit ist die Möglichkeit solcher Erscheinungen überhaupt bewiesen, die auch *Luc.* 16, 27 sq. und *Luc.* 24, 39 einigermaßen zu bestätigen scheint. Der allgemeine Glauben aller Zeiten und Völker an die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Erscheinungen ist wenigstens ein Zeugniß für den allgemeinen Glauben der Menschheit an die Unsterblichkeit der Seele. So unbestreitbar dieses ist, so bleibt es doch bedenklich, die Erscheinungen abgeschiedener Seelen, die keine andere, als im besten Falle eine menschliche Glaubwürdigkeit haben, als Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und überhaupt für dogmatische Wahrheiten geltend zu machen. Was den schwachen Glauben der einen stärkt, kann dem nicht minder schwachen Glauben anderer Versuchung bereiten. Der Glaube ruht auf festerem Grund sowohl der göttlichen Offenbarung, als der Vernunft.

Fürbitte heiliger Seelen[1]) und das Gebet für die Verstorbenen[2]) constatirt ist. Wenn aber auf der einen Seite das Jenseits auch für den frommen Israeliten in Dunkel gehüllt war, so erstreckte sich auf der anderen Seite die Messianische Hoffnung auch auf die andere Welt und ist dem entsprechend das alte Testament reich an herrlichen Zeugnissen für die Unsterblichkeit der Seele und die glorreiche leibliche Auferstehung.

5. Wir haben bereits[3]) angedeutet, daß vom Protoevangelium an die gesammte Messianische Prophetie die wahre und ewige Erlösung von Sünde und Tod zum Ziele, daher die Unsterblichkeit der Seele zur Voraussetzung hat. Der Beweis dafür wird in der Christologie und Eschatologie allseitig dargelegt werden. Hier wollen wir nur einige Punkte hervorheben.

Der Messias und sein Reich — das ist eine Grundwahrheit des Glaubens Israels — werden ewig bleiben. Der Messias selbst ist aber nach der Messianischen Weissagung nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch. Wie sein Tod, ist auch seine Auferstehung vorher verkündigt. Er ist nach der ausdrücklichen Erklärung des neuen Testamentes[4]) der Heilige, dessen Seele dem Scheol, dessen Leib der Verwesung nicht überlassen wird[5]).

Aber auch alle Menschen werden am jüngsten Tage auferstehen[6]). Die von der heiligen Schrift bezeugten Todtenerweckungen waren ein thatsächliches Unterpfand und Vorbild dessen. Die Auserwählten, deren Namen im Buche des Lebens[7]) stehen, werden in dem neuen Himmel und der neuen Erde[8]) an der Herrlichkeit des ewigen messianischen Reiches Theil nehmen[9]), des ewigen Heiles[10]) sich freuen. Dieses

---

1) *2 Mach.* 15, 12—16. — 2) *2 Mach.* 12, 43—46.

3) Oben S. 242.

4) *Act.* 2, 25 sq.; 13, 35 sq.

5) Propter hoc laetatum est cor meum, et exaltavit lingua mea: insuper et caro mea requiescet in spe. Quoniam non derelinques animam meam in inferno: nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitae, adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem. *Ps.* 15, 9—11. Cf. *Ps.* 109, 1.

6) *Js.* 25, 8; 26, 19 sq. *Ezech.* 37, 1 sq. *Dan.* 12, 1 sq. Näheres hierüber in dem Lehrstück von den Messian. Weissagungen und in der Eschatologie.

7) *Js.* 4, 3. *Dan.* 12, 2. — 8) *Js.* 65, 17 sq.; 66, 23.

9) *Js.* 25, 9; 35, 10.

10) Coeli sicut fumus liquescent, et terra sicut vestimentum atteretur, et habitatores ejus sicut haec interibunt: salus autem mea in sempiternum erit, et justitia mea non deficiet. *Js.* 51, 6 cf. *Os.* 2, 21.

war die Hoffnung der Heiligen im alten Bunde und die Anschauung der Glorie Gottes das letzte Ziel und die vollkommene Ersättigung ihrer Sehnsucht[1]).

Dieselbe Wahrheit verkündet das alte Testament in der Lehre von dem Gerichte und der ewigen Vergeltung des Guten und des Bösen[2]).

Je klarer die göttliche Offenbarung in ihrem Fortschritt das wahre und übernatürliche Wesen des Messias, seines Erlösungswerkes und seines Reiches enthüllt, um so klarer spricht sie auch aus, daß unser letztes und höchstes Ziel nicht auf Erden und in der Zeit, sondern in dem ewigen Leben der Glorie liegt.

6. Mit besonderem Nachdrucke ist, dem Zwecke dieser Bücher entsprechend, die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung in der anderen Welt in den Sapientialbüchern[3]), namentlich auch im

---

1) Stellen, wie *Ps.* 16, 15: Ego autem in justitia apparebo conspectui tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua, *Ps.* 72, 25 etc. sind im Geiste der heiligen Schrift vorzugsweise darauf zu beziehen.

2) Statt all' der zahlreichen Stellen, die wir an ihrem Ort besprechen werden, sei hier nur angeführt die im Weltgericht nach *Matth.* 25, 46 ihre volle Erfüllung findende Prophetie Daniel's: Et multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper. *Dan.* 12, 2. Cf. *Js.* 66, 24.

3) *Prov.* 12, 28 (nach der Vulgata: In semita justitiae vita: iter autem devium ducit ad mortem) lautet nach dem hebräischen recipirten Texte der zweite Vershteil: „Der Weg ihrer Bahn ist Nicht-Tod" oder Unsterblichkeit. Deßhalb heißt es auch *Prov.* 14, 32: In malitia sua expelletur impius; sperat autem justus in morte sua. Ohne Unsterblichkeit kann es keine Hoffnung im Tode geben. Noch andere Stellen aus den Proverbien s. bei Schäfer, Kath. 1877, II, S. 473 ff. Das Buch der Weisheit ist voll von Stellen über das zukünftige Leben. Von vornherein führt es *Sap.* 1, 13 sq. den tiefsten Grund der Unsterblichkeit an: Quoniam Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum. Creavit enim, ut essent omnia . . . Justitia enim perpetua est et immortalis. *Sap.* 2 schildert die materialistische Unsterblichkeitsleugnung — quoniam fumus flatus est in naribus nostris: et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum: qua extincta, cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tanquam mollis aër — und die daraus folgende epicureische Lebensweisheit der Ungläubigen. — Venite ergo, et fruamur bonis, quae sunt, et utamur creatura tanquam in juventute celeriter. — Nachdem dann gesagt ist, wie diese Gottlosen sich zur Ermordung des Gerechten, welcher nach dem tiefsten Sinne der Prophetie Christus ist, sich verschwören, heißt es zum Schlusse: Haec cogitaverunt et erraverunt. Et nescierunt sacramenta Dei, neque mercedem speraverunt justitiae, nec judicaverunt honorem animarum sanctarum. Dann folgt der Hinweis auf Adam und den Menschenmörder von Anbeginn (Joann. 8, 44): Quoniam Deus creavit hominem

Prediger[1]), gelehrt und gegen materialistischen Unglauben vertheidigt. In den das alte Testament abschließenden Büchern der

---

inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum, qui sunt ex parte illius. Nachdem dann *c. 3 & 4* die Ehre und das wahre Glück der Gerechten und die Schmach und das Unglück der Ungerechten in Zeit und Ewigkeit besprochen, schildert *c. 5* den ewigen Triumph der ersteren und die ewige Beschämung der letzteren im Gericht nach dem Tode beider: Tunc stabunt justi in magna constantia adversus eos, qui se angustiaverunt, et qui abstulerunt labores eorum. Videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatae salutis, dicentes intra se, poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes: Hi sunt, quos habuimus aliquando in derisum, et in similitudinem improperii. Nos insensati vitam illorum aestimabamus insaniam, et finem illorum sine honore: ecce quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est. Ergo erravimus a via veritatis, et justitiae lumen non luxit nobis, et sol intelligentiae non est ortus nobis. Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles; viam autem Domini ignoravimus. Quid nobis profuit superbia; aut divitiarum janctantia quid contulit nobis? Transierunt omnia illa tanquam umbra . . . Talia dixerunt in inferno hi, qui peccaverunt . . . Justi autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum. Aus Sirach genügt der Ausspruch *Eccli* 11, 28, daß es Gott leicht sei, einem Jeden am Tage seines Todes zu vergelten: denn das kann nur von der Vergeltung im anderen Leben gesagt sein.

1) Man hat in diesem Buche (namentl. *Eccle* 3, 18 sq.: unus interitus (sors) est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur: similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius: cuncta subjacent vanitati, et omnia pergunt ad unum locum; de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur, vgl. auch 9, 10) Leugnung oder wenigstens (*Eccle* 3, 21: Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum?) Bezweiflung der Unsterblichkeit finden wollen. Allein *Eccle* 3, 18 redet offenbar nur von dem leiblichen Tode: zur Erde kehrt zurück, was von der Erde genommen ist, sagt Salomon mit offenbarer Beziehung auf *Gen.* 3, 19; er kann also damit keineswegs die Seele meinen, die nicht aus der Erde genommen, sondern von Gott gegeben ist — um so weniger, da er *Eccle* 12, 7 ausdrücklich sagt, daß der Staub zur Erde, der Geist aber zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat. Schwieriger könnte *Eccle* 3, 21 scheinen, und hat man verschiedene Auslegungen gegeben. Mag aber Salomon hier ähnlich wie *Sap.* 2 die Reden Ungläubiger, oder Zweifel erwähnen, von denen er selbst in jener Zeit, wo er sein Glück in den Freuden der Erde suchte, eingenommen war; oder mag er von der Ungewißheit und dem Dunkel des künftigen Gerichtes (vgl. *Eccle* 9, 1: Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei: et tamen nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit) reden; oder mag er zeigen, daß die Menschenweisheit, ohne das Licht der Offenbarung, wie bezüglich anderer, wenn gleich an sich für die bloße Vernunft erkennbarer Wahrheiten, so auch bezüglich

Machabäer aber wird diese Grundwahrheit nochmals durch himmlische Zeugnisse[1]), durch den Glauben des israelitischen Volkes[2]) und durch das Wort und Blut der Martyrer[3]) bestätigt.

B. Hiernach ist überflüssig, den Beweis der Unsterblichkeit der Seele auch noch aus dem neuen Testamente ausführlicher darzu-

---

des anderen Lebens leicht quälenden Zweifeln anheimfalle (cf. *Eccle* 2, 12—15); oder mag man selbst annehmen, der Prediger wolle zeigen, wie großes Dunkel selbst die Offenbarung des alten Testamentes bezüglich der wichtigsten Fragen noch übrig lasse, und dadurch die Sehnsucht nach dem Messias und seiner Offenbarung wecken — unter allen Umständen ist es nicht nur wegen der Inspiration des Buches, sondern auch wegen seines ganzes Inhaltes unmöglich, in irgend einer Stelle desselben ein wirkliches Argument gegen die Unsterblichkeit zu finden, da man vielmehr mit vollem Rechte sagen kann, daß sein ganzer Inhalt, der da die Nichtigkeit aller irdischen Dinge nachweist und zeigt, daß die von der Gerechtigkeit geforderte Vergeltung nicht hier auf Erden zu finden sei, eine auf Vernunft und Glauben gebaute große Argumentation für das ewige Leben und eine Mahnung ist, Gott allein zu fürchten und seine Gebote zu halten, da er Alles vergelten wird, wie auch der Schluß des ganzen Buches es so klar ausspricht: Finem loquendi pariter omnes audiamus. Deum time et mandata ejus observa: hoc est enim omnis homo: et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit. *Eccle* 12, 13 sq.

1) Erat autem hujuscemodi visus: Oniam, qui fuerat summus sacerdos . . . manus protendentem, orare pro omni populo Judaeorum. Post hoc apparuisse et alium virum, aetate et gloria mirabilem, et magni decoris habitudine circa illum, respondentem vero Oniam dixisse: Hic est fratrum amator, et populi Israel: hic est, qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei. *2 Machab.* 15, 12 sq.

2) Et (Judas) facta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans etc. *2 Mach.* 12, 43 sq.

3) Das Bekenntniß Eleazar's lautet: Nam etsi in praesenti tempore suppliciis hominum eripiar, sed manum omnipotentis nec vivus, nec mortuus effugiam. *2 Mach.* 6, 26. Der zweite der Machab. Brüder spricht zu Antiochus: Tu quidem scelestissime in praesenti vita nos perdis: sed Rex mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit. Der dritte: E coelo ista possideo, sed propter Dei leges nunc haec ipsa despicio, quoniam ab ipso me ea recepturum spero. Der vierte: Potius est ab hominibus morti datos spem exspectare a Deo, iterum ab ipso resuscitandos: tibi enim resurrectio ad vitam non erit. Die Mutter spricht: Mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmet ipsos despicitis propter leges ejus. Endlich spricht der jüngste der Brüder zu Antiochus: Fratres mei, modico nunc dolore sustentato, sub testamento aeternae vitae effecti sunt: tu vero judicio Dei justas superbiae tuae poenas exsolves. *2 Mach.* 7,

legen. Es spricht nicht nur, wie den unermeßlichen Werth der Seele [1]), so deren Unsterblichkeit [2]) in ausdrücklichen Worten aus; lehrt nicht nur die dereinstige Auferstehung der Leiber und den ewigen Lohn der Guten, die ewige Strafe der Bösen, sondern zeigt uns auch die Seelen unmittelbar nach ihrem Tode bereits gerichtet, belohnt oder bestraft oder büßend [3]). Alle diese Wahrheiten sind nicht nur von Christus und seinen Aposteln gelehrt, sondern auch in der Lehre von der heiligen Menschheit Christi enthalten. Was von Christus seiner Menschheit nach gilt, gilt auch von uns. Im Tode Christi aber trennt seine Seele sich von ihrem Leibe [4]), bringt den Seelen in der Vorhölle, von denen die Seele des guten Schächers [5]) und die Seelen derer, welche bußfertig in der Sündfluth umgekommen [6]), ausdrücklich genannt werden, die Befreiung [7]). So zeigt uns auch das neue Testament, insbesondere die Apokalypse, das Leben und Wirken der verklärten Heiligen bereits vor dem jüngsten Gerichte und der Auferstehung [8]).

Das denkbar höchste Unterpfand der Unsterblichkeit der Seele haben wir aber in der Menschwerdung und dem Kreuzestode des Sohnes Gottes, welche keinen anderen Zweck zulassen, als unsere Rettung vom ewigen Verderben zum ewigen Leben [9]).

---

1) Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? aut quam dabit homo commutationem pro anima sua? *Matth.* 16, 26.

2) Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam. *Matth.* 10, 28.

3) Die Belege hierüber in der Lehre von der Auferstehung, von dem besonderen und allgemeinen Gerichte und von dem Purgatorium.

4) S. die Lehre vom Tode Christi.

5) *Luc.* 23, 43.

6) *1 Petr.* 3, 19. 20.

7) Vgl. die betreffenden Lehrstücke in der Christologie.

8) Es genügt, *Apoc.* 6, 9 & 10 anzuführen: Vidi subtus altare animas interfectorum propter Verbum Dei . . . et clamabant voce magna etc.

9) Ideo novi Testamenti mediator est, ut, morte intercedente, . . . repromissionem accipiant qui vocati sunt aeternae hereditatis. *Hebr.* 9, 15. Das spricht auch das *Lat. V*, Sess. 8 aus, indem es nach den Worten: Sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, hinzufügt: Alias incarnatio et alia Christi mysteria nobis minime profuissent; nec resurrectio exspectanda foret, ac sancti et justi miserabiliores essent, juxta Apostolum, cunctis hominibus. Die Stelle des heil. Paulus, worauf sich hier das Concil bezieht, redet zwar zunächst von der Auferstehung Christi und unserer eigenen, allein der Schluß-

III. Was die Lehre der Väter über die Unsterblichkeit der Seele betrifft, so sind nur einige Punkte an dieser Stelle etwas genauer zu besprechen.

Wir haben bereits oben[1]) angedeutet, in welchem Sinne die Väter die Unsterblichkeit der Seele öfters eine Gnadengabe, ein Geschenk Gottes nennen. Daß sie dieselbe nicht in demselben Sinne, wie die Unsterblichkeit beziehungsweise die Auferstehung des Leibes und die übernatürliche Glorie, als eine Gnade im engeren und eigentlichen Sinne, als ein donum naturae *superadditum* und *indebitum* bezeichnen, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen.

Alle Väter und Schriftsteller ohne Ausnahme bezeichnen die Unsterblichkeit als eine natürliche und wesentliche Eigenschaft der Seele. Auch Tertullian stimmt damit überein[2]). Sonst könnte er aus der Stimme der Natur nicht die Unsterblichkeit der Seele beweisen[3]).

Demgemäß unterscheiden die Väter auf's genaueste die natürliche Unsterblichkeit der Seele von der übernatürlichen Unsterblichkeit, welche dem Leibe durch die Auferweckung am jüngsten Tage zu Theil wird. Durch letztere empfängt der Leib aus Gnaden die Unsterblichkeit, welche der Seele von Natur eigen ist[4]). Was die Offenbarung von der Auferstehung sagt, sagt sie vom sterblichen Leibe: denn die Seele ist nicht sterblich, sagt Irenäus[5]).

Daß aber die Väter den creatürlichen Charakter der Seele und ihrer Unsterblichkeit nachdrücklich hervorheben, erklärt sich daraus, daß die heidnischen Philosophen und in ihrer Weise auch die Gnostiker behaupteten, daß, was unsterblich sei und ewig fortdauere, auch nicht entstanden sein könne. Dem gegenüber war es von großer Wichtigkeit, die absolute Unsterblichkeit und Ewigkeit Gottes von der Unvergänglichkeit des erschaffenen Geistes, insbesondere der Seele, zu unterscheiden und hervorzuheben, daß deren Unsterblich-

satz: Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miseriores sumus omnibus hominibus, *1 Cor.* 15, 19, ist ganz allgemein und bezieht sich auch auf die Unsterblichkeit der Seele, ohne welche ohnehin von keiner Auferstehung des Leibes die Rede sein kann.

1) S. 234.

2) Vgl. z. B. seine De anima 22 gegebene Definition der Seele — oben S. 97, Note 5.

3) *Testim. animae* c. 4.

4) *Athenagoras*, De resurrect. mortuor. 12.

5) Et propter hoc ait in 2 Cor. (5, 4. 5.): *Ut absorbeatur mortale a vita* . . . manifestissime hoc de carne dicens: nec enim anima mortalis, neque spiritus. *Contra haeres.* l. 5, c. 13.

keit ein Geschenk Gottes ist[1]). Die Seele ist nicht, wie Gott, das Sein und Leben selbst, sondern sie hat Sein und Leben von Gott empfangen. Wenn daher Irenäus sagt, daß die Seele durch Gott das Leben habe, ähnlich, wie der Leib durch die Seele lebe, so ist dieses selbstverständlich nur inadäquater Vergleich. Die Seele ist dadurch Lebensprincip des Leibes, daß sie dessen *forma* substantialis ist; Gott aber ist das Princip des natürlichen Lebens und der natürlichen Unsterblichkeit der Seele als causa *efficiens*, als Schöpfer und Erhalter derselben[2]). Insofern die Seele erschaffen ist, hat sie ihr Leben von Gott, insofern sie aber eine erschaffene geistige und deßhalb incorruptibele Substanz ist, trägt sie das Princip ihres Lebens in sich und theilt es dem Leibe mit. Gerade daraus beweisen Irenäus[3]) und andere Väter[4]) die Unsterblichkeit der Seele als eine Vernunftwahrheit. Das mag genügen bezüglich der Lehre der Väter.

1) Auch hier mag eine Stelle des heil. Irenäus genügen. Si qui autem hoc in loco dicant, non posse animas eas, quae paulo ante esse coeperunt, in multum temporis perseverare, sed oportere eas aut innascibiles esse, ut sint immortales; vel si generationis initium acceperint, cum ipso corpore mori: discant, quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus Deus est, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecunque facta sunt, et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem seculorum, secundum voluntatem factoris Dei: ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint eis donat. *C. haer.* l. 2, c. 34, nr. 2.

2) Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoad usque Deus vult: sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. Dahin deutet Irenäus auch *Gen.* 2, 7: Unde et propheticus sermo de protoplasto ait: *Factus est in animam vivam:* docens nos, quoniam secundum participationem vitae facta est anima: ita ut separata quidem anima intelligatur, separatum autem, quae erga eam est, vita. Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non existentes dehinc perseverare, quum eas Deus et esse et subsistere voluerat. *C. haer.* l. c., nr. 4.

3) Mori enim est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine inposterum in animalem et immemorabilem fieri et deperire illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui, incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum, qui percipiunt illum. *Adv. haer.* l. 5, c. 7. Daß Irenäus hier nicht im Widerspruche mit seiner gesammten Lehre (vgl. oben S. 93 ff.) einen substantialen Unterschied von Seele und Geist lehrt, versteht sich von selbst; die Stelle sagt vielmehr: daß die Seele, weil sie Lebensprincip und zugleich Geist ist, unsterblich sei.

4) Vgl. z. B. Ambrosius, *De bono mortis* c. 9, nr. 42: Nam quomodo substantia ejus interire potest, cum utique anima sit, quae vitam in-

Im Alterthum hatte die Kirche ebenso wenig Anlaß, die Unsterblichkeit der Seele, als die Existenz Gottes ausdrücklich zu erklären: denn, abgesehen etwa von den durch Origenes auf einer arabischen Synode widerlegten s. g. *Arabici* oder Hypnopsychiten[1]), hat nie eine Irrlehre des Alterthums die Unsterblichkeit der Seele bestritten. Selbstverständlich ist dieselbe in dem Glaubensartikel von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben gerade so, wie Gottes Existenz und Wesen im Bekenntnisse der Trinität und Schöpfung enthalten. Der falschen Philosophie des Pomponatius gegenüber wurde dieselbe durch das *Lateranense V* als eine auch philosophisch erweisbare Vernunftwahrheit von der Kirche erklärt[2]).

Insofern die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele in Materialismus, Pantheismus oder Emanatismus wurzelt, ist sie in diesen falschen Systemen von der Kirche verworfen[3]).

IV. Der Vernunftbeweis der Unsterblichkeit der Seele ist, wie bereits gesagt, mit dem in den vorhergehenden Paragraphen geführten Beweis ihrer Individualität und geistigen Substantialität gegeben.

Nur ein Körper kann der Corruption resp., wenn er ein lebendiger Organismus ist, dem Tode unterworfen sein. Daher ist die vernünftige Seele, da sie eine geistige, subsistente Form ist, an sich, wie der Engel[4]), incorruptibel, unsterblich. Aus demselben Grunde kann aber auch die Seele nicht *per accidens* zu Grunde gehen: denn

fundit? Et cui anima infunditur, vita infunditur; a quo anima discedit, vita discedit. Anima ergo vita est. Quomodo enim potest mortem suscipere, cum sit contraria? Anima, quae vitam creat, mortem non recipit.

1) Nach Eusebius H. E. l. 6, c. 37, meldet Augustinus De haeres. 83 von ihnen: Dixerunt, animas cum corporibus mori atque dissolvi, et in fine seculi utrumque resurgere. Nach Nicephorus, Histor. 5, 23, wurden sie durch Origenes belehrt und bekehrt. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 4.

2) S. oben S. 126, Note 3.

3) *Vatic.* Const. de fide I, can. 1—4. S. Bd. 5, S. 32, Note 2. Wie weit in der modernen protestantischen Theologie der, die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Unsterblichkeit der Seele leugnende Pantheismus („die Weltanschauung der Immanenz, in welcher der Unendliche nicht als von Außen wirkender Willensgrund, sondern als von Innen wirkender Wesensgrund der endlichen Welterscheinung begriffen wird." Holsten, Die protest. Kirche und die theolog. Wissensch., Thesen für den XIII. Protestantentag. Berlin 1881, S. 25.) verbreitet ist, darüber vgl. Hettinger, Krisis des Christenthums, S. 37 f.

4) Es gilt in dieser Beziehung von der Incorruptibilität der Seele, was Bd. 5, §. 602, II, 4 von der Incorruptibilität der Engel gesagt wurde. Vgl. bes. die S. 602, Note 3 angeführte Stelle des heil. Thomas, *S. Th.* 1, q. 50, a. 5.

solches ist nur bei accidentalen und bei den rein materialen Formen möglich. Die vernünftige Seele ist aber weder ein bloßes Accidenz, eine Eigenschaft oder Thätigkeit des Leibes, noch, wie die Thierseele, eine rein materiale Form, welche nur in einem leiblichen Organismus wirken und wirklich sein kann und daher, wie sie mit dem Organismus entsteht, auch mit ihm wieder vergeht; sondern sie ist eine geistige Substanz, deren wesentliche Thätigkeiten des vernünftigen Denkens und Wollens und deren Existenz daher von dem leiblichen Organismus unabhängig sind.

So wenig daher, wie wir im folgenden Paragraphen näher sehen werden, die Seele durch leibliche Generation ihr Sein empfängt, ebenso wenig kann sie es durch Corruption verlieren. Sie ist also vermöge ihrer geistigen Natur, wie ingenerabel, auch incorruptibel, kann weder in sich selbst zerfallen und vergehen, noch durch irgend eine erschaffene Kraft zerstört werden[1]).

---

1) Mit diesem apodictischen und schlechthin ausreichenden Beweis begnügt sich Thomas in der theologischen Summe. Necesse est dicere, animam humanam quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi *per accidens*, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi, per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra, a. 3 huj. qu. (s. oben S. 216, Note 2), quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi nisi *per se* corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim, quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. *S. Th.* 1, q. 75, a. 6. In der *S. c. g.* l. 2, c. 79 faßt Thomas dieses Argument in die Worte zusammen: Ostensum est supra (c. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse. Darauf aber erklärt er dieses Argument und bestätigt es näher durch acht weitere Argumente, die so ziemlich alles enthalten, was man an begründeten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele vorgebracht hat. Wir wollen sie daher, hier wenigstens andeuten: 1. Kein Wesen geht durch das zu Grunde,

Nur Gott allein, welcher der Seele das Dasein gab und erhält, könnte ihr daher das Dasein wieder nehmen, indem er

worin seine Vollkommenheit besteht, sondern durch das, was seiner Vollkommenheit widerspricht. Nun widerspricht aber die Trennung vom Leibe nicht der Vollkommenheit der Seele, sondern entspricht ihr vielmehr. Dies sehen wir aus der Thätigkeit der Seele, welche um so vollkommener ist, je mehr sie von allem Körperlichen abstrahirt und sich mit Erkenntniß und Wille über dasselbe erhebt. Was aber vom Wirken wahr ist, gilt auch vom Sein. Die Seele kann also durch ihre Trennung vom Leibe ihr Sein nicht verlieren. Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur. — Si autem dicatur, quod perfectio animae consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur. Zur Verstärkung dieses Argumentes hat man auch auf die übernatürlichen Zustände der Extase und auf ähnliche natürliche aber außerordentliche Zustände hingewiesen. Der ungläubigen Philosophie gegenüber werden solche Argumente, obgleich sie an sich begründet und richtig sind, besser nicht geltend gemacht. 2. Die Seele wird durch das Incorruptibele, nämlich durch die allgemeinen und unvergänglichen Wahrheiten, vervollkommnet; das Vervollkommnende ist aber nothwendig dem Vervollkommneten proportional; also ist die Seele selbst incorruptibel. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis. Es ist dieses das so vielfach von den Vätern geltend gemachte Argument, daß die Seele nothwendig unsterblich sei, weil die Wahrheit, die unvergängliche, ihre Nahrung ist. 3. Dasselbe ergibt sich aus dem natürlichen Verlangen nach Unsterblichkeit: denn impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Wir werden auf dieses Argument unten zurückkommen. 4. Der intellectus possibilis ist incorruptibel, weil er die incorruptibeln Wahrheiten in sich aufnimmt, also ist es auch die Seele. Dieses Argument ist eine nähere Ausführung und Begründung des zweiten. 5. Die materia prima, welche die materiellen Formen in sich aufnimmt, ist unvergänglich, um so viel mehr muß es der intellectus possibilis, welcher die intelligi-

aufhörte sie zu erhalten. Daß er aber das nicht und bei keiner Seele thut, das wissen wir nicht nur durch die Offenbarung, sondern dafür sprechen auch die triftigsten Vernunftgründe.

Denn vernichtet Gott überhaupt das von ihm aus ewiger Liebe und nach seinen ewigen Ideen erschaffene Universum nimmermehr[1]), am allerwenigsten aber die nach seinem Ebenbilde erschaffenen, vermöge ihres geistigen Wesens incorruptibelen vernünftigen

---

belen Formen in sich aufnimmt, und somit die Seele sein. Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis. Daß dieses Argument auch den Atomisten gegenüber seine Geltung hat, bedarf kaum der Bemerkung. Wie können diejenigen die Unvergänglichkeit der einfachen Seele bestreiten, welche die Unvergänglichkeit der einfachen Körper behaupten? 6. Die species intelligibiles sind als solche unvergänglich, um so mehr muß der sie erzeugende intellectus agens, und somit die Seele unvergänglich sein. Faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit (de Anima, III, text. comm. 19). Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex praemissis patet. Quum igitur intelligibilia actu, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens. Es ist dies, wie man sieht, eine andere Ausführung vorausgehender Argumente. 7. Im siebenten Beweis faßt Thomas die früheren Argumente zusammen und ergänzt sie, indem er zeigt, daß die Seele, die alle Gegensätze denken kann, weder durch innere Contrarietäten, noch, da sie selbst subsistent ist, durch Zerstörung ihres Subjectes, noch durch Deficiren ihrer Ursache, der schöpferischen und erhaltenden Kraft Gottes, zerstört werden kann. Nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii, vel per corruptionem sui subjecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subjecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aëris deficit, deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti; ostensum est enim supra (c. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest. 8. Die Incorruptibilität der Seele ergibt sich auch aus der Thatsache, daß zwar die Organe des Geistes, nicht aber der Geist selbst durch Anstrengung ermüdet oder durch Krankheit geschwächt wird. Vgl. oben S. 232, Note 1. Vgl. S. 137, Note 3.

1) Vgl. Bd. 5, §. 272, V.

Geschöpfe, um derentwillen alles übrige erschaffen wurde und deren wesentliche Bestimmung es ist, in der Erkenntniß und Liebe der ewigen Wahrheit und des höchsten Gutes ihre persönliche und unwandelbare Vollendung zu finden und den letzten und höchsten Zweck der Schöpfung, die formale äußere Verherrlichung Gottes, zu verwirklichen [1]).

Sowohl Gottes Weisheit und Güte [2]), Gerechtigkeit [3]) und Wahrhaftigkeit [4]), als die Natur des Menschen, ins-

1) Vgl. Bd. 5, §. 265, VI—VIII.

2) Gott konnte die Welt erschaffen oder nicht erschaffen, da er frei ist; unmöglich aber konnte er, wenn er schuf, eine mit seiner Weisheit und Güte unverträgliche, z. B. eine rein materielle Welt ohne alle vernünftige, der Erkenntniß und Liebe Gottes fähige Wesen erschaffen. (Vgl. Bd. 5, §. 263, II, insbesondere S. 114, Note 3). Ebenso unmöglich ist es aber auch, daß er der Erkenntniß und Liebe Gottes fähige Wesen erschuf, um sie nach einem kurzen Lichtblicke einer beginnenden und unvollendeten Erkenntniß und Liebe in's ewige Nichtsein zu versenken. Ueberaus schön spricht dieses der heil. Hilarius in den Worten aus: Porro autem non esse hoc dignum Deo ratio ipsa suadebit, deduxisse eum in hanc participem consilii prudentiaeque vitam hominem sub defectione vivendi et aeternitate moriendi: ut in id tantum non existens substitueretur, ne substitutus existeret; cum constitutionis nostrae ea sola ratio intelligeretur, ut quod non esset esse coepisset, non ut quod coepisset esse non esset. *De Trin.* lib. 1, nr. 9.

3) Es kommen hier für die Vergeltung im anderen Leben dieselben Argumente in Betracht, welche in dem ethischen Gottesbeweise (vgl. Bd. 3, §. 148, VI) entwickelt werden. Gewiß muß das Gute um seiner selbst willen, auch abgesehen von Lohn und Strafe, gewollt werden und tragen Tugend und gutes Gewissen auch ihren Lohn in sich; aber ebenso ist es ein Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit, daß das Gute allezeit entsprechenden Lohn, das Böse entsprechende Strafe finde. Das ist aber in den meisten und wichtigsten Fällen hier auf Erden keineswegs der Fall. Ohne jenseitige Vergeltung gibt es daher keine wahre, volle und Gottes würdige Verwirklichung der Gerechtigkeit. Oder wie soll der Martyrertod belohnt, der Selbstmord bestraft werden? Was aber die Strafe des bösen Gewissens betrifft, so würden die bösesten und gewissenlosesten Menschen am wenigsten, die gewissenhaften am meisten Strafe zu leiden haben. Tief wahr ist auch, was Hilarius sagt: Suberat autem omnibus his naturalis adhuc sensus, ut pietatis professionem aliqua spes incorruptae beatitudinis aleret, quam sancta de Deo opinio et boni mores quodam victricis militiae stipendio mererentur. Neque enim fructus aliquis esset, bene de Deo opinari, cum omnem sensum mors perimeret; et occasus quidam naturae dificientis aboleret. *De Trin.* l. 1, nr. 9.

4) Daß der Schöpfer dem Menschen das naturnothwendige Verlangen nach Glückseligkeit und ewigem Leben einpflanzte, um es nicht zu befriedigen, ist nicht nur gegen Gottes Güte und Gerechtigkeit, sondern auch gegen seine Wahrhaftigkeit, welche fordert, daß dieses natürliche Verlangen, welches, wie alle natürliche Wahrheit, eine natürliche Offenbarung Gottes ist, nicht lüge.

besondere sein naturnothwendiges Verlangen nach der absoluten Wahrheit und dem höchsten Gute und nach der nur in ihm zu findenden, auf Erden nie vollkommen zu verwirklichenden, weil Unvergänglichkeit fordernden Glückseligkeit[1]), verbürgen wie die Unsterblichkeit der Seele überhaupt, so insbesondere, daß Gott die Seele niemals vernichtet.

Die Beweise der Unsterblichkeit sind so unwiderleglich, daß wohl kein Mensch dieselbe leugnet, wenn er nicht zuvor deren Fundament, die Immaterialität und Individualität der Seele und den persönlichen Gott[2]) leugnete, m. a. W. nur auf Grund

---

1) Daß nicht nur die der puren Natur nicht geschuldete visio beatifica, sondern auch die in der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes bestehende natürliche Seligkeit im irdischen und vergänglichen Leben nicht verwirklicht werden kann, wurde Bd. 5, §. 280, V gezeigt. Je größer eine Glückseligkeit, um so größer der Schmerz ihres Verlustes. Daher trägt ohne Hoffnung der Unsterblichkeit jedes, auch das größte irdische Glück den Todesstachel baldigen und ewigen Verlustes in sich. Darüber sich mit Epikur hinaussetzen, um sich den Genuß des Augenblickes nicht zu stören, ist, so weit es selbst gelingt, weder Weisheit noch Friede, sondern Selbsttäuschung, vor welcher der Galgenhumor der Pessimisten wenigstens den Vorzug einer gewissen Aufrichtigkeit und Wahrheit hat.

2) Wenn es scheint, daß manche einen Gott lehren, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen, so kommt es nur davon her, daß ihr Gott nicht der wahre Gott, sondern der Wahngott des Pantheismus ist. Eher als die Unsterblichkeit leugnende wahre Theisten, gibt es wahre Atheisten, welche die Unsterblichkeit der Seelen, weil die Unvergänglichkeit der denkenden Atome behaupten. Uebrigens zerfällt auch diese Unsterblichkeit der Seelen wieder in Nichts, wenn man bedenkt, daß diese Seelen, wie sie kein Bewußtsein ihres früheren Daseins in ihrem dermaligen Erdenleben haben, auch von diesem Erdenleben kein Bewußtsein in ihrer künftigen Existenz bewahren. Es ist dieses im Grunde der alte Wahn der Seelenwanderung, der zwar ein gewisses testimonium animae für die Unsterblichkeit der Seele in sich schließt, die wahre Idee der Unsterblichkeit und vergeltende Gerechtigkeit, wie auch wahre Humanität und Religiosität, ebenso wenig befriedigt, als der Pantheismus. Was ist auch für ein Unterschied zwischen dem in den Einzelmenschen flüchtig auftauchenden denkenden Bewußtsein des s. g. Allgeistes, und zwischen den durch verschiedene Körper wandernden Seelen und den intelligenten Atomen neuester Materialisten, die in immer neuen Atomsystemen sich vorübergehend bethätigen? Daß so manche unserer deutschen Klassiker, wie Lessing und Goethe, auch an dem Gedanken der Seelenwanderung Wohlgefallen fanden, ist nur ein Zeichen des gänzlichen Verfalls wahrhaft christlichen und ächt philosophischen Denkens, dem sie mit so vielen ihrer und unserer Zeitgenossen verfallen waren. — Uebrigens gibt es noch eine Klasse s. g. christlicher und theistischer Denker, welche wenigstens theilweise die Unsterblichkeit der Seelen leugnen; das sind Jene, welche, um die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnen zu können, behaupten, daß die Strafe der Bösen in der Vernichtung ihrer

des materialistischen oder pantheistischen Atheismus ist Leugnung der Unsterblichkeit möglich und natürlich[1]). Dieses Fundament ist aber in allen Beziehungen unwahr und widervernünftig[2]). Daß jeder Atheismus mit nothwendiger Consequenz zur Leugnung der Unsterblichkeit führt, ist aber auch umgekehrt ein Beweis seiner Unwahrheit, weil er sich dadurch mit dem natürlichen Verlangen der Seele nach unbegränzter Seligkeit und Unsterblichkeit[3]), mit der entsprechenden allgemeinen und beständigen Ueberzeugung des

---

Seelen, sei es in der Stunde ihres Todes, sei es nach einer längeren Strafe, bestehe. Diese werden in der Lehre von der Hölle ihre Widerlegung finden. Auch die Theorien von der Seelenwanderung haben vielfach ihren Grund in der Scheu vor einer ewigen Vergeltung. Auch solche nobele Denker hat es gegeben und gibt es, die nur den vornehmen Geistern, nicht aber den Seelen der ungebildeten und dummen Leute Unsterblichkeit zuschreiben. Einer Widerlegung ist Derartiges nicht würdig.

1) Daß nicht selten Pantheisten, wie von Gott und Religion, auch von Unsterblichkeit der Seele reden, ändert nichts an der logischen Nothwendigkeit dieser Consequenz, ist aber ein Beweis, daß man den allgemein menschlichen Glauben an die Unsterblichkeit nicht offen zu verletzen wagt, daher durch phantastische Phrasen zu täuschen sucht.

2) Vgl. Bd. 3, §. 150.

3) Dieses Verlangen beweist einestheils die Geistigkeit der Seele, da es die metaphysische Erkenntniß des Seins, der Wahrheit und des Guten voraussetzt, deren die Sinne, die nur das partikulare erfassen können, schlechthin unfähig sind; anderntheils aber beweist es die Unsterblichkeit der Seele, da kein naturnothwendiges Verlangen vergeblich sein kann. Beides faßt Thomas *S. Th.* 1, q. 75, a. 6, nachdem er die Incorruptibilität der Seele aus ihrer geistigen Substantialität bewiesen, in den Worten zusammen: Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Disiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Gegen dieses Argument ist nur ein doppelter Einwand denkbar. Man kann entweder die Existenz des naturnothwendigen Verlangens nach Sein und Seligkeit leugnen, oder behaupten, dasselbe sei zwar vorhanden, aber das beweise nicht, daß es Befriedigung finde. Ersteres ist kaum je von einem denkenden Menschen behauptet worden; es steht zu sehr mit der evidenten Thatsache in Widerspruch, daß der Genuß keines endlichen Gutes die Seele vollkommen und dauernd zu befriedigen vermag. Das haben auch alle Vertreter des modernen Unglaubens in den mannigfaltigsten Formen, am meisten und drastischsten der Pessimismus, bekannt. Den anderen Einwand haben wir bereits Bd. 5, §. 280, VIII allseitig widerlegt.

Menschengeschlechtes[1]), sowie mit den höchsten Interessen der Religion, Sittlichkeit[2]) und Gesellschaft †) in Widerspruch setzt.

---

1) Vgl. oben S. 237, Note 2, wo wir bereits das aus diesem allgemeinen Glauben an die Unsterblichkeit sich ergebende Argument kurz dargelegt haben. Es gelten hier dieselben Grundsätze, welche Bd. 3, §. 145 über das argumentum ex consensu populorum für das Dasein Gottes dargelegt wurden. Da man den Glauben aller Völker an ein Leben nach dem Tode nicht bestreiten kann, so beschränkt der moderne Unglaube sich meistens darauf, die Beweiskraft dieser allgemeinen Ueberzeugung der ganzen Menschheit zu bestreiten. Man behauptet, es sei eben ein allgemeiner Aberglaube. Allein wie bezüglich des Gottesglaubens, sind auch bezüglich des Unsterblichkeitsglaubens die keineswegs allgemeinen, sondern sehr mannigfaltigen und particulären Formen des Aberglaubens von dem allen Völkern gemeinsamen Glauben an ein höheres Wesen und an ein Leben und eine gerechte Vergeltung nach dem Tode wohl zu unterscheiden. Der allen Völkern gemeinsame Wahrheitskern wird durch die ihn umgebenden zufälligen und verschiedenartigen, vielfach absurden Formen des Aberglaubens nicht zweifelhaft gemacht. Vgl. *S. c. g.* l. 2, c. 34, abgedr. Bd. 3, S. 193 (2. Aufl. S. 184), Note 1. Den Glauben der ganzen Menschheit aus den Träumen der Wilden, welche die im Traume gesehenen Verstorbenen für wirkliche Wesen hielten, zu erklären, ist absurd und mit aller thatsächlichen Wahrheit in Widerspruch. Ebenso grundlos ist die schon von Plinius vorgebrachte Behauptung, der Unsterblichkeitsglaube beruhe auf dem egoistischen Wunsche der Fortdauer und des Wiedersehens. Was die ganze Menschheit und was die Edelsten und Weisesten aller Zeiten fest glaubten und zuversichtlich hofften, ist kein egoistischer Wahn. Mit weit größerem Rechte kann man die trostlose Leugnung der Unsterblichkeit, wie sie in tiefgesunkenen Zeitaltern vorkommt, aus dem Wunsche erklären, es möge keine gerechte Vergeltung geben.

2) Insofern alle Seelen- und Unsterblichkeitsleugnung auf Gottesleugnung beruht, ist dieses durch sich klar und ergibt sich aus der Explication des ethischen Gottesbeweises. S. Bd. 3, §. 148, VI. Hier haben wir gezeigt, daß ohne Gott jede Sittlichkeit nicht nur deßhalb unmöglich ist, weil ohne den göttlichen Richter und Vergelter dem Sittengesetz die Sanction fehlt, sondern weil ohne Gott überhaupt kein Sittengesetz und kein freier Wille in Wahrheit möglich ist. Wenn man eingewendet hat, man könne und müsse Gott und das Gute lieben und sittlich handeln, wenn es auch keinen Lohn und keine Strafe und kein jenseitiges Leben gäbe, so ist das, wie wir a. a. O. bereits gezeigt haben, insofern wahr, als Gott und das Gute um seiner selbst willen und nicht lediglich der Vergeltung wegen geehrt und geliebt werden muß. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Leugnung der Unsterblichkeit mit der Sittlichkeit verträglich oder gar derselben, wie man behauptet hat, förderlich sei: denn ein Gott, der kein gerechter Vergelter alles Guten und Bösen ist, oder der das Verlangen nach Seligkeit und ewigem Leben, das er der Natur des Menschen eingepflanzt, täuscht, kann nicht Gegenstand wahrer Gottesfurcht und wahrer Gottesliebe sein, in beiden aber liegt das Fundament, der Kern und die Vollendung aller wahren Sittlichkeit. Vgl. Hilar. de Trin. 1, 9 f. oben S. 259, Note 2 u. 3.

Wenn Pantheisten „Unsterblichkeit“ in der Rückkehr der Seele in den Allgeist, in das unpersönliche Absolute, Materialisten in der ewigen Fortdauer der materiellen Atome und ihrer Kräfte erblicken, oder wenn man die Unsterblichkeit der Seele, ja das ewige Leben, wie es das Christenthum lehrt, nicht in der individuellen Fortdauer der Seele nach dem Tode, sondern in dem gegenwärtigen Denken und Bewußtsein des Geistes finden will[1]); so sind das ebenso leere Phrasen, als die Rede, die Unsterblichkeit bestehe im Nachruhm, in dem ehren- und liebereichen Andenken; oder der Mensch lebe fort in seinen Werken, oder in seinen Nachkommen, oder der Mensch sei unsterblich, weil zwar nicht das einzelne Individuum, wohl aber die Gattung, das Menschengeschlecht unsterblich sei[2]).

Wohl aber sind das Verlangen des Menschen, im Andenken seiner Mitmenschen unsterblich fortzuleben, und das Streben, seinen Werken möglichste Unvergänglichkeit zu sichern, insofern Indicien für die

---

†) Die sociale Nothwendigkeit des Glaubens an das ewige Leben und die jenseitige Vergeltung ist noch niemals so sonnenklar und weltkundig hervorgetreten, als in unserer Zeit. Hiebei ist aber dasselbe zu wiederholen, was §. 148 bezüglich der socialen Nothwendigkeit des Gottesglaubens gesagt wurde. Vgl. namentl. Bd. 3, S. 257, Note 2 (2. Aufl. S. 245, Note 3).

1) So docirt nicht nur Hegel: „Das Denken als dies für sich seiende Allgemeine ist das Unsterbliche,“ sondern predigt auch Schleiermacher in den Reden über die Religion, gewiß nicht im Geiste Christi, wohl aber seines frommen Meisters Spinoza: „Das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens ist nicht die Unsterblichkeit, wie Viele sie wünschen und an sie glauben, oder auch nur zu glauben vorgeben, denn ihr Verlangen, zu viel davon zu wissen, macht sich sehr des letzteren verdächtig; nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit oder hinter der Zeit oder vielmehr nur nach dieser Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblicke, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“ Vgl. Schneider a. a. O. S. 826 u. 832. Gewiß, daß wir Göttliches und Unvergängliches in der Zeit denken und lieben, ist ein Beweis der Unsterblichkeit der Seele, nicht aber diese Unsterblichkeit selbst.

2) Wenn nicht der einzelne Mensch, sondern nur das Menschengeschlecht unsterblich ist, dann ist eben kein Mensch unsterblich und hat der Mensch keine andere Unsterblichkeit als das Thier und die Pflanzen. Uebrigens ist auch die Gattung nicht unsterblich, da wie die Naturwissenschaft lehrt, einmal alles organische Leben auf Erden aufhören wird. Dann bleibt allerdings noch übrig, daß die Atome fortbestehen und in neuen Combinationen neue lebende Organismen oder vielmehr Scheinorganismen und Scheinleben produciren werden.

Unsterblichkeit der Seele[1]), als nur ein geistiges und unsterbliches, nicht aber ein rein sinnliches und nur für das gegenwärtige animalische Leben bestimmtes Wesen, wie das Thier, solcher Tendenzen fähig ist.

Pantheisten und Materialisten und die ihnen praktisch gleichstehenden Positivisten[2]) haben behauptet, daß der Mensch um so vollkommener und glücklicher lebe, je weniger er sich um ein künftiges Leben kümmere, und sich ganz der Vervollkommnung und dem Genusse des gegenwärtigen Lebens weihe. Allein so gewiß der Mensch ein vernünftiges und nicht ein reines Sinnenwesen ist, ist das gerade Gegentheil wahr. Wenn das baldige Ende alles zeitlichen Strebens und Genießens ewiger Tod und ewige Vernichtung wäre, dann verlöre unser Streben und Leben allen Werth und alle Freude und könnte nur dadurch erträglich werden, daß man vorübergehend des Todes und der Vernichtung vergißt und über die gänzliche Werthlosigkeit dieses absolut vergänglichen und vergeblichen Lebens sich täuscht und hinwegsetzt. Da aber solche Täuschung auf die Dauer nicht haltbar ist, und der bloße Sinnengenuß, wenn auch der ästhetisch sublimirteste, die Seele nicht befriedigen kann, so bleibt allen Denen, welche die Unsterblichkeit leugnen, nichts übrig, als jene pessimistische Resignation, deren letzte und einzige Hoffnung allerdings Tod und Vernichtung ist. Das ist vollendeter Nihilismus. Wenn das Endergebniß eines jeden, auch des größten Menschenlebens, und wenn das Ende der ganzen Geschichte der Menschheit die Vernichtung ist, dann ist nicht die Vollendung, sondern die Zerstörung das Endziel alles Strebens und Fortschreitens, dann ist nicht das Sein, sondern das Nichtsein, nicht die bleibende Verwirklichung der göttlichen Ideen, sondern die Vernichtung der göttlichen Werke das Endziel alles Schaffens. Freilich gibt es ja nach diesen Lehren keinen Gott: es ist das ewig nach wirklichem Leben und Bewußtsein ringende und aus der Unglückseligkeit eines solchen Lebens und Bewußtseins in die Bewußtlosigkeit zurücksinkende pseudo-absolute Wesen des Pantheismus, oder, was auf dasselbe hinausläuft, die in ewigen Wirbeln kreisende Atomenmasse, welche selbst leblos und geistlos, man weiß nicht wie, die flüchtigen Phänomene des organischen und seelischen Lebens hervorbringt, um sie sofort wieder zu vernichten. Darum sind Gott und Unsterblichkeit der Seele nicht nur die gewissesten, sondern auch die nothwendigsten Wahrheiten; ihre Leugnung oder Bezweiflung ist der Tod alles menschlichen Seelenlebens und der Ruin der menschlichen Gesellschaft.

1) Als solche werden sie auch von den Vertheidigern der Unsterblichkeit der Seele mit Recht geltend gemacht.

2) Vgl. Bd. 3, §. 150, IV.

§. 299.

Von der Einheit und der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, insbesondere von dem Ursprung der Seele[1]).

I. Adam und Eva sind die Stammeltern aller Menschen.

Das ist Glaubenswahrheit. Vernunft und Erfahrungswissenschaft können diese Wahrheit zwar nicht apodictisch beweisen, wohl aber alle dagegen erhobenen Einwände widerlegen und dieselbe durch die triftigsten äußeren und inneren Gründe unterstützen. Falsch und häretisch ist daher die Lehre von Präadamiten und Coadamiten.

1. Wir haben in unserer These nicht nur hervorgehoben, daß Adam der Stammvater, sondern auch daß Eva die Stammmutter aller Menschen ist, um gewissen Fabeln[2]) zu begegnen, welche noch von einem anderen Weibe Adams, als der Eva, reden. Daß Adam und Eva die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes sind, ist mit höchster Klarheit im alten[3]) und

---

1) *S. Th.* 1, q. 118. *S. c. g.* l. 2, c. 86—89. *De pot.* q. 3, a. 9 sq. *Bonavent.* In 2 dist. 18, a. 2, q. 3. *Bellarmin*, Controv. tom. IV. De amiss. grat., cap. 11. *Gotti*, Theol. schol. dogm. tom. 1, Tract. 10, q. 1, dub 9. *Schwetz*, Theol. dogm. cath. tom. 2, pars 4, §. 8. *Hurter*, Theol. dogm. Compend. tom. 2, Tr. 6, Thes. 115. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 152 u. 153. *Palmieri*, De Deo creante et elev. Thes. XXVII & XXVIII. *Mazzella*, De Deo creante. Disput. III, art. 2—4. Kleutgen, Phil. d. Vorzt., Bd. 2, Abh. 5, Hptst. 4. Schwane, Dogm.-Gesch. d. vornic. Zt. S. 454 ff. Dogm.-Gesch. d. nachnic. Zt. S. 535 ff.

2) Vgl. hierüber Zschokke, die Frauen d. A. T.

3) Daß der zum Schlusse des Schöpfungswerkes nach Gottes Bild erschaffene Mensch, Mann und Weib, *Gen.* 1, 26. 27, identisch ist mit Adam und Eva, deren göttliche Hervorbringung *Gen.* 2, 7 & 21 näher beschrieben wird, wurde bereits oben §. 274 gezeigt. *Gen.* 2, 5 (et homo non erat, qui operaretur terram) wird ausdrücklich gesagt, daß vor Adam kein anderer Mensch; und *Gen.* 2, 20 (Adae vero non inveniebatur adjutor similis ejus), daß vor Eva kein anderes Weib war. Dies ist auch in *Gen.* 3, 20 enthalten, wonach Eva die Mutter aller Lebendigen ist. Dasselbe ist *Gen.* 5, 1 am Anfang des Geschlechtsregisters ausgesprochen, wonach Adam der von Gott geschaffene Mensch und Eva sein Weib ist. Das bestätigt einigermaßen *Gen.* 10, 32, wonach alle Völker der Erde von Noe abstammen: denn obwohl dies wahr sein könnte, wenn es auch Prä- oder Coadamiten gegeben hätte, welche in der Sündfluth umgekommen; so liegt letzteres doch offenbar nicht im Sinne des heiligen Textes, welcher alle vorsündfluthlichen Menschen, die Kinder der Menschen, wie die Kinder Gottes, als Nachkommen Adams bezeichnet. In schärfster Weise

neuen[1]) Testamente ausgesprochen, von den Vätern[2]) gelehrt und in den Dogmen von der ursprünglichen Gerechtigkeit und der Erbsünde, sowie von der Erlösung aller Menschen durch Christus[3]) enthalten. Es ist daher ein Grunddogma des Glaubens und auch der Moral[4]), nicht nur daß alle Menschen Wesen derselben Art sind, sondern auch, daß sie alle von dem Einen Stammvater und der Einen Stammmutter abstammen.

2. Mit dieser Wahrheit sind verschiedenartige und aus verschiedenen Quellen entsprungene Irrthümer in Widerspruch getreten. Es ist von Interesse, die wichtigeren derselben etwas näher in's Auge zu fassen.

---

spricht unsere Wahrheit *Sap.* 10, 1 aus: Haec (sapientia) illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit.

1) Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? *Matth.* 19, 4. Hier ist auch die unauflösliche Monogamie Adams betont. Die in Adam gründende Einheit des Menschengeschlechtes predigt Paulus auf dem Areopag: Fecitque Deus ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. *Act.* 17, 26. Durch Einen Menschen ist das ganze Menschengeschlecht sündhaft geworden. *Rom.* 5, 18. Vgl. auch *1 Cor.* 15, 22. 45. S. die Lehre von der Erbsünde.

2) Um der Einheit willen, wiederholen oftmals die Väter, bildete Gott die Eva aus der Seite Adams und wollte, daß von diesen beiden alle Menschen, alle Völker abstammten. Ne quis opinetur alio pacto Graecos nasci, alio Romanos et Aegyptios, Persasque et Massagetas, et Scythas et Sarmatas aliam sortitos esse substantiam, docuit qui mundi originem nostram conscripsit, cum unum de terra virum (creator) formasset, deque ejus latere formasset mulierem, horum ex copula conjugali universum orbem terrarum implevisse, natis inde filiis ac nepotibus genus humanum propagantibus. Deo siquidem facillimum fuerat imperare universamque terram et mare habitantibus repleri. Sed ne diversas esse hominum naturas existimaret quisquam, ex una illa duorum copula innumeras propagari gentes praecepit. *Theodoret*, De curat. graec. affect. sermo 5.

3) Vgl. die betreffenden Lehrstücke.

4) Namentlich benutzen die Väter unsere Wahrheit zur Begründung der Einheit der Völker. S. oben Note 2. — die Stelle von Theodoret und Augustinus Tr. 9 in Joann. nr. 10: In ipso exordio Adam et Eva parentes omnium gentium erant, non tantummodo Judaeorum. Deßgleichen zur Begründung der christlichen Bruderliebe: Si ab uno homine, quem Deus finxit, omnes orimur, certe consanguinei sumus, et ideo maximum scelus putandum est, odisse hominem vel nocentem. *Lactantius*, Inst. l. 6, c. 10. Ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere; ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur. *Augustinus*, Civ. Dei. l. 11, c. 21.

a. Während sich die Spuren der ursprünglichen Wahrheit von dem Stammvater und der Stammmutter des ganzen Menschengeschlechtes in den heidnischen Ueberlieferungen unzweifelhaft nachweisen lassen[1]), rühmten sich viele Völker, Autochthonen, Aborigener zu sein. Insofern sie nur im Gegensatz zu später eingewanderten Völkern sich Eingeborene nannten[2]), berührt dieses unseren Gegenstand ebenso wenig, als wenn die Heiden vielfach die mythisch entstellten Ueberlieferungen von den Stammeltern des Menschengeschlechtes in ihre Heimath versetzten. Nur insofern die Heiden fremde Völker als Wesen anderer Art und anderen Ursprungs betrachtet hätten, wären sie mit der ursprünglichen Wahrheit in Widerspruch gerathen. Allein trotz der tiefen Entfremdung und Feindseligkeit, welche das Heidenthum zwischen den Völkern aufgerichtet, gibt es unseres Wissens keine heidnische Volksreligion und gibt es keine Mythen, welche die Einheit und den einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechtes förmlich leugneten. Wohl aber kann von einem einheitlichen Ursprunge des Menschengeschlechtes bei jenen heidnischen Philosophen nicht die Rede sein, welche entweder eine ewige Existenz, wie der Welt, so des Menschengeschlechtes annahm, oder aber die Behauptung aufstellten, daß die Erde oder die Materie, wie alle Organismen, so auch die Menschen hervorgebracht habe[3]).

b. Mit diesen heidnischen Philosophen stimmt im Wesentlichen der moderne Pantheismus und Materialismus, insbesondere der Darwinismus überein. Denn mag man den Menschen als das höchste Product im Selbstverwirklichungsproceß des s. g. absoluten Wesens, oder als das zufällige oder naturnothwendige Product der Materie betrachten: eine Abstammung aller Menschen von Einem von Gott erschaffenen Stammvater liegt nicht in den Principien dieser atheistischen Systeme. Nach ihnen sind die Menschen, wenn sie überhaupt einmal entstanden sind, überall entstanden, wo die allgemeinen Naturbedingungen dazu vorhanden und die angeblichen Naturprocesse bis zu ihrer Production fortgeschritten waren.

c. Wenn in der patristischen[4]) und in späterer Zeit[5])

---

1) Vgl. Lücken, Tradit. des Menschengeschl., Buch 1. Fischer, Heidenth. und Offenb. 1. Abschn. 6. Kap.; 2. Abschn. 4. Kap.; 3. Abschn. 4. Kap.; 4. Abschn. 5. Kap. §. 3.

2) Vgl. *Perrone*, Theol. Vol. 3, tract. de Deo creatore p. 3, c. 1, prop. 2, §. 1 und die dort citirten Schriften über die ital. Aborigener.

3) Vgl. Döllinger, Heidenth. und Judenth. S. 593 ff.

4) *Lactant.* Inst. l. 3, 24. *Augustin.* Civ. Dei l. 16, c. 9.

5) Papst Zacharias schreibt an Bonifatius, wenn, wie er berichte, der Priester Virgilius lehre, quod alius mundus et alii homines sub terra sunt,

die Lehre von Antipoden bekämpft wurde, so geschah es nur deßhalb, weil man meinte, dieselben seien mit der Einheit des Menschengeschlechtes unverträglich, da man nach den damaligen geographischen Anschauungen den Verkehr zwischen den beiden Hemisphären für unmöglich hielt. Mit der richtigen naturwissenschaftlichen Erkenntniß ist dieser Einwand gegen Antipoden längst hinweggefallen.

d. Aus theologischen und biblischen Gründen meinte im siebzehnten Jahrhundert Isaac Pereyre[1]) die Existenz von Präadamiten annehmen zu müssen[2]); die Allgemeinheit der Erbsünde

---

so soll er ihn nach Untersuchung auf einem Concil aus der Kirche ausschließen. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 1, §. 371. Daß hierin keine kirchliche Lehrentscheidung liegt, und daß darin namentlich nichts über die Gestalt der Erde und die Bewohntheit der anderen Hemisphäre durch Nachkommen Adams entschieden ist, versteht sich von selbst.

1) Ein französischer Calvinist, der übrigens nicht nur seinen Irrthum widerrief, sondern auch katholisch wurde.

2) Fälschlich meinte er, *Gen.* 1 werde die Erschaffung der Stammeltern der Heiden, *Gen.* 2 die der Stammeltern der Juden erzählt. Ein Hauptargument desselben war, daß sonst die Söhne Adams ihre Schwestern hätten heirathen müssen; was die Väter und Theologen als selbstverständlich, in der Urzeit nothwendig gestattet und erst später verboten bezeichnen. Cum igitur genus humanum post primam copulam viri facti ex pulvere et conjugis ejus ex viri latere, marium feminarumque conjunctione opus haberet, ut gignendo multiplicarentur, nec essent ulli homines, nisi qui ex illis duobus nati fuissent: viri sorores suas conjuges acceperunt, quod profecto quanto est antiquius compellente necessitate, tanto postea factum est damnabilius, religione prohibente. *Augustin.* Civ. Dei, l. 15, c. 16. Ebenso nichtig ist der Einwand aus *Gen.* 4, 13—15. Denn nachdem Kain am Bruder zum Mörder geworden, konnte er Mord von den allernächsten Blutsverwandten fürchten. Potuit et parentes parricidas timere, qui docuerat parricidium posse committi. Potuerunt enim et parentes de filio discere, quod didicerunt posteri de parente. *Ambros.* De Cain et Abel l. 2, c. 9. Die „Stadt" Kain's *Gen.* 4, 17 brauchte weder große Gebäude, noch ein zahlreiches Volk zu besitzen. Jedoch steht nichts im Wege, daß zu der von der heiligen Schrift nicht näher bezeichneten, jedenfalls aber nach Abels Tod, also jedenfalls über das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts hinausfallenden Zeit der Gründung dieses Wohnsitzes bereits viele Nachkommen Adams lebten: denn die allein genannten Kain, Abel und Seth waren nicht die einzigen Kinder Adams, noch Henoch Kain's einziger Sohn. Es sind nur die Häupter genannt. Die Worte genuitque filios et filias *Gen.* 5, 4 sind ganz allgemein und keineswegs auf die Zeit nach der Geburt Seth's zu beschränken. Pereyre deutete das Gesetz *Rom.* 5, 13 von dem dem Adam gegebenen Gesetz und schloß daraus, daß bereits vor Adam Menschen waren; allein das Gesetz, von dem hier die Rede, ist das Mosaische Gesetz. Näheres hierüber in der Lehre von der Erbsünde.

und Erlösung glaubte er dadurch gewahrt, daß eben alle diese Menschen, mit Ausnahme des Noe und seiner Familie, in der Sündfluth umkamen.

Die Unstichhaltigkeit der biblischen und theologischen Argumente Pereyre's haben wir genügend in der Note gezeigt, dagegen müssen wir die allgemeine Frage noch etwas näher in's Auge fassen, ob und inwiefern die Hypothese von Präadamiten und Coadamiten[1]) mit dem Glauben unvereinbar ist.

Vor allem ist es über jeden Zweifel erhaben, daß alle Menschen ohne Ausnahme, sowohl vor, als nach der Sündfluth, Nachkommen Adams und Erlöste Christi sind. Wer dieses von irgend einem Menschen leugnete, würde mit dem Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde und Erlösung und mit den Grundwahrheiten der christlichen Sittenlehre in Widerspruch treten. Wenn dagegen Jemand die Lehre von Präadamiten so fassen würde[2]), daß vor Adam menschenähnliche[3]) Wesen existirt hätten und in einer der Schöpfung Adams vorausgegangenen Katastrophe zu Grunde gegangen seien, so würde eine solche Behauptung zwar gegen die Dogmen von der Erbsünde und Erlösung und die deßfallsigen kirchlichen Lehrentscheidungen nicht geradezu verstoßen; allein es wäre jedenfalls eine aller genügenden Gründe entbehrende[4]) und mindestens höchst bedenkliche Lehre.

e. Die s. g. moderne Wissenschaft hat aus ungläubiger Tendenz die Einheit des Menschengeschlechtes in verschiedener Weise und aus verschiedenen Gründen bestritten[5]); dem gegenüber haben

---

1) Beide Namen werden meistens gleichbedeutend gebraucht. Genauer gesprochen wären Coadamiten alle nicht von Adam stammenden Menschen, mögen sie älter oder jünger sein als er; Präadamiten könnten aber streng genommen nur solche Menschen genannt werden, die bereits vor Adams Erschaffung da gewesen.

2) Mit Recht macht Palmieri Thes. 27, I (S. 248) auf diesen Unterschied aufmerksam.

3) Wir gebrauchen dieses Wort, um anzudeuten, daß sie jedenfalls, wie auch etwaige Sternbewohner, nicht zu unserer Gattung oder Art gehörten, obwohl man sie Menschen nennen könnte, insofern in ihnen eine geistige Seele mit einem materiellen Leibe als Lebensprincip verbunden gewesen wäre.

4) Man könnte eine so gefaßte Hypothese von Präadamiten dazu gebrauchen wollen, um menschenähnliche Fossilien aus präadamitischer Zeit dadurch zu erklären. Allein die Bibel bedarf solcher Vertheidigung nicht: denn die Naturwissenschaft ist nicht im Stande, präadamitische Fossilien nachzuweisen; alles, was man in dieser Beziehung vorbrachte, ist unstichhaltig.

5) Der Darwinismus, der alle Arten lebender Wesen aus Einer Urzelle und alle Menschen aus einem Uraffen hervorgehen läßt, kann freilich die Möglichkeit der Abstammung aller Menschenracen von Einem Stammvater nicht bestreiten.

die bedeutendsten Autoritäten aller hier in Betracht kommenden natürlichen Wissenschaften, auch sonst ungläubige Männer[1]), die Möglichkeit, zum Theil auch die Wahrscheinlichkeit der Abstammung aller Menschen von Einem Stammvater anerkannt. Das Nähere hierüber überlassen wir den Apologeten[2]) und heben nur einige Gesichtspunkte hervor.

3. Daß alle Menschen zu Einer Species gehören, ist eine unzweifelhafte Wahrheit natürlicher Wissenschaft. Denn die Menschen aller Rassen, Völker und Stämme pflanzen sich durch geschlechtliche Verbindung in unbegränzter Fruchtbarkeit fort, was bei allen organischen Wesen nur innerhalb derselben Species stattfindet. Deßgleichen tragen alle Menschen leiblich und geistig dieselben wesentlichen Eigenschaften der Menschennatur in ihrer ganzen Vollständigkeit an sich. Daher sind alle Menschen derselben Vervollkommnung bis zur treuen Verähnlichung mit dem höchsten Menschheitsideale, was Christus ist[3]), aber auch umgekehrt bis zur äußersten Entartung thierischer Verkommenheit und diabolischer Bosheit fähig. Alle Gründe, die man aus der Verschiedenheit der Rassen[4]),

---

Allein mit ebenso viel Recht, als er seine falsche Hypothese von der Variabilität der Arten aufstellt, kann er aus dieser Hypothese auch beweisen, daß sich die Umwandlung zum Menschen in vielen und verschiedenen Arten von Affen vollzog und daß daher die verschiedenen Menschenracen stammen.

1) Es genügt, Alexander von Humboldt anzuführen. „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten, widerstehen wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, durch die Cultur veredelte, aber keine edleren Stämme." Kosmos I, S. 385.

2) Vgl. Hettinger, Apolog. d. Christenthums, Bd. 2, Vortr. 5. Holzammer, Apologet. Erört. der bibl. Schöpfungsgesch., VIII. (Einleit. zu Schuster's bibl. Gesch.). Wiseman, Zusammenhang zwischen Wissensch. und Offenb., deutsch von Haneberg. 3. verbess. und verm. Aufl. von Weinhart. Göttler, Naturforschung und Bibel. Kap. 5, Abschn. 2. Bei ihnen finden sich reichliche Belege für die folgenden Andeutungen.

3) Thatsächlich sind nicht nur aus allen Rassen und Stämmen hochgebildete und tugendhafte Menschen, sondern auch Christen von hoher Vollkommenheit, Jungfrauen, Bekenner und Martyrer, hervorgegangen.

4) Dieses Argument ist unstichhaltig, weil weder die Rassenunterschiede, noch deren Gränzen feststehen; weil die verschiedenen Rassen und allmäligen Abstufungen in einander übergehen; weil Eigenschaften und Typen verschiedener s. g. Rassen in demselben Volke sich finden; weil Einheit des Sprachstammes zwischen Völkern verschiedener Rassen besteht. Je vollkommener eine Thierspecies und je mehr sie, wie die Hausthiere, den Einflüssen menschlicher Thätigkeit unterworfen ist, um so größere und zahlreichere Varietäten entfaltet sie. Das gilt in weit höherem Grade vom Menschen, dessen seelische und leibliche Eigenthümlichkeiten

Sprachen[1]) und Welttheile[2]) gegen die Einheit des Menschengeschlechtes hergenommen hat, sind unstichhaltig.

Mit dem bisher Gesagten ist allerdings nur die Möglichkeit der Abstammung aller Menschen von Einem Menschenpaare bewiesen. Die absolute Gewißheit der Thatsache ist uns nur durch den Glauben gegeben. Allein auch die natürliche Vernunft kann die hohe Wahrscheinlichkeit dieser Thatsache aus den triftigsten äußeren und inneren Gründen erkennen.

a. Selbstverständlich sprechen dafür alle jene Gründe, welche überhaupt die historische Glaubwürdigkeit der Bücher Mosis beweisen; daher stehen schließlich für diese Grundthatsache der wahren und geoffenbarten Religion alle apologetischen Gründe ein, welche für die Wahrheit des Christenthums überhaupt sprechen.

b. Die Abstammung aller Menschen von Einem Stammvater wird aber auch, wie bereits bemerkt, durch die Traditionen der Menschheit, insbesondere durch die allen Völkern gemeinsamen Ueberlieferungen über den Sündenfall und die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit[3]) bestätigt: denn diese Wahrheiten sind sowohl der Natur der Sache nach, als nach dem Inhalt der, wenn auch noch so sehr entstellten, mythischen Traditionen unauflöslich mit der Einheit des Menschengeschlechtes im Stammvater verbunden.

c. Es sprechen alle historischen Gründe dafür, daß das Menschengeschlecht nicht nur von Einem Mittelpunkt aus in einer die statthaften Gränzen der biblischen Chronologie[4]) nicht über-

---

oft unter leiblichen Brüdern und in derselben Familie so verschieden und wiederum durch viele Generationen so beharrlich sind, daß alle Menschenvarietäten von den drei Söhnen Noe's in verhältnißmäßig nicht allzu langen Zeiträumen sich entwickelt haben können.

1) Wohl kann die vergleichende Sprachwissenschaft noch nicht alle Schwierigkeiten lösen, wohl aber kann sie alle Sprachen bereits auf wenige Sprachstämme reduciren, und muß die Möglichkeit zugeben, daß alle aus Einer Ursprache entstanden sind. Vgl. Kaulen, die Sprachverwirrung zu Babel.

2) Abgesehen von Erdrevolutionen, wodurch früher zusammenhängende Erdtheile getrennt wurden, ist der Verkehr zwischen Asien und Amerika lange nicht so schwierig, als zwischen verschiedenen zugestandenermaßen von demselben Volksstamme bewohnten Inseln der Südsee. Uebrigens ist die Bevölkerung Amerika's von Asien aus eine durch die gewichtigsten historischen Denkmäler und Gründe gestützte Thatsache.

3) Näheres hierüber in der Lehre vom Sündenfall.

4) Es ist selbstverständlich zwischen dem Alter der Welt, insbesondere der Erde, und dem des Menschengeschlechtes zu unterscheiden. Welche Freiheit den wissenschaftlichen Hypothesen in ersterer Beziehung gestattet ist, haben wir bei Besprechung des Hexaëmerons Bd. 5, §. 268 gesehen. Bezüglich des von

schreitenden Zeitperiode sich über die Erde verbreitet hat und daß

Adam bis Noa und von diesem bis Christus verflossenen Zeitraums enthält die heilige Schrift mancherlei Zeitangaben, und obwohl dieselben weder die Glaubens- noch die Sittenlehre betreffen, so ist es doch unstatthaft, diese Zeitangaben, mögen sie die heiligen Schriftsteller aus natürlichen Quellen oder aus göttlicher Offenbarung entnommen haben, als falsch zu betrachten, da die ganze heilige Schrift in allen ihren Theilen inspirirtes Wort Gottes und daher gegen jeglichen Irrthum sicher gestellt ist. Allein diese auf Inspiration beruhende Irrthumslosigkeit der heiligen Schriftsteller kommt keineswegs den Abschreibern der heiligen Schrift zu. Es können daher allerdings in den vorhandenen Lesearten sowohl des Urtextes als der alten Uebersetzungen irrige Zahlenangaben sich finden. Die Unfehlbarkeit der Kirche verbürgt uns zwar, daß die von ihr recipirten Texte nicht nur keine Irrthümer gegen die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre enthalten, sondern auch den wahren und vollen Inhalt des inspirirten göttlichen Wortes wiedergeben, dagegen sind diese Texte keineswegs bezüglich solcher Dinge, wie die geoffenbarte Wahrheit nicht berührenden Zahlwörter und Zahlzeichen sind, durch die kirchliche Unfehlbarkeit gegen Irrthümer und Fehler sicher gestellt. Vgl. Bd. 1, §. 69 und §. 73. Kaulen, Gesch. d. Vulg. S. 53 ff. Ferner ist zu erwägen, daß auch die ursprünglichen Zahlangaben nach der Absicht der heiligen Schriftsteller und des heiligen Geistes keineswegs eine minutiös genaue Feststellung der Chronologie bezwecken, daher öfters nur runde, approximative oder typische Zahlen sind, wie ja auch die Stammbäume nicht selten Mittelglieder auslassen. Thatsächlich weichen die Zahlenangaben des recipirten hebräischen Textes und der Vulgata bedeutend ab von denen der Septuaginta. Die Kirche hat über diese chronologischen Verschiedenheiten so wenig eine Entscheidung gegeben, daß sie in ihren officiellen Schriften selbst verschiedene chronologische Systeme befolgt. So berechnet sich nach der dem recipirten hebräischen Text sich anschließenden Vulgata die Zeit von Adam bis Christus auf 4004 Jahre, das kirchliche Martyrologium aber nimmt, im Wesentlichen der Septuaginta folgend, von Adam bis Christus 5119 Jahre an. Dadurch gibt die Kirche klar zu erkennen, daß sie keine Chronologie dogmatisch feststellen will, vielmehr der chronologischen Wissenschaft eine große Freiheit gestattet. Auch die Väter und gelehrtesten Theologen stellen gar verschiedene chronologische Berechnungen auf. Während Hieronymus QQ. hebr. von Adam bis Christus nur 3941 Jahre berechnet, nimmt Clemens von Alexandrien 6621 Jahre an. Die späteren, wie Sixtus Senensis, Bellarmin, Cornelius a Lapide, Natalis Alexander, Scaliger, folgen meistens mehr oder weniger dem heil. Hieronymus oder der Vulgata. So sind die 4000 Jahre vor Christus in der abendländischen Christenheit populäre Annahme geworden. Dieselbe hat aber, wie aus dem Gesagten sich ergibt, durchaus nicht den Charakter einer dogmatischen Ueberlieferung. Die Juden der nachchristlichen Zeit hatten ein Interesse, die seit Adam verflossene Zeitdauer möglichst herabzumindern, um die messianische Zeit möglichst hinauszuschieben. Allein wenn man hiernach auch einen beträchtlich größeren Zeitraum, als 4000 Jahre vor Christus, annehmen darf, so kann man auf der andere Seite nicht jene überlangen Zeiträume zugeben, welche der moderne Unglaube im Widerspruch mit dem jedenfalls feststehenden Inhalt der

insbesondere die mit den Noachiden beginnende mosaische Völkertafel historisch glaubwürdig ist[1]).

d. Es läßt sich selbstverständlich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß Gott, statt Eines ersten Menschenpaares, mehrere, viele Menschenpaare, gleichzeitig oder in verschiedenen Zeitmomenten, hätte in's Dasein rufen können. Diese Menschen hätten gleichartig sein und insofern Eine Species bilden können; nicht aber wären sie im engeren und vollkommenen Sinne Ein Menschengeschlecht, Eine Familie gewesen. Daß aber Gott in Wirklichkeit alle Menschen von Einem Paare abstammen ließ, daß die ganze Menschheit im wahren und eigentlichen Sinne Eine Familie bildet, ist nicht nur durch die Offenbarung gewiß und auch von der Ueberlieferung des Menschengeschlechtes bezeugt, sondern leuchtet auch der Vernunft als der göttlichen Weisheit und Liebe höchst angemessen ein, sowohl in der natürlichen, als noch vielmehr in der übernatürlichen Ordnung, wie dieses bereits oben angedeutet wurde[2]) und aus der Betrachtung der ganzen ursprünglichen und wiederhergestellten Gnadenordnung sich ergeben wird. Heben wir nur einige Momente hervor.

Schon in der natürlichen Ordnung ist die Einheit des

---

heiligen Schrift behauptet. Er stützt sich dafür theils auf historische, theils auf naturwissenschaftliche, theils auf rein speculative Gründe. Alle sind unstichhaltig. Die unermeßlichen Zeiträume babylonischer, ägyptischer, indischer, chinesischer, japanischer Geschichte, die man aus Berosus, Manetho, aus den Keilschriften u. s. w. beweisen wollte, sind mythisch und ohne historische Glaubwürdigkeit; was aber irgend historischen Werth hat, steht mit den nüchternen und historisch glaubwürdigen Angaben der Bibel im Einklang. Ebenso ist Alles, was man aus fossilen Funden menschlicher Ueberreste, aus Steinwaffen, Pfahlbauten für ein weit höheres, als das biblische, Alter des Menschengeschlechtes beweisen wollte, unhaltbar und thatsächlich falsch. Die Behauptung, daß zahllose Jahrtausende erforderlich gewesen seien, bis der Mensch aus seinem anfänglichen thierischen Zustande zu der Cultur, welche die Geschichte zeigt, gelangt sei, beruht auf der falschen Entwickelungstheorie des Darwinismus. Einen solchen thierischen Zustand hat es, wie wir später noch sehen werden, nie gegeben. Die Wilden der Gegenwart und die Barbaren des Alterthums sind nicht die Anfänge menschlicher Cultur, sondern das Ergebniß fortgeschrittener menschlicher Entartung. Wenn man behaupten will, daß die Zeit, welche nach der Bibel von Noe bis Christus verflossen ist, nicht zugereicht habe, um die Entstehung der großen Völker und Reiche des Alterthums zu erklären, so möge man doch bedenken, daß die weniger als halb so lange Zeit von Christus bis heute viel gewaltigere historische Entwickelungen uns aufweist, als das vorchristliche Alterthum. Vgl. d. Art. Biblische Chronologie v. Himpel im neuen Kirchenlexicon.

1) Vgl. Weiß, Lehrb. d. Weltgesch. 2. Aufl. Bd. 1, S. LX—LXXII.

2) Oben §. 294, I, 5. Vgl. §. 293, III, 1 u. 3.

Menschengeschlechtes als Einer Familie, und damit das Grundgesetz der Gesellschaft und gesellschaftlichen Autorität, sowie das Gesetz der brüderlichen Liebe durch die Abstammung von Einem Stammvater und Einer Stammmutter bedingt, wie auch das Verhältniß zwischen diesen beiden durch die ursprüngliche Bildung des Weibes aus dem Manne grundgelegt ist.

Dadurch, daß vermöge dieser Stammeseinheit alle Menschen wie Glieder eines Leibes eins, gleichsam Ein Mensch sind, ist der Mensch in der vollkommensten Weise das Haupt der, in zahllose Arten und Gattungen von Wesen gegliederten sichtbaren Natur und das einheitliche Bindeglied zwischen dieser und der unsichtbaren, aus zahllosen specifisch verschiedenen, nur in Hierarchien und Ordnungen verbundenen Engelwelt.

Auf diese in der Einheit des Stammvaters wurzelnde vollkommene Einheit des Menschengeschlechtes ist sodann die ganze übernatürliche Ordnung sowohl in ihrer Grundlegung durch die ursprüngliche Gnade und die damit zusammenhängende Solidarität der Erbschuld, als in ihrer Wiederherstellung und Vollendung in Christus, dem zweiten Adam, und damit die höchste Einheit und Herrlichkeit des auch die Engel und das sichtbare Universum umfassenden Reiches Gottes und Christi gegründet[1]).

Durch diese seine Centralstellung aber ist der Eine Mensch, der natürliche sowohl, als der übernatürliche, und ist in eminentester Weise der Gottmensch ein Ebenbild des Einen Gottes; wie wir auch in jener vollkommenen generischen Einheit verschiedener Hypostasen[2]), wie sie in der Menschheit verwirklicht ist, ferner in der Eigenthümlichkeit der Ursprünge aus dem Einen Stammvater, wie auch endlich in der einheitlichen Verbindung des dreifach gegliederten erschaffenen Universums im Menschen inadäquate Abschattungen der göttlichen Trinität[3]) zu erblicken berechtigt sind[4]).

II. Nach dem von Gott von Anfang an gegebenen natürlichen Gesetze der Fortpflanzung wird das Menschenkind dem Leibe nach von seinen Eltern erzeugt, die

1) „Man kann daher sagen, deßhalb seien alle Menschen aus Einem, weil alle in Einem vollendet werden sollen," sagt Scheeben, Dogm., Bd. 2, S. 196.

2) Es ist kaum nöthig, hier an den wesentlichen Unterschied zwischen der generischen Einheit, wie sie zwischen verschiedenen menschlichen, und der numerischen Einheit, wie sie unter den drei göttlichen Personen wirklich ist, zu erinnern. Vgl. Bd. 4, §. 235.

3) Vgl. oben S. 71, Note 2.

4) Eine nähere Ausführung dieser Gedanken s. bei Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 152.

vernünftige Seele aber — sei es im Momente der Empfängniß selbst, sei es in einem spätern Momente — unmittelbar von Gott erschaffen und mit dem Leibe als Lebensprincip vereinigt.

Dieses ist katholische Lehre und auch eine Wahrheit der natürlichen Vernunft; daher ist jede damit in Widerspruch stehende Lehre, wenn nicht, wegen Mangel einer förmlichen Lehrentscheidung, häretisch, jedenfalls eine temeräre Behauptung und ein mit Glauben und Vernunft streitender verderblicher Irrthum.

Die nähere Erklärung unserer obigen These wird sich zugleich mit ihrer Begründung aus dem Folgenden ergeben.

A. Daß alle Menschen wahrhaft von den Stammeltern des Menschengeschlechtes leiblich abstammen, daß die Kinder von ihren Eltern durch Generation Leib und Leben empfangen, daß daher Erzeuger und Nachkommen und durch Adam alle Menschen blutsverwandt[1]) sind, ist so oft in der heiligen Schrift ausgesprochen und so allgemein anerkannt, daß es keines weiteren Nachweises mehr bedarf. Dagegen fragt es sich zuerst, was bezüglich des Ursprungs der Seele, d. h. bezüglich der Frage, ob die Seele gerade so wie der Leib von den Eltern abstamme, oder ob sie unmittelbar von Gott erschaffen und dem von den Eltern erzeugten Leibe des Kindes eingegossen werde, in der heiligen Schrift enthalten sei.

1. Vor Allem ist hier hervorzuheben, daß sich in der ganzen heiligen Schrift, des alten sowohl, als des neuen Testamentes, keine einzige Stelle findet, welche irgendwie lehrt, daß auch die Seelen der Kinder von den Eltern erzeugt seien und von ihnen in gleicher Weise wie der Leib abstammen.

Man hat sich zwar

a. auf Stellen wie *Gen.* 12, 5[2]), *Gen.* 46, 18 u. 26[3]) berufen; allein hier, wie an anderen Orten bedeutet der Ausdruck Seelen soviel als Menschen, indem, wie nach Augustinus Thomas bemerkt, der Theil, und zwar der vorzüglichere, für das Ganze gebraucht wird[4]). Wollte man erwidern: gerade weil vom ganzen Menschen gesagt

---

1) Ἐξ ἑνὸς αἵματος (Vulg. ex uno). *Act.* 17, 26.

2) Vgl. oben S. 79, Note 2.

3) Genuit Jacob sedecim animas . . . Cunctae animae, quae ingressae sunt cum Jacob in Aegyptum, et egressae sunt de femore illius . . .

4) Per syndochen ponitur pars pro toto, id est anima pro toto homine, et hoc ideo, quia anima est principalior pars hominis. *De potent.* q. 3, a. 9, ad 1.

sei, daß er von seinem Vater abstamme, müsse dieses auch von der Seele als dem vorzüglichsten Theile des Menschen behauptet werden; so ist zu antworten, daß allerdings der ganze Mensch von den Eltern abstammt, daß daraus aber nicht folgt, daß auch die Seele durch Generation ihr Dasein empfängt; sondern es genügt, daß durch die Generation die Materie ihre letzte Disposition zur Vereinigung mit der von Gott geschaffenen Seele empfängt und durch diese Vereinigung der Mensch in's Dasein tritt[1]). Doch Näheres hierüber unten.

b. Man hat sich auf das Schriftwort berufen, daß die Seele im Blute sei[2]); wenn daher die Kinder von den Eltern ihr Blut empfingen, dann auch die Seele. Allein abgesehen davon, daß in der angezogenen Stelle des Leviticus von Thierblut die Rede, ist damit keineswegs gesagt, daß die nicht nur das Blut, sondern den ganzen Leib belebende vernünftige Seele wie Leib und Blut erzeugt sei[3]).

c. Eben so grundlos, wenn auch mit mehr Schein hat man sich darauf berufen, daß Adam den Sem nach seinem Bild und Gleichniß erzeugt habe[4]), mit offenbarer Beziehung darauf, daß Adam selbst von Gott nach seinem Bild und Gleichniß erschaffen ist[5]): denn, sagte man[6]), Adam und also auch Sem sind Gottes Ebenbild der Seele nach. Das ist sicherlich wahr; aber daraus folgt nimmermehr, daß Seth's Seele von Adam durch Zeugung hervorgebracht ist; weit eher weist diese Stelle darauf hin, daß Seth's Seele ebenso, wie Adam's Seele, von Gott erschaffen und eingehaucht und daß gerade dadurch Seth, wie Adam selbst, Ebenbild Gottes ist, wie wir weiter unten noch näher begründen werden.

---

1) Totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitas ad formam, ex qua unione homo habet, ut sit homo; non autem ita, quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur. *De potent.* q. 3, a. 9, ad 2.

2) Anima enim omnis carnis in sanguine est. *Lev.* 17, 14. Es wird dadurch das Verbot des Genusses von Blut begründet.

3) Vgl. *De potent.* q. 3, a. 9, ad 8.

4) Adam . . . genuit ad imaginem et similitudinem suam, vocavitque nomen ejus Seth. *Gen.* 5, 3.

5) *Gen.* 5, 1 cf. *Gen.* 1, 27.

6) So sagt Klee (Dogm. 2. Thl. 1. Buch, 2. Kap. 3. Abschn. §. 7, I): „Es könnte passend bedünken, an das kurz vorher in Erinnerung gebrachte Gottesgleichniß (V, 1) als das von Adam auf seine Nachkommen übertragene, somit, da Gottes Gleichniß hauptsächlich in der Seele zu suchen ist, an die Abstammung ihrer Seelen von Adam zu denken."

d. Hauptsächlich aber beruft man sich auf die von der Erbsünde handelnden Stellen, namentlich auf *Rom.* 5, 12. In dieser Stelle und in anderen ähnlichen ist aber nicht im entferntesten vom Ursprung der Seele die Rede; man meint aber, es ließe sich die Fortpflanzung der Erbsünde besser durch den Generatianismus erklären, als mit dem Creatianismus vereinigen. Allein in der Lehre von der Erbsünde werden wir sehen, daß die richtig erfaßte Lehre von der Erbsünde mit dem Creatianismus sich auf's beste verträgt; während der Generatianismus auch in der Lehre von der Erbsünde zu unlösbaren Schwierigkeiten und höchst bedenklichen Consequenzen führt. Wir werden daher hier auf dieses Hauptargument der Vertreter des Traducianismus und Generatianismus nicht näher eingehen[1]).

2. Es ist zuzugeben, daß die unmittelbare Erschaffung einer jeden Menschenseele durch Gott in der heiligen Schrift nicht mit evidenter Klarheit ausgesprochen ist; sonst hätten so große Kirchenlehrer, wie der heil. Augustinus und der heil. Gregor der Große, nicht bezüglich unserer Frage unentschieden sein können. Auf der anderen Seite aber haben manche Vertreter der richtigen Lehre den Gegnern zu viel zugegeben, wenn sie meinten, der Creatianismus lasse sich gar nicht aus der heiligen Schrift, sondern nur aus der Ueberlieferung beweisen.

Abgesehen davon, daß der Creatianismus eine nothwendige Folgerung aus der von der heiligen Schrift bezeugten geistigen Substantialität und Unsterblichkeit der Seele ist, enthält auch die heilige Schrift sehr triftige Argumente für die unmittelbare Erschaffung einer jeden Menschenseele durch Gott.

Allerdings sind solche Stellen, die nur ganz im allgemeinen sagen, daß Gott der Geber, der Schöpfer der Seelen sei, für sich allein keine genügenden Beweise, da dieselben möglicher Weise auch dahin verstanden werden könnten, daß Gott indirect durch die elterliche Zeugung der Urheber der Seelen sei; wie ja auch die heilige Schrift Gott als den Geber des Leibes, seiner Sinne und Glieder

---

1) Da die ganze Controverse über den Ursprung der Seele sich vorzüglich an das Dogma von der Erbsünde knüpft, so haben manche Theologen dieselbe auch in der Lehre von der Erbsünde behandelt. Sie hat aber, abgesehen von der Erbsünde, ihre volle Bedeutung und kann und muß daher ganz abgesehen von diesem Geheimniß entschieden werden; weßhalb wir sie mit den meisten Theologen an dieser Stelle behandeln. Steht der Creatianismus als katholische Wahrheit fest, dann ist sofort klar, daß es unstatthaft ist, die Erbsünde aus dem Traducianismus oder Generatianismus zu erklären.

bezeichnet, und überhaupt oftmals das, was Gott durch erschaffene Ursachen wirkt, unmittelbar sein Werk nennt[1]).

Allein nichtsdestoweniger gibt die heilige Schrift nicht undeutlich zu erkennen, daß unsere Seele in einem specifisch höheren Sinne, als unser Leib, den wir von Gott durch die Eltern empfangen, eine Gabe, weil ein unmittelbares Geschenk Gottes ist.

Das ergibt sich schon unverkennbar aus der Schöpfungsgeschichte des Menschen. Der Leib Adam's ist aus der Erde, der Leib Eva's aus Adam's Leib genommen, ihre Seelen aber sind unmittelbar von Gott erschaffen, und dem Leibe als Lebensprincip eingehaucht[2]). Das Gesetz des Ursprungs ist nothwendig auch Gesetz für die Fortpflanzung. Demgemäß erklärt die heilige Schrift nicht nur von Adam, sondern von allen seinen Nachkommen, daß ihr Leib dem Staube entnommen ist und deßhalb im Tode wieder zu Staub wird, die Seele aber, weil von Gott gegeben, unsterblich ist und zu dem zurückkehrt, der sie gegeben hat[3]).

---

1) Das zeigt Augustinus De anima et ejus origine, lib. 1, c. 14 sq. bezüglich der von Vincentius Victor für den Creatianismus als beweisend angeführte Stellen, namentlich *Js.* 42, 5: . . . Dominus . . . qui fecit coelum et fundavit terram, et quae sunt in ea, qui dat flatum populo super eam, et spiritum calcantibus se; *Js.* 57, 16: Spiritus enim a me exiet, et omne flatum ego feci; *Zach.* 12, 1: qui fingit spiritum in ipso u. s. w. So begründet aber die Bemerkungen des heil. Augustinus über diese und andere Stellen sind, und wenn wir auch gelten lassen wollen, daß das Argument aus *Act.* 17, 25. 26, das Vicentius Victor mit den Worten ausspricht: Dicendo Apostolus, *cum ipse det omnibus vitam et spiritum;* deinde addendo, *fecitque ex uno sanguine omne genus hominum:* animam et spiritum originaliter retulit ad auctorem, corpus ad traducem, keineswegs entscheidend ist, und, wie Augustin bemerkt, dieses Wort des heil. Paulus sich genügend daraus erklärt, daß Gott eben, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, die Ursache von Allem ist, wie z. B. aus *1 Cor.* 11, 12: Sicut mulier de viro, ita et vir per mulierem: omnia autem ex Deo sich ergibt — so hat doch, wie uns scheint, Augustinus in seiner Polemik gegen Vincentius Victor die in den Ausdrücken der Schrift liegenden Anhaltspunkte für die creatianische Lehre nicht genügend gewürdigt.

2) Vgl. oben §. 294, II, 3; III, 3, b.

3) Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. *Eccle* 12, 7. Es versteht sich von selbst, daß in dieser Stelle das Zurückkehren des Geistes oder der Seele zu Gott nicht in emanatistischem und die persönliche Unsterblichkeit leugnenden Sinne; aber auch nicht in präexistentianischem Sinne verstanden werden darf, als ob die Seele deßhalb als zurückkehrend bezeichnet werde, weil sie vor ihrer Verbindung mit dem Leibe bereits existirt hätte und im Himmel bei Gott gewesen wäre. Eine solche Auffassung widerspricht der

Ueberall, wo in der heiligen Schrift von dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern geredet wird, ist die leibliche Abstammung, die Einheit von Fleisch und Blut betont. Niemals aber werden die leiblichen Eltern als Eltern oder Erzeuger der Seele bezeichnet; wohl aber nennt der Apostel Gott, im Gegensatz zu den Vätern des Fleisches, den Vater der Geister[1]), was

gesammten Lehre der heiligen Schrift und der Ueberlieferung der Kirche. Auch das ist klar, daß die Stelle nicht sagt, daß eine jede Seele nach dem Tode nothwendig zur Anschauung Gottes gelange; vielmehr spricht sie nur aus, daß der Leib verwese, die Seele aber vor Gott ihren Richter trete. Das ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang des Kapitels, worin der Prediger den Jüngling ermahnt, die Sünde zu fliehen, eingedenk des nahen und ungewissen Todes und des göttlichen Gerichtes. — Memento creatoris tui in diebus juventutis tuae . . . quoniam ibit homo in domum aeternitatis suae. *Eccle* 12, 1. 5. Was uns hier interessirt, ist die Frage, ob in dieser Stelle, die unmittelbare Erschaffung der Seelen ausgesprochen ist, im Unterschiede vom Ursprung des Leibes. Der heil. Hieronymus ist entschieden dieser Meinung. Ridendi sunt, bemerkt er zu unserer Stelle, qui putant animas cum corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est Deum patrem animarum esse, non homines. Augustinus, welcher zunächst in einer anderen Beziehung *Retract.* l. 1, c. 2, nr. 3 von dieser Stelle redet, drückt sich auch hier bezüglich unserer Frage unentschieden aus. Allein die allgemeine Meinung ist mit Hieronymus einverstanden. Für ihn scheint auch der Text sehr bestimmt zu sprechen: denn es ist ja gerade im Gegensatz zum Leibe von der Seele gesagt, daß sie von Gott gegeben ist, und deßhalb auch zu Gott zurückkehrt. Mittelbar ist ja auch der Leib von Gott gegeben; die Seele muß also in einer anderen Weise und in einem höheren Sinne von Gott gegeben sein; sie ist eben ein einfaches geistiges und deßhalb unmittelbar von Gott erschaffenes Wesen, und ist dieses nicht nur von der Seele Adams, sondern auch von den Seelen seiner Nachkommen gesagt.

1) Deinde patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus, et reverebamur eos; non multo magis obtemperabimus Patri spirituum (τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων), et vivemus? *Hebr.* 12, 9. Daß der Apostel in dieser Stelle, im Gegensatz zu den jüdischen Vorfahren, Gott auch als den Wiederhersteller der Gotteskindschaft und unseren Erzieher Vater nennt, wie Theodoret u. a. diese Stelle auslegen, ist zuzugeben. — Cf. *Thomas*, Comment. in ep. Pauli i. h. l. Deßgl. *Corn. a Lap.* — Allein auf der anderen Seite kann nach den angesehensten Exegeten und aus den triftigsten Gründen nicht bestritten werden, daß Gott hier nicht lediglich in diesem Sinne, auch nicht als Schöpfer und Heiliger der Engel, sondern mit besonderer Beziehung auf den Ursprung der Seelen Vater der Geister genannt wird; dafür spricht namentlich der Plural τῶν πνευμάτων, was nicht von dem Geist der Gnade verstanden werden kann: denn da müßte der Singular stehen. Das wird auch durch Vers 23 desselben Kapitels bestätigt, wo spiritus (al. spirituum — πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων) von den abgeschiedenen Seelen der Gerechten zu verstehen ist. Vgl. Estius in Hebr. 12, 9,

jedenfalls auch davon verstanden werden kann und muß, daß Gott nicht nur der Erzieher und in der übernatürlichen Ordnung der Regenerator, sondern auch in der natürlichen Ordnung der unmittelbare Erschaffer der Seelen ist[1]).

B. Das ist auch katholische Ueberlieferung und Lehre der Kirche, welche durch die abweichende Ansicht einiger Kirchenschriftsteller und Theologen und die Unentschiedenheit einiger Väter nicht zweifelhaft gemacht werden kann.

1. Es ist eine, nur aus einem einseitigen und particulären Eindruck erklärbare starke Uebertreibung, wenn Hieronymus, nach Aufzählung der verschiedenen Meinungen über den Ursprung der Seele, schreibt, daß die meisten Occidentalen der traducianischen Ansicht huldigten[2]).

Als der hauptsächlichste Vertreter des Traducianismus oder Generatianismus wird mit Recht Tertullian betrachtet. Wenn man jedoch seine betreffenden Aeußerungen[3]) näher und im Zusammenhang betrachtet, so muß man erkennen, daß dieselben für eine kirchliche Ueberlieferung bezüglich unserer Frage gar keinen Beweis liefern, und selbst die Privatansicht Tertullian's minder bestimmt erscheinen lassen, als man oft annimmt. Vor allem hat Tertullian mit der spätern Streitfrage zwischen Traducianismus und Creatianismus sich keineswegs förmlich beschäftigt und ersteren gegen letzteren förmlich vertheidigt. Nicht gegen Creatianer polemisirt er, sondern gegen Hermogenes, der behauptete, daß die Seelen in der Materie ihren Ursprung hätten. Ihm gegenüber stellt er

---

wo dieser so gründliche und besonnene Ausleger die Deutung auf Gott als den Schöpfer der Seelen für die unzweifelhaft richtigere erklärt.

1) Itaque ex his testimoniis (Hebr. 12, 9; Eccle 12, 7; Gen. 2, 7) manifeste colligimus, patrem spirituum dici neminem posse, nisi Deum solum, qui eos ex nihilo, cum voluerit facit: homines vero carnis nostrae patres tantummodo nominari. *Raban. Maur.* in Hebr. 12, 9.

2) Super animae statu memini vestrae quaestiunculae, immo maximae ecclesiasticae quaestionis: utrum lapsa de coelo sit, ut Pythagoras philosophus omnesque Platonici et Origenes putant, an propria Dei substantia, ut Stoici, Manichaeus et Hispaniae Priscillianae haereses suspicantur; an in thesauro habeantur Dei olim conditae, ut quidam ecclesiastici stulta persuasione confidunt; an quotidie a Deo fiant et mittantur in corpora secundum illud quod in Evangelio scriptum est: *Pater meus usque modo operatur et ego operor;* an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinarius et maxima pars occidentalium autumat, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. *Epist.* 82.

3) *De anima*, namentlich c. 27 & 36, und *De resurr. carn.* c. 45.

am Anfang des Buches von der Seele[1]) als ausgemachte Wahrheit den Satz auf, daß nur der Leib aus der Materie gebildet, die Seele aber, wie die heilige Schrift bezeuge, durch die Einhauchung Gottes entstanden ist. Sodann kämpft er ausführlich gegen Pythagoräer, Platoniker und Gnostiker, welche die Seele entweder als etwas Ungewordenes bezeichneten oder wenigstens eine Präexistenz der Seele vor dem Leibe behaupteten[2]). Ganz besonders aber widerlegt er die auf solche Behauptungen sich stützende Lehre von der Seelenwanderung in all' ihren Gestalten[3]). Zu diesem Zwecke sucht er namentlich aus der Erfahrung und der Offenbarung zu beweisen, daß die Seele nicht erst im Augenblicke der Geburt, sondern bereits im Mutterleibe, ja im Momente der Empfängniß selbst entstanden und mit dem Leibe verbunden sei[4]). Das alles entspricht jener richtigen Lehre, welche Tertullian, wie wir früher[5]) sahen, über das Verhältniß zwischen Seele und Leib entwickelt. Nur in einem Punkte sind die Aeußerungen Tertullian's über die Entstehung der Seele sehr bedenklich. Er scheint nämlich sich gedacht zu haben, daß wie der Leib des Kindes aus dem elterlichen Leibe, so seine Seele aus der Seele des Vaters durch Fortpflanzung entspringe[6]); ähnlich, wie nach seiner Meinung auch bei der Bildung

---

1) De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggesta, quam ex Dei flatu constitisse praesumpsit, nunc ad reliquas conversus quaestiones, plurimum videbor cum Philosophis dimicaturus.

2) *De anima*, c. 23 & 24.

3) *De anima*, c. 28—35.

4) *De anima*, c. 25 & 26.

5) S. oben §. 295, II, 3; S. 97 ff.

6) Er setzt seine deßfallsigen Anschauungen *De anima* c. 27 auseinander. Auch hier kommt ihm alles darauf an, daß, wie bei der ersten Schöpfung des Menschen, so auch bei dessen Fortpflanzung der Menschenleib und die Menschenseele gleichzeitig entstehen und von Anfang an verbunden sind; denn wie der Tod durch die Trennung von Seele und Leib eintritt, so entstehe das Leben durch ihre Verbindung. Quomodo igitur animal conceptum? simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque, an altera earum praecedente? immo simul ambas et concipi, et confici, et perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu, quo locus ordinetur. Recogita enim de novissimis prima, si mors non aliud determinatur, quam disjunctio corporis animaeque; contrarium morti non aliud definietur, quam conjunctio corporis animaeque. Si disjunctio utrique substantiae accidit per mortem, hoc debet conjunctionis forma mandasse pariter convenientis per vitam utrique substantiae. Porro vitam a conceptu agnoscimus, quia

Eva's aus dem Leibe Adam's deren Seele aus der Seele Adam's per traducem entsprungen sei[1]).

Mag es aber mit der Lehre Tertullian's sich wie immer verhalten, das steht jedenfalls fest, daß er dieselbe weder auf entscheidende Schriftstellen, noch auf eine kirchliche Tradition gründet, daß sie vielmehr nur die Bedeutung einer privaten Speculation besitzt. Er hat auch in dieser seiner Lehre kaum Anhänger gefunden.

Daß die Lehre Tertullian's keine namhaften Anhänger fand, geht auf's klarste aus der Entschiedenheit hervor, mit welcher Augustinus dieselbe verwirft[2]).

---

animam a conceptu vindicamus. Das alles verträgt sich auch mit der creatianischen Theorie. Wenn Tertullian aber nun näher die Entstehung des belebten Embrio erklärt, so zeigt sich seine eigenthümliche Ansicht, wonach, wie der Leib durch den leiblichen, die Seele durch einen seelischen Saamen von der mächtig erregten Seele des Vaters gleichzeitig und ungetheilt gezeugt und fortgepflanzt werde; welche Leib und Seele zeugende Kraft durch den den Stammeltern gegebenen Segen der Fortpflanzung verliehen worden sei. Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales ejusdemque momenti. Wir theilen auch das Weitere mit, weil die sich hier findenden Vorstellungen theilweise auch in neuerer Zeit reproducirt wurden. Neque itaque pudeat necessariae interpretationis. Natura veneranda est, non erubescenda; concubitum libido, non conditio foedavit; excessus, non status est impudicus. Si quidem benedictus status est apud Deum: Crescite, et in multitudinem proficite; excessus vero maledictus, adulteria, et stupra, et lupanaria. In hoc itaque solenni sexuum officio, quod marem ac feminam miscet, in concubitu dico communi scimus et animam et carnem simul fungi; animam concupiscentia, carnem opera; animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, toto homine concusso, despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem. Er findet das Urbild davon in der Schöpfungsgeschichte. Fidelissima primordii exempla. De limo caro in Adam, quid aliud limus quam liquor optimus? inde erit genitale virus. Ex adflatu Dei anima, quid aliud adflatus Dei, quam vapor spiritus? inde erit quod per virus illud efflamus. Quum igitur in primordio duo diversa et divisa, limus et flatus, unum hominem coegissent, confusae substantiae ambae jam in uno semina quoque sua miscuerant, atque exinde generi propagando formam tradiderunt; ut nunc duo licet diversa, etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo, pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est. Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia agitur, observante scilicet natura Dei edictum: Crescite, et in multitudinem proficite.

1) S. oben S. 61, Note 1.

2) *De haeres.* 87 i. f. haben zwar die Mauriner die Worte: statum autem animae credit (Tertull.) per traducem propagari, weil durch die Manuscripte

Der heil. Augustinus hat die Frage über den Ursprung der Seele, in specieller Beziehung zur Erbsünde, wiederholt[1]) untersucht. Dabei setzt er immer als unzweifelhafte Wahrheit voraus, daß die Seele eine einfache geistige Substanz[2]), nicht etwas Körperliches ist, daher auch nicht aus leiblichem Saamen entspringen kann. Das eben ist der Grund, weßhalb er den Tertullianischen Traducianismus mit solcher Entschiedenheit verwirft. Sodann versteht es sich von selbst, daß die Seele nicht göttlichen Wesens, keine Emanation aus der göttlichen Substanz, sondern ein Geschöpf ist und daß alle Seelen ohne Ausnahme von Gott erschaffen sind.

Ferner verwirft er mit aller Entschiedenheit jeden Präexistentianismus[3]).

Endlich müssen wir als unantastbares Dogma festhalten, daß die Seelen aller Nachkommen Adams vermöge ihrer Abstammung, nicht vermöge eigener That, mit der Erbsünde behaftet sind, wie immer wir den Ursprung der Seelen uns denken mögen[4]).

---

nicht beglaubigt, gestrichen. Allein Epist. 190 (al. 157) ad Optat. c. 2, nr. 14 verwirft er die Lehre Tertullian's mit den Worten: Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur. Wir wollen hier nicht näher untersuchen, inwiefern Augustinus hier die Lehre Tertullian's genau wiedergibt; das ist aber gewiß, daß Augustinus jeden irgendwie die Seele materialisirenden Traducianismus und Generatianismus verwirft. Vgl. *Augustin.* Genes. ad litt. l. 10, c. 25. 26.

1) *De Genesi ad litt.* l. 10. *De anima et ejus origine* contra Vincent. Victor. libri 4. *Epist.* 166 (al. 28) *ad Hieronym.* sive liber de origine animae hominis. *Epist.* 190 (al. 157) *ad Optatum.* *Epist.* 202 *ad Optat.* Cf. *Retract.* l. 2, c. 45.

2) Vgl. Gen. ad litt. 12, 33. Ep. 166 ad Hieron. c. 2, nr. 4; Ep. 190 ad Optat., sämmtlich abgedruckt Bd. 5, S. 584 in der Note.

3) Kurz ist dies alles Ep. 190, c. 1, nr. 4 in den Worten zusammengefaßt: Hactenus autem dicimus sine periculo latere animae originem, ut non tamen eam partem Dei esse credamus, sed creaturam. Nec de Deo natam, sed ab illo factam, atque in ejus genus adoptandam mirabili dignatione gratiae, non parili dignitate naturae. Nec eam corpus esse, sed spiritum; non Creatorem utique, sed creatum. Nec ideo venisse in hoc corpus corruptibile, quo gravatur, quod ad illud eam vitae in coelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male gestae merita compulerint.

4) His igitur, fährt Augustinus fort, firmissime constitutis, si tamen reconditum atque abditum est in occultis operibus Dei, ut nec Scripturarum

Wenn daher die Lehre, daß die Seele eines jeden Menschenkindes neu von Gott erschaffen werde, nicht in dem Sinne verstanden wird, daß sie deßhalb schuldlos sei, wie die Pelagianer lehren, wenn man vielmehr anerkennt, daß nichtsdestoweniger diese Seele der Sünde Adams theilhaftig sei, so will Augustinus gegen diese Lehre nichts einwenden; nur möge man erklären, wie die Seelen wahrhaft sündhaft und verdammlich werden, ohne daß Gott der Urheber ihrer Sünde und Verdammniß ist[1]). Aber auch wenn man dieses nicht erklären könnte, dürfte man deßhalb nicht dem Tertullianischen Traducianismus huldigen, weil dieser mit der Geistigkeit der Seele unverträglich ist[2]). Wohl aber, meint Augustinus, sei es statthaft, zur Erklärung der Erbsünde anzunehmen, daß in einer anderen, uns freilich verborgenen und unbe-

---

divinarum manifesto eloquio declaretur, utrum propterea nihil boni vel mali nondum nati egisse credendi sunt, quia non ex aliis propagatas, sed mox ex nihilo creatas animas singuli accipiunt; an quia cum essent originaliter in parentibus, adhuc ipsi nulli erant qui suas et proprias vitas agerent: illa tamen sit fides salva, qua credimus nullum hominem, sive majoris, sive pervulae quamlibet et recentis aetatis, liberari a contagione mortis antiquae et obligatione peccati, quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, hominem Jesum Christum (1 Tim. 2, 5). L. c. cap. 2, nr. 5.

1) Quae cum ita sint, schreibt Augustinus an Optatus, si assertio tua non eo tendit, ut novas animas dicas propter innocentiam novitatis suae, antequam ad peccandum libero utantur arbitrio, damnationi originali obnoxias esse non posse (das war die Pelagianische Lehre); sed eas fide catholica confiteris, etiamsi in illa tenera aetate de corpore exierint, in damnationem perditionis ituras, nisi sacramento mediatoris, qui venit quaerere et salvum facere quod perierat (Luc. 19, 10), liberentur: quaere ubi, vel unde, vel quando coeperint damnationis meritum habere, si novae sunt, ita sane ut Deum non facias, nec aliquam naturam quam non condidit Deus, vel peccati earum vel innocentium damnationis auctorem. Et si inveneris, quod te quaerere admonui, quod ipse adhuc, fateor, non inveni, defende quantum potes, atque assere animarum infantium ejusmodi esse novitatem, ut nulla propagatione ducantur; et nobiscum quod inveneris fraterna dilectione communica. Ep. 190, c. 4, nr. 13.

2) Si autem non inveneris, quae vel quomodo fiant animae infantium peccatrices, et nihil in se ipsis habentes malitiae, a quo cogantur ex Adam trahere, unde damnentur, cum eas credas non ex illa prima peccatrice propagatas, sed novas atque insontes includi carne peccati; nec sic temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut eas ex illa una credas propagando traduci; ne forte alius invenire posset, quod ipse non posses. Nam et illi . . . hier folgen nun die oben S. 282, Note 2 angeführten Worte gegen den Traducianismus Tertullian's.

greiflichen Weise die Seele des Kindes von der Seele des Vaters abstamme, indem Gott, wie er alle Menschenleiber aus dem von ihm zuerst gebildeten Leibe Adams hervorbringe, so auch aus jener ersten Seele, die er dem Adam eingehaucht, alle Seelen seiner Nachkommen mache, während der Creatianismus annehme, daß zwar die Leiber aus Adams Leib, die Seelen aber aus Nichts erschaffen werden[1]). Allein wie dem sei, vermöge die bloße Vernunft nicht zu entscheiden; die Offenbarung aber scheine ihm ebenfalls keinen entscheidenden Aufschluß zu enthalten. Er bekenne daher in diesem Punkte seine Unwissenheit[2]). In

1) Qua dementia (nämlich der Tertullianischen Lehre) repulsa a corde atque ore christiano quisquis animam, sicuti est, non esse corpus sed spiritum confitetur, et tamen in filios ex parentibus duci; in eo quidem nullis coarctatur angustiis, quod omnes animas etiam parvulorum, quos Ecclesia non utique in falsam sed in veram remissionem peccatorum baptizat, vera fides praedicat trahere originale peccatum propria primi hominis voluntate commissum, et in omnes posteros generatione transmissum, sola regeneratione purgandum: sed cum considerari et pertractari coeperit, quid dicatur, mirum si ullus sensus comprehendit humanus, quonam modo tanquam lucerna de lucerna accendatur et sine detrimento alterius alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole, vel traducatur in prolem; utrum incorporeum semen animae sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem, cum fit conceptus in femina; an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat. Cum autem fluunt irrita sine ullis conceptibus semina, utrum semen animae non simul exeat, an summo celeritate atque atomo temporis, unde exierat recurrat, an pereat: et si perit, quomodo ipsa cujus mortale semen est, immortalis est anima; an immortalitatem tunc accipit, quando formatur ut vivat, sicut justitiam quando formatur ut sapiat. Et quo pacto eam Deus fingat in homine, etiamsi anima seminaliter trahatur ex anima, sicut fingit in homine corporis membra, quamvis corpus seminaliter trahatur ex corpore. Si enim non etiam spiritualis creatura fingeretur a Deo, non scriptum esset, *Qui fingit spiritum hominis in ipso* (Zach. 12, 1): et in eo quod legitur, *Qui fingit singillatim corda hominum* (Ps. 32, 15); si per corda significatae sunt animae, fingi eas posse quis dubitet? sed quaeritur, utrum ex anima hominis primi; sicut fingit singillatim facies hominum, ex uno tamen corpore hominis primi. *L. c.* nr. 15.

2) Cum haec atque hujusmodi de re multa quaerantur, quae nullo sensu carnis explorari possunt, et a nostra experientia longe remota sunt, atque in abdidissimis naturae sinibus latent; non erubescendum est homini confiteri se nescire, quod nescit, ne dum se scire mentitur, nunquam scire mereatur. Quis autem negat, non unius tantum, sed omnis animae creatorem Deum atque factorem, nisi qui ejus eloquiis apertissime refragatur? Sine ullo quippe ambiguitate per prophetam dicit: *omnem flatum ego feci* (Isai. 57, 16); animas videlicet intelligi volens, quod verba consequentia

ganz ähnlicher Weise hatte auch Augustinus seine Meinung in dem Briefe de origine animae an Hieronymus dargelegt[1]), und hatte ihm darauf Hieronymus, obwohl entschiedener Creatianer, geantwortet, in dieser Sache möge jeder seinem Sinne folgen[2]).

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß es dem heil. Augustinus vor allem darauf ankam, auf der einen Seite die geistige Substantialität einer jeden Menschenseele, auf der anderen Seite aber die durch das Dogma von der Erbsünde geforderte wahre Abstammung eines jeden Menschenkindes von Adam und die dadurch begründete Geschlechtseinheit mit demselben festzuhalten. Wenn nur diese beiden Wahrheiten gewahrt bleiben, schien ihm jede der beiden Theorien über den Ursprung der Seele zulässig; er selbst hat sich weder für die eine, noch für die andere entschieden[3]). Er kann daher keineswegs als entschiedener Anhänger des Generatianismus oder Traducianismus bezeichnet werden; hat er ja alle für letzteres System geltend gemachten Gründe als nicht stichhaltig nachgewiesen[4]). Auch das aus der Erb-

---

manifestant. Non itaque unum quem facto ex terra homini primo inspiravit, sed omnem flatum ipse fecit, ipse adhuc facit. Quaeritur tamen, utrum omnem flatum ex illo uno flatu, sicut omne corpus ex uno illo corpore, faciat: an vero nova quidem corpora faciat ex uno, animas autem novas ex nihilo. Quis enim congrua suis originibus genera rerum etiam de seminibus facit, nisi qui ipse semina sine seminibus fecit? Sed ubi res naturaliter obscura nostrum modulum vincit, apertaque divina scriptura non subvenit, temere hinc aliquid definire humana conjectura praesumit. *L. c.* c. 5, nr. 16. Vgl. oben S. 278, Note 1.

1) Auch hier kommt ihm alles auf die Frage an, ob eine Hypothese bezüglich des Ursprungs der Seele mit dem Dogma von der Erbsünde sich verträgt. Unde illa de animarum novarum creatione, si hanc fidem fundatissimam (sc. de peccato originali) non oppugnat, sit et mea: si oppugnat non sit et tua. *Ep. ad Hier.* de orig. an. hom. nr. 25.

2) Die betreffenden Worte aus dem in bedrängter Zeit geschriebenen kurzen Briefe des heil. Hieronymus (inter. ep. S. August. 172, al. 30) lauten: Itaque duobus libellis tuis (es ist eben das liber de origine animae hominis und das uns hier nicht weiter berührende de sent. Jacobi), quos meo nomini dedicasti, eruditissimis et omni eloquentiae splendore fulgentibus, ad tempus respondere non potui, sed quia juxta beatum Apostolum „unusquisque in suo sensu abundet, alius quidem sic, alius sic" (*Rom.* 14, 5) etc.

3) Das spricht er in allen betreffenden Schriften, insbesondere noch Retract. l. 2, c. 45 aus.

4) *Epist.* 190 ad Opt. beginnt er seine Beleuchtung der für den Traducianismus geltend gemachten Schriftstellen, namentlich von Gen. 46, 26 mit den Worten: Itemque illi, qui propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt, inter alia testimonia etc.

sünde gezogene Argument, das allein ihm von Gewicht erschien, hat er selbst schon dadurch entkräftet, daß er durchaus festhält, daß die Seele Christi unmittelbar von Gott erschaffen ist[1]). Daß aber Christus, wie wahrer Sohn seiner Mutter, so wahrhaft Glied des Menschengeschlechtes ist, ist für Augustinus und für jeden rechtgläubigen Christen über jeden Zweifel erhaben.

Den Standpunkt des heil. Augustinus theilten nach ihm sehr angesehene occidentalische Väter[2]), auch Isidor von Sevilla[3]) und Papst Gregor der Große[4]), und manche aus noch späterer Zeit[5]).

Obwohl hiernach die Frage nach dem Ursprunge der Seele innerhalb der von Augustinus bezeichneten Gränzen, zumal im Abendlande, als eine noch unentschiedene betrachtet wurde, so kann doch

---

1) Quomodolibet se origo habeat animarum, sive ex illa una, sive ex nulla alia propagentur, mediatoris tamen animam nullam ex Adam traxisse peccatum dubitare fas non est. Si enim nulla propagatur ex altera, ubi omnes tenentur propagata carne peccati: quanto minus credendum est ex propagine peccatricis animam venire potuisse, cujus caro venit ex Virgine, non libidine concepta, sed fide, ut esset in similitudine carnis peccati (Rom. 8, 3), non in carne peccati. Si autem peccato primae animae peccatricis ideo ceterae tenentur obnoxiae, quia ex illa sunt propagatae; profecto illa, quam sibi Unigenitus coaptavit, aut peccatum inde non traxit, aut omnino inde non tracta est. *Ep. 190*, cap. 5. nr. 25. So auch Genes. ad litt. 10, 18, nr. 33: Denique si a me quaeratur, unde accepit animam Jesus Christus, mallem quidem hinc audire meliores atque doctiores, sed tamen pro meo captu libentius responderim: unde Adam, quam de Adam.

2) Z. B. *Fulgentius*, de veritate praedestinationis gratiae l. 3, c. 18. *Cassiodor.* De anima c. 14.

3) De offic. eccl. l. 2, c. 23.

4) *Lib.* 9. *Epist. 52 ad Secundinum*: Sed hac de re dulcissima mihi tua charitas sciat, quia de origine animae inter sanctos patres requisitio non parva versata est, sed utrum ipsa ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quaestionem, gravis enim quaestio est, nec valet ab homine comprehendi. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Gregor d. Gr. hier keine Lehrentscheidung gibt.

5) So noch Prudentius Tricassinus in seinem gegen Scotus Erigena geschriebenen liber de praedestinatione, c. 16. Gründliche Nachweise über alles dieses gibt Noris, Vindiciae Augustinianae, c. 4, §. 3. Wenn derselbe hier Augustinus gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, er habe bezüglich des Ursprungs der Seele geirrt, so ist er gewiß in vollem Rechte: denn einestheils hat Augustinus in dieser Sache keine apodictische Behauptung aufgestellt, anderntheils war die Frage zu seiner und in noch späterer Zeit eine offene. Aber auf der anderen Seite geht Noris zu weit in Bestreitung der Beweise, welche namentlich Bellarmin für den Creatianismus führt.

nicht bezweifelt werden, daß sowohl im Abendlande als im Morgenlande die creatianische Meinung die vorherrschende und die dem allgemeinen christlichen und kirchlichen Bewußtsein entsprechendere war.

Wenn wir von dem, von allen verworfenen Traducianismus Tertullian's, und von dem, durch seine anthropologische und christologische Irrlehre hier im höchsten Grade verdächtigen Apollinaris, den Hieronymus des Traducianismus bezüchtigt, absehen, so lassen sich vor Augustinus für den Generatianismus keine Zeugnisse, wohl aber solche für den Creatianismus anführen, und zwar solche, welche offenbar aus dem unbefangenen christlichen Bewußtsein hervorgingen. Wenn Cyprian in der Erklärung des Vaterunsers sagt, daß wir den Leib von der Erde, die Seele vom Himmel haben [1]), so ist das gewiß nicht blos auf die Erschaffung des ersten Menschen zu beschränken, sondern beruht ohne Zweifel auf der creatianischen Anschauung, daß Gott unmittelbar der Urheber jeder Menschenseele ist. Lactantius erklärt die Erzeugung der Seele durch die Eltern für unmöglich: nur Gott allein kann der Urheber der Seele sein [2]). Hilarius spricht es wiederholt als ganz unbestrittene Wahrheit aus, daß nur der Leib Product menschlicher Generation, die Seele eines jeden Menschen aber Gottes Werk ist [3]). „Kein Mensch zeugt Seelen," erklärt Ambrosius [4]). Hieronymus, obwohl er die Meinung Augustin's gelten ließ [5]), bekennt sich stets zur creatianischen Lehre, welche nach seiner Ueberzeugung im Worte Gottes begründet und kirchliche Lehre

1) Nam, cum corpus e terra et spiritum possideamus e coelo, ipsi terra et coelum sumus; et in utroque, id est et corpore et spiritu, ut Dei voluntas fiat, oramus. *Liber de orat. dominica*, XVI. Daß bei Cyprian hier an Präexistentianismus nicht zu denken ist, versteht sich von selbst.

2) Illud quoque venire in quaestionem potest, utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Sed ego in eo jure ab ancipiti vendico. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque, de animis animus non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest descendere. Atque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet. Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre. *De opific. Dei ad Demetr.* c. 19 cf. *Instit. div.* l. 2, c. 13; 3, 18. Wenn daher Rufin nach dem Citat des Hieronymus Adv. Rufin. 2, 2, obwohl zweifelhaft, Lactantius als Traducianer bezeichnet, so beruht das auf einem großen Irrthum.

3) Anima omnis opus est Dei, carnis vero generatio semper ex carne est. *De Trin.* l. 10, nr. 20. So sagt er von der Incarnation des Sohnes Gottes redend: Ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit, quae utique nunquam ab homine gignentium originibus praebetur. *L. c.* nr. 22.

4) De Noe et arca, c. 4. — 5) S. oben S. 286, Note 2.

ist[1]). Prudentius bezeichnet den Traducianismus als einen Irrthum, den der Christ meiden muß[2]).

Daß die Ueberlieferung des Orients dem Creatianismus günstig ist, wird allgemein zugestanden. „Der im Mutterschoße den Leib des Menschen aus geringem Saamen gestaltet, und die Seele aus Nichts erschafft und ihm einflößt[3]), wird auch alle Menschen in's Leben zurückrufen," sagen die Constitutionen der Apostel, welche jedenfalls den im Anfang des vierten Jahrhunderts herrschenden Glauben bezeugen. Dieselbe Ueberzeugung spricht Ephräm der Syrer aus[4]). Chrysostomus predigt: „Die Seele zeugt nicht und wird nicht gezeugt, noch anerkennt sie irgend jemand als Vater, als den allein, durch dessen Willen sie erschaffen ist[5])." Dieselbe Wahrheit spricht Theodoret sehr angemessen aus, wenn er sagt, daß nach Mosis Ausspruch das Kind im Schoße der Mutter gebildet und sodann belebt werde; nicht als ob die Seele von anders woher äußerlich dem Leibe eingepflanzt, aber auch nicht, als ob sie aus dem Saamen geboren werde; sondern daß sie kraft der göttlichen Einsetzung, wie es von Anfang Naturgesetz war, erschaffen werde[6]).

Cyrill von Alexandrien und nach ihm andere Vertheidiger des Incarnationsdogma's sprechen wiederholt den Gedanken aus, daß Maria, obwohl Christus nur dem Fleische nach von ihr stammt, dennoch Gottesgebärerin ist, ähnlich wie jede Mutter wahrhaft Mutter ihres Kindes, weil des ganzen Menschen ist, obwohl nur der Leib der menschlichen Zeugung und Geburt das Dasein verdankt, die Seele aber von Gott erschaffen und dem Leibe eingegossen ist. Dieser Vergleich setzt aber die creatianische Auffassung voraus, welche auch förmlich von Cyrill ausgesprochen ist[7]).

---

1) Apol. c. Rufin. l. 3, nr. 28; contra Joann. Hieros. nr. 22 und die oben S. 278, Note 3 und S. 280, Note 2 angeführten Stellen.

2) Vitandus tamen error erit, ne traduce carnis — Transfundi in sobolem credatur fons animarum. — Sanguinis exemplo, cui texta propagine vena est. — Non animas animae pariunt. *Apotheos.* adv. Ebion. v. 915. Noch andere Zeugnisse von Primasius, Serenus, Gennadius s. bei Hurter a. a. O.

3) Καὶ ψυχὴν αὐτῷ οὐκ οὖσαν ἐνδημιουργῶν. Const. Apost. l. 5, c. 7.

4) Congenita est anima, sed non conseminata; cum corpore condita, sed propriam habet subsistentiam. *De inspirat.*

5) Hom. 23 in Matth.

6) Formari prius in alvo matris infantem ait (Moses), deinde animari: non ita, ut anima extrinsecus (ϑύραϑεν) aliunde corpori inseratur, neque ut nascatur e semine; sed divino instituto, sicut ab initio insita naturae lex fuit, creationem accipiat. Graec. aff. cur. Serm. 5.

7) Habet autem hoc incarnati Verbi mysterium quandam cum humano partu cognationem. Quandoquidem terrenonum hominum matres natura

Auch Gregor von Nazianz[1]) und sein Bruder Cäsarius[2]), wenn dieser und nicht Gregor selbst Verfasser der vier Dialoge ist, kennen keine andere, als die creatianische Auffassung vom Ursprunge der Seele. Man hat bei Gregor von Nyssa generatianische Anschauungen finden wollen[3]); andere[4]) führen ihn als Vertheidiger des Creatianismus an. Er hat, wie uns scheint, weder die eine noch die andere Theorie förmlich vertheidigt oder bekämpft. In der hierher gehörigen Hauptstelle in seinem Dialoge von der Seele und der Auferstehung bekämpft er die Präexistenz der Seele und behauptet demgemäß, daß der ganze Mensch nach Leib und Seele zugleich entstehe[5]). Daher nimmt er auch an, daß die Seele bereits vom ersten Momente der Empfängniß im Embrio vorhanden sei, wenn sie auch ihre Thätigkeiten nur allmälig offenbare. Daß sie aber, wie der Leib, durch die Zeugung entstanden oder traducirt sei,

---

ad generandum subservientes, in utero quidem carnem gestant . . . Deus vero corpusculo modo, quem ipse novit, spiritum infundit: format enim ille spiritum hominis in illo, ut propheta ait (*Zach.* 12, 1). Jam alia carnis, alia vero animae est ratio. Atque licet illae terrestrium duntaxat corporum matres fiant, non alteram tamen partem, sed totum, quod ex anima et corpore conflatur, parere dicuntur. *Ep. 1.* Aehnlich c. Nestor. l. 1, c. 4. Ebenso *Maximus,* Dialog. 4, 6 f. *Hurter* l. c. p. 189 u. 190.

1) Non totius hominis homo pater est, ut dici solet, sed tantum carnis et sanguinis, quorum utrumque peribit. Anima autem Dei omnipotentis spiraculum est, extrinsecus incidens in terrestre figmentum (ψυχὴ δὲ θεοῦ κρατέοντος ἄημα, ἔκτοθην εἰσπίπτουσα πλάσει). Novit qui miscuit, quando primo afflavit, ac imaginem terrae miscuit. *In laudem virg.* Vers. 92 sq. Aehnlich *Poemata dogmat. VIII. de anima*: V. 79: Corpus a carne propagatur, anima autem immiscetur modo incognito, extrinsecus illapsus huic figmento. Der Ausdruck, daß die Seele von Außen in den Leib komme, drückt selbstverständlich aus, daß sie nicht gezeugt, sondern von Gott erschaffen ist, nicht aber daß sie außer dem Leibe präexistirte. Wenn Theodoret in der oben S. 289, Note 6 angeführten Stelle De cur. graec. affect. disp. 5 sagt, daß die Seele nicht von Außen (θύραθεν) in den Leib komme, so leugnet er dadurch eben deren Präexistenz, nicht aber, wie Frohschammer meinte, deren unmittelbare Erschaffung durch Gott, wie aus der Stelle selbst und dem ganzen Zusammenhang hervorgeht. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 2, nr. 882.

2) Dialog. 2, interrog. 102.

3) So die protestantischen Dogmenhistoriker Münscher und Hagenbach.

4) Z. B. Schwetz.

5) Das sagt offenbar der Ausdruck: λείπεται οὖν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆς τε καὶ σώματος ἀρχὴν τῆς συστάσεως οἴεσθαι; nicht aber, daß Leib und Seele in derselben Weise durch Zeugung entstehen.

sagt er nicht[1]); dem widerspricht vielmehr seine strenge Festhaltuug der Geistigkeit der Seele.

Bedenklicher könnten gewisse Ansichten sein, die er in seinem Werke *De hominis opificio* über die paradiesische Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und die Vermehrung der Engel entwickelt[2]). Allein diese Darstellung vermag um so weniger ein Gewicht in die Wagschale des Generatianismus zu legen, da die Speculationen, woraus letzterer hier gefolgert werden könnte, irrige sind.

Ob Macarius in der allgemeinen Aeußerung[3]), die irdischen Väter zeugten ihre Kinder „aus ihrer Natur, aus dem Leibe und der Seele," von einer generatianischen Anschauung ausgeht, oder ob er, was wahrscheinlicher, gar nicht daran, sondern nur an die natürliche Geburt im Gegensatz zur übernatürlichen Wiedergeburt denkt, mag dahingestellt bleiben[4]). Wohl aber schließt die in jeder Beziehung unhaltbare Aeußerung des Anastasius Sinaita: wie Adam's Leib aus der Erde, die Seele aus dem Anhauche Gottes, so stamme der Leib der Nachkommen Adam's aus dem Weibe, die Seele aus dem Manne[5]) — eine generatianische Anschauung in sich, ist aber selbstverständlich für den Traditionsbeweis ohne Gewicht.

So viel steht nach allem Bisherigen fest, daß nicht nur im Orient, sondern auch im Occident die ursprüngliche und allgemeine christliche und kirchliche Meinung mit großem Uebergewicht in die Wagschaale des Creatianismus fällt.

Wenn Augustinus sich nicht zu entscheiden wagte, so erklärt sich dieses einestheils aus seiner so vorsichtigen Speculation, die nur das durch die Offenbarung offenbar Gewisse apodictisch zu behaupten wagt; anderntheils daraus, daß die unmittelbare Erschaffung der Seele durch Gott ein Hauptargument der Pelagianer für ihre Leugnung der Erbsünde war. Obwohl nun Augustinus stets entschieden lehrte, daß die Erbsünde auch unter Voraussetzung der creatianischen Lehre unantastbar feststehe, so war es doch bei dem damaligen Stande der kirchlichen Lehrentwickelung und der brennenden Controverse natürlich, daß er diese Voraussetzung nicht acceptirte,

---

1) Wenn er schreibt, das vom Lebendigen und Beseelten Gezeugte sei nicht todt, sondern ein Lebendiges oder Beseeltes, τινὰ ζῶον, so braucht das keineswegs generatianisch verstanden zu werden. Vgl. die ganze Stelle De anima et resurr. bei *Migne, Patrol. graec.* tom. 46. p. 125 sq.

2) Vgl. bes. cap. 18.

3) Hom. 3, 1.

4) Vgl. Schwane, Dogm.-Gesch. d. patrist. Zeit, S. 540.

5) Die Stelle ist abgedruckt bei Schwane a. a. O. Note 6.

ohne die Zulässigkeit und selbst Wahrscheinlichkeit eines gemäßigten Generatianismus vorzubehalten und die unter allen Umständen zu behauptende wahre Abstammung des ganzen Menschen von Adam zu betonen. Derselbe Grund und das hohe Ansehen des heil. Augustinus bewirkten auch, daß noch mehrere Jahrhunderte lang große katholische Lehrer den Standpunkt des heil. Augustinus festhielten. Ebenso gewiß ist es aber auch, daß die generatianische Hypothese als Erklärungsgrund der Erbsünde stets nur die Bedeutung einer theologischen Speculation hatte, während das unbefangene Bewußtsein auf Seiten der creatianischen Lehre stand[1]).

2. Gegen jede traducianische oder generatianische und für die creatianische Meinung hat sich seit dem Ausgange des patristischen Alterthums der allgemeine und constante Consens der Theologen aller Schulen, und zwar als für eine nicht nur auf philosophischen, sondern auch auf theologischen Gründen beruhende katholische Wahrheit ausgesprochen[2]).

Wie bereits Gennadius von Marseille[3]), bezeichnet Rhabanus Maurus[4]) es als katholische Lehre, daß der Leib von den Eltern erzeugt, die Seele aber von Gott erschaffen werde. Der heil. Anselm[5]), der heil. Bernhard[6]), Rupert von

---

1) Die Pelagianer haben keineswegs die creatianische Lehre erdacht um darauf ihre Irrlehre zu stützen, sondern sie haben dieselbe im christlichen Bewußtsein vorgefunden und sie zur Vertheidigung ihres Irrthums benutzt; wie sie auch den Glauben an die vollkommene Sündelosigkeit Mariä zu Gunsten ihrer Irrlehre ausbeuteten, und überhaupt die Häresie ähnlich zu verfahren pflegt. Daß die creatianische Meinung zur Zeit des heil. Augustinus die herrschende war, geht auch klar aus der Achtung hervor, womit er dieselbe bespricht, sowie aus der Entschiedenheit, womit sie von rechtgläubigen Lehrern selbst Augustinus gegenüber als die allein richtige vertheidigt wurde.

2) Einen gründlichen Nachweis hierüber liefert eine, nach seinem Ableben in der Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theol. 1883, S. 197 ff. abgedr. Abhandlung Kleutgen's „über den Ursprung der menschlichen Seele".

3) Ende des 5. Jahrh. in seiner dem Papst Gelasius übersendeten Schrift De ecclesiasticis dogmatibus. Der gegen Gennadius erhobene Vorwurf einer Hinneigung zum Semipelagianismus scheint nicht genügend begründet. Vgl. sein Bekenntniß bezüglich der Erbsünde, mitgetheilt in Nirschl's Patrol. Bd. 3. S. 295.

4) S. die oben S. 280, Note 1 angeführte Stelle und De Universo l. 4, c. 10.

5) Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 207 u. 208.

6) Spiritus sane non communem, sed propriam habet conditionem; nec in massa creatur, sed singulari quadam excellentia inspiratur. Agnosce homo dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae . . . Compacta

Deuz[1]), Hugo von St. Victor[2]), Petrus Lombardus[3]), Albert der Große[4]), Alexander von Hales[5]), Thomas[6]) und Bonaventura[7]) betrachten die creatianische Lehre nicht nur

---

et confoederata sunt in te caro et anima, illa plasmata, haec inspirata ... siquidem (anima rationalis) non ex deliberatione propria carni miscetur, sed creando immittitur, immittendo creatur. *In Nat. Dom.* sermo 2.

1) *In Gen.* 2, 27: Ambos (Adamum et Evam) creavit ... Isti nempe creati, ceteri, qui ex ipsis nascuntur, recte dicuntur procreati. Quorum animas non ex traduce fluere, omnium orthodoxorum una est sententia, ne, quod ridiculum est, tot consequatur quotidie animas perire, quot pereunt semina. Dieses oft angeführte Argument machte bereits Augustinus als Schwierigkeit gegen den Traducianismus geltend. S. oben S. 285, Note 1.

2) Lib. 1 *De sacr.* p. 7, c. 30: Probabilius constat animam ex traduce non esse. In seinen Erörterungen über die Fortpflanzung der Erbsünde c. 25 sq. setzt er die Erschaffung und Eingießung der Seelen durch Gott als selbstverständliche Wahrheit voraus.

3) Catholica autem ecclesia nec simul nec ex traduce factas esse animas docet, sed corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi et infundendo creari. *Sent.* l. 2, dist. 18. Unter seinen zahllosen Commentatoren findet sich unseres Wissens keiner, der diese These beanstandet.

4) Dicendum est, quod anima nullo modo ex ex traduce, quia si esset ex traduce, non crearetur a Deo, sed fieret ex aliquo. *Summa theol.* p. 2, q. 72, nr. 3.

5) In Sent. 2 dist. 15, q. 3, n. 5. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. §. 77.

6) Ponere animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. *S. Th.* 1, q. 118, a. 2. Die Behauptung, Thomas habe nur den, auch von Augustinus verurtheilten Traducianismus Tertullian's so streng verworfen, ist unrichtig. Aus dem Zusammenhang dieser Stelle, und noch klarer aus anderen Stellen, insbesondere *De potentia* q. 3, a. 9, geht hervor, daß Thomas unbedingt und unbeschränkt jeden Traducianismus und Generatianismus verwirft. De pot. l. c. sagt er ausdrücklich, daß im Alterthum, wie aus Augustinus erhelle, noch Ungewißheit bestanden hätte, allein seitdem habe die Kirche den Creatianismus gebilligt und die anderen Meinungen verworfen. Er hat hiebei keine förmliche Lehrentscheidung, sondern den allgemeinen kirchlichen Consens und die evidente Folgerung aus kirchlichen Lehrentscheidungen im Auge. Uebrigens ist bekannt, daß Thomas das Wort häretisch nicht nur von solchen Lehren gebraucht, die einem förmlich erklärten Dogma unmittelbar widersprechen, sondern auch von solchen, welche mit einer evidenten Folgerung aus einem declarirten Dogma unvereinbar sind, also im Sinne von erroneum im engeren Sinne. Vgl. Bd. 2, §. 110, III, A, 1 & 2.

7) Cum primum principium fecerit hominem ad imaginem suam propter sui ipsius expressionem; sic eum condidit ex parte corporis, ut omnes homines propagarentur a primo homine, tanquam ab uno radicali principio;

als die allein vernünftige, sondern auch als die allein dem wahren Glauben entsprechende. Mit ihnen stimmen die Theologen aller folgenden Jahrhunderte und aller Schulen, Realisten und Nominalisten, Thomisten und Scotisten, Augustinianer und Theologen der Gesellschaft Jesu u. s. w. überein[1]). Ein so allgemeiner und constanter Consens[2]) der Theologen der Kirche bezüglich einer mit dem Glauben auf's innigste verbundenen Wahrheit begründet aber eine vollkommene theologische Gewißheit.

3. Die Kirche hat zwar die Frage über den Ursprung der Seele nicht durch ein ausdrückliches und förmliches Lehrurtheil entschieden; wohl aber hat sie ihre Meinung in mannigfaltiger Weise unzweideutig kundgegeben.

Das ist vor Allem indirect in jenen Lehrentscheidungen geschehen, welche die geistige Substantialität, wie der Engel, so auch der Menschenseelen schärfer aussprachen[3]) und alle jene Vorstellungen verwarfen, welche Engel und Menschenseelen als Besonderungen einer ursprünglich ungetheilten geistigen Wesenheit[4]) betrachten: denn aus der

---

sic ex parte animae, ut propter expressam similitudinem tam in essendo et durando, quam intelligendo et amando, immediate emanarent omnes spiritus rationales ab ipso Deo, tanquam a primo principio et immediato. *Brevilogu.* l. 3, c. 6. Ausführlicher und unter ausdrücklicher Erwähnung der verschiedenen Meinungen, insbesondere auch Augustin's spricht sich Bonaventura aus *In 2 Sent. dist.* 18 & 32, an welch' letzterer Stelle er zeigt, daß es der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend ist, daß Gott den von Adam abstammenden Leibern die Seelen eingießt.

1) Vgl. die Citate bei Kleutgen a. a. O. aus Aegidius Colonna, Thomas von Argentina, Durandus, Dionysius Carthusianus, Gabriel Biel, Melchior Canus, Gregor von Valentia, Bellarmin, Becanus, Estius, Claudius Frassen, Tournely, Gotti, welche so ziemlich alle Schulen repräsentiren. „Verfechter der entgegengesetzten Ansicht," sagt Kleutgen, „fand ich wenigstens auch nicht Einen."

2) Wenn auch Noris und Berti die Unentschiedenheit des heil. Augustinus rechtfertigen, so leugnen sie doch den Consens der späteren Theologen nicht. Daher erklärt es Berti für mindestens temerär, sich mit demselben in Widerspruch zu setzen. Es ist charakteristisch, daß Noris Vindic. Aug. unter den neueren Vertheidigern des Generatianismus zwar protestantische Theologen und Aerzte, aber keinen katholischen Theologen anzuführen weiß. Daß in neuerer Zeit Klee (Spec. Dogm. 2. Thl. 1. Buch. 3. Abschn. §. 17) und dessen Schüler Berlepsch (Anthropologiae christ. dogmata, München 1842) den Generatianismus als zulässige und probabele Meinung darstellten, kann selbstverständlich den Consens der Theologen nicht beeinträchtigen.

3) *Lateran. IV*, c. 1 s. oben S. 6, Note 2. Vgl. Bd. 5, S. 588, Note 1. *Lateran. V* s. oben S. 203, Note 2. Vgl. §. 297.

4) Hierher gehört sowohl die Verwerfung der origenistischen Vorstellung von einem Hervorgang der Engel und Seelen aus einer ursprünglich einen und

geistigen Substantialität und Individualität der Seelen und der Untheilbarkeit eines jeden geistigen Wesens folgt unmittelbar, daß von irgend welcher Zeugung und Fortpflanzung der vernünftigen Seele nicht die Rede sein kann.

In einer Reihe von Acten des kirchlichen Lehramtes ist aber auch der Lehre, daß die Seele eines jeden Menschen unmittelbar von Gott erschaffen und dem Leibe eingegossen ist, Ausdruck gegeben.

Wenn das dogmatische Schreiben Leo's des Großen an Turribius sagt, daß die Seelen der Menschen, bevor sie ihren Leibern eingehaucht werden, nicht existirten, und daß sie durch keinen anderen mit dem Leibe vereinigt werden, als durch den göttlichen Werkmeister selbst, der sie und die Leiber erschaffen hat[1]), so ist zwar dadurch zunächst und formaliter die priscillianische Irrlehre verworfen, daß die aus der göttlichen Substanz emanirten, also nicht erschaffenen Menschenseelen, durch die finsteren Mächte, also nicht durch Gott, in die aus der ewigen und bösen Materie gebildeten, also nicht von Gott gut erschaffenen Leiber eingeschlossen worden seien; allein es wird die Verwerfung dieser Irrlehre durch die Wahrheit begründet, daß Gott nicht nur der Schöpfer der Leiber und der Seelen ist, sondern daß er auch selbst die, ihren Leibern nicht präexistirenden, also im Momente ihrer Einleibung erschaffenen Seelen als Lebensprincip mit diesen Leibern verbunden habe[2]).

---

gleichen Wesenheit (S. Bd. 5, S. 52, Note 4), als die der averrhoistischen Lehre von der Einheit des Intellectes in allen Menschen. S. oben S. 203, Note 2.

1) Omnes eos (nämlich die Priscillianisten) catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum. *Ep.* 15, c. 10.

2) Wollte man sagen, nur die Seele des ersten Menschen sei unmittelbar von Gott dem gleichfalls unmittelbar von Gott gebildeten Leibe eingehaucht; die Seelen der Nachkommen aber nur mittelbar, indem, wie der Leib, auch die Seele Adam's per traducem auf seine Nachkommen fortgepflanzt werde; so ist zwar zuzugeben, daß sich auch nach dieser Auffassung die Verwerflichkeit des priscillianischen Irrthums ergibt, denn auch nach dieser Auffassung ist Gott der Urheber der aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Natur. Allein nichtsdestoweniger kann schwerlich geleugnet werden, daß der Darstellung Leo's die creatianische Anschauung zu Grunde liegt: denn es heißt ja nicht, daß der Schöpfer dem Leibe des Menschen die Seele eingehaucht, sondern es heißt, daß er den Leibern der Menschen die Seelen inspirirt und incorporirt habe. Wollte man sich dagegen auf den Schlußsatz berufen, daß Gott der Schöpfer der Seelen und der Leiber sei, während doch auch nach creatianischer Lehre die Leiber von Adam ab-

Auch dem Decrete Leo's X. und des fünften Lateranconcils, wonach ebenso viele unsterbliche Seelen sind, als Leiber, denen sie eingegossen werden, liegt unzweideutig die creatianische Lehre zu Grunde[1]).

In einem neu aufgefundenen[2]) Schreiben des Papstes Anastasius II. (496—498) fordert derselbe die Bischöfe Galliens auf, gegen eine daselbst entstandene, vom Bischof von Arles denuncirte Irrlehre einzuschreiten, welche behaupte, daß die leiblichen Eltern ihren Nachkommen wie die Leiber durch leiblichen Saamen, so auch die Seele mittheilten[3]), und also leugne, daß nach den Worten

stammen und nur mittelbar von Gott erschaffen sind, so ist zu entgegnen, daß sich dieser Zusatz vollkommen daraus erklärt, daß die Priscillianisten sowohl bezüglich der Seelen als der Leiber die göttliche Erschaffung leugneten; daß dadurch aber der Ursprung der Seele nicht in jeder Beziehung dem des Leibes gleichgestellt wird, weder für Adam, noch für seine Nachkommen. Worauf es aber hier ankommt, ist nicht die beiläufig erwähnte Erschaffung, sondern die von Leo behauptete Infundirung der Seelen in die Leiber. Nach dem Traducianismus oder Generatianismus werden die Seelen den Leibern nicht von Gott eingegossen, sondern sie gehen per traducem vom Stammvater auf die Nachkommen über oder werden mit den Leibern von den Eltern erzeugt. Doch ist zuzugeben, daß der Brief an Turribius keine förmliche Entscheidung der Frage über den Ursprung der Seele enthält.

1) Anima immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicanda. *Lat. V* Sess. VII. Leo X. Bulla Apostol. regim. dd. 14. Cal. Jan. 1516. Allerdings ist die Unsterblichkeit und Individualität der Seele der eigentliche und nächste Gegenstand auch dieser Lehrentscheidung; das Beweismoment für unsere Lehre liegt aber darin, daß die unsterblichen und nach der Zahl der Leiber vermehrten Seelen infundirt, also nicht traducirt sind. Denn schon nach dem patristischen, noch viel mehr und ganz entschieden aber nach dem scholastischen Sprachgebrauch, in dem das Lateranense redet, bildet eben die *infusio animarum* den Gegensatz zur traductio derselben. „Schon längst vor diesem Concil," sagt Kleutgen mit Recht, „hatte sich in der Kirche jener Sprachgebrauch ausgebildet, wonach man den Ursprung der Seele durch Zeugung traductio, durch Schöpfung infusio nannte. Constant treten uns diese beiden Ausdrücke auch in Verbindung mit einander entgegen: animae creando infunduntur et infundendo creantur. Dieser Satz wurde zur stehenden Formel, um den Gegensatz des Creatianismus zum Traducianismus hervorzuheben. Dürfen wir annehmen, daß die Concilsväter die Worte in einem von der allgemein geltenden Bedeutung verschiedenen Sinne anwendeten? Gewiß nicht." A. a. O. S. 217 u. 218.

2) Von F. Maaßen 1866 in einem Darmstädter Codex v. 7. Jahrh., mit Anmerkungen publicirt von Tosi in d. Oesterr. Vierteljahrschr. V, 556, abgedr. Thiel, Epist. Rom. Pont. p. 634. Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1884, S. 286 ff.

3) Laudavimus fratris et coepiscopi nostri Arelatensis sollicitudinem, qua nobis ut arbitramur necessariam materiam praedicationis ingessit con-

der Schrift (*Joann.* 5, 17; *Js.* 57, 16) Gott heute noch wirke, was er am Anfang gewirkt, nämlich die Seelen erschaffe[1]).

Auch in dem Glaubensbekenntnisse Leo's IX., daß die Seele eines jeden Menschen aus Nichts erschaffen sei, ist die creatianische Lehre indicirt[2]).

Unter den Irrthümern, deren Widerruf Papst Benedict XII. von den hilfesuchenden Armeniern verlangte, ist auch der Irrthum angeführt, daß mánche behaupteten, daß, wie der Leib vom Leibe, so auch die Seele des Kindes von der Seele des Vaters sich fortpflanze: denn die Menschenseelen seien, wie die Engel, geistige Lichter welche aus sich selbst andere geistige Lichter fortpflanzen[3]). Die unter dem Katholikos Mechitar von Kleinarmenien zu Sis gehaltene Synode (1342) erklärte hierauf, daß jener Irrthum stets von der Armenischen Kirche anathematisirt worden sei[4]).

---

tra haeresim, quam inter Gallias adfirmat exortam, qua putant hoc rationabili se adsertione suadere, quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam vitalis spiritus spiritum tribuant. Quos debet fraternitas vestra monitis praedicationibusque suis a vana falsaque persuasione revocare.

1) . . . quum ab illo, qui ab initio hoc fecit, actio ipsa hodieque non desinit, sicut ipse dixit: *Pater meus adhuc operatur, et ego operor* (*Joann.* 5, 17) .. et scriptum legimus: *Nonne omnem flatum ego feci* (*Js.* 57, 16); quomodo isti haeretici a parentibus dicunt factum et non a Deo, sicut ipse testatur? — Itaque, dilectissimi, ego absens corpore, spiritu vero praesens vobiscum, ita redargui volo, qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur, ut sciant secundum apostolicam praedicationem se quidem jam mortuos.

2) Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam, et absque baptismate originali peccato obnoxiam, credo et praedico. S. *Denzinger*, Enchir. nr. 296. Daß hier von den Seelen der Nachkommen Adam's die Rede ist, ergibt sich daraus, daß sie mit der Erbsünde behaftet sind. Allerdings wird die Seele als erschaffen bezeichnet zunächst im Gegensatz zum Emanatismus; daher liegt auch in den Worten keine absolut gewisse Entscheidung. Doch das läßt sich nicht in Abrede stellen, daß der Ausdruck nach seinem natürlichen Sinne dem Creatianismus, nicht dem Traducianismus entspricht.

3) Quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore, et angelus etiam unus ab alio; quia, cum anima rationalis existens et angelus existens intellectualis naturae sint quaedam lumina spiritualia, ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia. Bemerkenswerth ist, daß hier keineswegs eine Fortpflanzung ex semine materiali, sondern vielmehr ausdrücklich eine geistige nach dem Bilde eines andere Lichter anzündenden Lichtes behauptet wird.

4) Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui sicut corpus a corpore . . . semper fuit excommunicatus in ecclesia Arme-

Nach allem diesem kann es nicht zweifelhaft sein, daß die creatianische Lehre, wenn auch nicht bereits förmlich entschiedenes Dogma, ungeachtet partialer und vorübergehender Duldung[1]) entgegengesetzter Meinungen, stets die Ueberzeugung der ganzen Kirche, insbesondere der römischen Kirche war. Demgemäß hat auch der apostolische Stuhl in unseren Tagen die generatianische Lehre als eine unstatthafte bezeichnet[2]); die creatianische aber in der unzweideutigsten Weise bestätigt, nicht nur durch die allgemeine Billigung, welche er den Theologen und großen Kirchenlehrern, die insgesammt den Creatianismus lehren, zu Theil werden ließ, sondern auch dadurch, daß er gelegentlich anderer Lehrentscheidungen dieselbe als eine selbstverständliche katholische Wahrheit voraussetzt. Letzteres ist insbesondere durch die Aussprüche über die unbefleckte Empfängniß Mariä geschehen. Indem namentlich Alexander VII. den frommen Glauben an die unbefleckte Empfängniß dahin präcisirt, daß die Seele Mariä im ersten Augenblicke ihrer Erschaffung und Eingießung in den Leib von der Erbsünde unbefleckt bewahrt worden sei, setzt er die creatianische Lehre als katholische Wahrheit voraus: denn was von dem Ursprung der Seele Mariä gilt, ist offenbar auch von dem Ursprung aller anderen Menschenseelen wahr. Die Erklärung Alexander's VII. ist aber ausdrücklich in die dogmatische Bulle Pius IX. vom 8. December 1854 aufgenommen[3]).

C. Eine kurze Betrachtung der inneren Gründe unserer Wahrheit, sowie der ihr gegenüberstehenden falschen Lehren und der gegen sie vorgebrachten Einwände, wird sowohl den Sinn, als die Wahrheit und Wichtigkeit unserer These in noch helleres Licht stellen.

---

norum et maledictus sit. *Martene* Vet. monum. Tom. 7, p. 319. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 6, S. 569 ff.

1) Selbst wenn die oben S. 287, Note 4 angeführte Aeußerung Gregor's d. Gr. mehr wäre, als eine Aeußerung in einem Privatschreiben, constatirte sie höchstens eine solche einstweilige Duldung verschiedener Meinungen in dieser Frage.

2) Durch die Censurirung der den Generatianismus vertheidigenden Schrift Frohschammer's „Ueber den Ursprung der menschlichen Seele" (München 1854).

3) Die betreffende Stelle lautet: Hinc decretoria plane verba, quibus Alexander VII., decessor noster, sinceram Ecclesiae mentem declaravit (Sollicitudo omnium Ecclesiar. 1661) inquiens: „Sane vetus est Christi fidelium erga ejus beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas sententium, ejus animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi ejus Filii, humani generis Redemtoris, a macula peccati originalis praeservatam esse immunem."

Wie bereits bemerkt[1]), kommt in unserem Lehrpunkte alles darauf an, daß einestheils die Geistigkeit und Substantialität der Seele und anderntheils die auf der Abstammung beruhende Gattungseinheit zwischen Adam und seinen Nachkommen in ganzer Integrität gewahrt und mit einander vereinigt werde.

1. In der Geistigkeit und Substantialität der Seele liegt der evidente innere Grund, der uns nöthigt anzunehmen, daß, wie die Seele Adams, so die Seele eines jeden seiner Nachkommen unmittelbar von Gott erschaffen und dem Leibe eingegossen ist. Nur wenn die Seele entweder ein aus Form und Materie zusammengesetztes, körperliches Wesen, oder wenn sie eine rein materiale Form, die lediglich in der Materie wirklich wäre und daher aus der Potenz der Materie educirt werden könnte, oder wenn sie endlich nur eine Eigenschaft oder Thätigkeit, kurz ein Accidenz des Leibes wäre, könnte von einer Zeugung der Seele durch die Eltern die Rede sein[2]).

1) S. oben S. 286.

2) Aus diesem Grunde beweist Thomas und beweisen alle übrigen Theologen und christlichen Philosophen mit ihm, daß sowohl die Seele des ersten Menschen, als auch die Seele eines jeden seiner Nachkommen nur durch Schöpfung entstanden sein kann. Nachdem Thomas *S. Th.* 1, q. 90, a. 1 (s. oben S. 209, Note 3) gezeigt, daß die Seele unmöglich aus dem göttlichen Wesen emanirt ist, zeigt er a. 2, daß sie nur durch Schöpfung entstanden sein kann. Er zeigt beides zunächst bezüglich des ersten Menschen; seine Argumentation aber ist ganz allgemeiner Natur und gilt daher für jede Menschenseele ohne Ausnahme. Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis (nämlich den rein materialen und den accidentalen). Cujus ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album . . . Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est q. 75, a. 2, unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praejacente neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur: necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem. Demgemäß finden wir *S. Th.* 1, q. 118, a. 2, wo er ex professo von den Seelen der Nachkommen Adam's handelt und den Generatianismus widerlegt, genau dieselbe Argumentation wieder. Anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, q. 75, a. 2, et ita sibi debetur esse et fieri; et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum

2. Müssen wir hiernach auf der einen Seite festhalten, daß eine jede Seele, weil eine geistige Substanz, nicht gezeugt, sondern unmittelbar von Gott aus Nichts erschaffen ist, so müssen wir andererseits nicht minder bekennen, daß dieselbe, weil sie nicht wie die Engel ein reiner Geist, sondern wesentlich eine zur Vereinigung mit dem Leibe und zwar mit ihrem Leibe bestimmte Menschenseele ist, nicht vor ihrem Leibe und nicht unabhängig von ihm, sondern zur Vereinigung mit ihm erschaffen und in ihrer Erschaffung selbst diesem Leibe als Seins- und Lebensprincip eingegossen wird. Sowie daher Gott dem in der Erschaffung des ersten Menschen von ihm aus dem Erdenstaub gebildeten Leib die Seele einhauchte und dadurch der Mensch wurde[1]), so haucht er auch in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes dem von den Eltern erzeugten Leibe die von ihm unmittelbar erschaffene Seele ein[2]), und wird dadurch das Menschenkind.

Hierdurch wird, unbeschadet der von der geistigen Substantialität der Seele geforderten unmittelbaren Erschaffung einer jeden Menschenseele, sowie unter Ausschluß jeglichen Präexistentianismus, die Einheit der Menschennatur, die wahre menschliche Abstammung und die reale Gattungseinheit mit dem Stammvater aller Menschen, das wahre Verhältniß des Menschen, wie zu Gott, so zum Menschengeschlechte, die Würde des Kindes und der Eltern, die Heiligkeit der Fortpflanzung, die Vollkommenheit der Schöpfung, die Gerechtigkeit und Güte des Schöpfers und Regierers der Menschheit in vollem Maße gewahrt, auch werden dadurch alle gegen den kirchlichen Creatianismus erhobenen Einwände widerlegt.

---

per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. Ebenso *In 2 Sent.* d. 18, q. 2, a. 1. *De pot.* q. 3, a. 9. — *S. c. g.* l. 2, c. 87 faßt Thomas die ganze Beweisführung folgendermaßen zusammen: Omne quod in esse producitur, vel generatur per se, aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma, ut supra (c. 50 et seqq.) ostensum est; neque generatur per accidens: quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis, quod improbatum est. (c. 86.) Quum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra (c. 83) ostensum est, relinquitur, quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (c. 21), quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

1) S. oben §. 294, II, 3.

2) Animas corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi et infundendo creari, lautet die sehr angemessene katholische Formel. S. oben S. 293, Note 3.

a. Es wird durch diesen richtig verstandenen Creatianismus jeder Präexistentianismus ausgeschlossen, nicht nur jener emanatistische, welcher die Seelen als ursprünglich rein geistige Emanationen des göttlichen Wesens betrachtet, wovon hier nicht weiter zu reden, sondern auch der Präexistentianismus jener, welche in irgend einer Weise behaupten, daß die Seelen vor der Vereinigung mit ihren Leibern erschaffen seien, mag man annehmen, es seien alle Menschenseelen am Anfang der Schöpfung zugleich mit den Engeln, oder es seien die Seelen aller Adamskinder, zwar später als die Engel, aber zugleich mit der Seele Adam's vor ihrer Vereinigung mit ihren Leibern erschaffen und hierauf erst, aus welchem Grunde immer, mit den Leibern vereinigt worden [1]).

---

1) Quidam posuerunt, quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum Angelis creatas. Sed haec opinio falsa est, *primo* quidem quantum ad radicem: si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo: quod falsum est, sicut supra ostensum est, q. 75, a. 4. Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturae cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, q. 55, a. 2. Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est, q. 84, a. 7, et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis; quod de Angelo dici non potest. *Secundo* apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis; multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam, quare sit corpori unita. Oportet autem dicere, quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo quia nulla ratio esset, quare animae a principio mundi creatae post tot tempora voluntas accesserit, ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones coeli excedens. Tertio quia videretur a casu esse, quod haec anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis et hominis generantis. Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter ejus naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente; et sic erit poenale et triste; quod est secundum errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius, lib. 2 contra

Der fundamentale Grund gegen jeden Präexistentianismus ist die substantiale Verbindung des Leibes und der Seele in der Einheit des Menschenwesens; dieser Punkt hat daher bereits in diesem Lehrstücke seine Erledigung gefunden.

b. Daß aber die Einheit des Menschenwesens und damit die einheitliche Entstehung der aus Leib und Seele bestehenden Menschennatur durch die katholische Creationstheorie gewahrt wird, leuchtet durch sich selbst ein. Wie Gott, indem er am Anfang selbst den Leib aus Erdenstaub bildete und die von ihm erschaffene Seele einhauchte, die Eine und ganze Menschennatur in Adam in's Dasein rief; so vervielfältigt er auch, indem er dem von ihm durch den Dienst der Eltern erzeugten Leibe des Menschenkindes die unmittelbar von ihm erschaffene Seele einhaucht, dieselbe Eine und ganze Menschennatur.

c. Hieraus ist auch klar, daß diese wesentlich im Rathschluß der Menschenschöpfung enthaltene, in dem Segen der Fortpflanzung ausdrücklich versprochene schöpferische Mitwirkung Gottes bei Erzeugung eines jeden Menschenkindes mit der Vollendung der Schöpfung am sechsten Tage und dem Schöpfungssabbath ebenso wenig in Widerspruch steht, als die gesammte an die Schöpfung sich anschließende providentielle Thätigkeit Gottes[1]). Hiebei ist kaum die Erinnerung

haeres. haer. 64, animas incorporari propter poenam peccati. Unde cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur, cum corporibus infunduntur. *S. Th.* 1, q. 118, a. 3. Diese klaren und alles Wesentliche erschöpfenden Worte des heil. Thomas bedürfen keiner näheren Erklärung. Ueber die Meinung Augustin's von einer Erschaffung der Seelen am ersten Tage und deren Erklärung durch Thomas s. oben S. 32, Note 3, wo wir auch bereits den Präexistentianismus bezüglich der Seele Adams widerlegten. In der Lehre von der Erbsünde werden wir näher sehen, daß der Präexistentianismus das Dogma von der Erbsünde nicht erklärt, wohl aber verfälscht und zerstört.

1) Der heil. Thomas antwortet auf den aus dem Schöpfungssabbath hergenommenen Einwand: Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere; cum dicatur *Joann.* 5, 17: *Pater meus usque modo operatur*, sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae, quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem specici, in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuerat. *S. Th.* 1, q. 118, a. 3, ad 1. Ebenso hatte bereits Augustinus diesen Einwand *Ep.* 166 ad Hieron. c. 5, nr. 12 widerlegt. Wir wollen aus der ausführlichen Stelle nur den die ganze Argumentation zusammenfassenden Satz hervorheben: Jam enim sexto die fecerat hominem ad imaginem suam, quod utique secundum animam rationalem fecisse intelligitur. Hoc et nunc facit, non instituendo quod non erat, sed multiplicando, quod erat. Vgl. auch *Genes. ad lit.* l. 10, c. 3. Daß die fragliche Schöpfung

nothwendig, daß ein Unterschied und eine Succession nur in den von Gott gewirkten Creaturen, nicht aber in dem an sich untheilbar Einen und ewigen Wirken Gottes stattfindet[1]).

d. Man hat behauptet, es sei gegen die Vollkommenheit des göttlichen Schöpfungswerkes, wenn Gott, um das Menschengeschlecht zu erhalten, fort und fort neue Seelen erschaffen müsse. Wenn daher Gott die Vermehrung des Menschengeschlechtes durch Fortpflanzung gewollt habe, dann habe er auch in die Stammeltern das Vermögen und den Keim legen müssen, den ganzen Menschen, also auch die menschlichen Seelen, aus sich hervorzubringen. Das ergebe sich auch aus der Analogie aller anderen Wesen, welche kraft des in sie vom Schöpfer gelegten Vermögens der Fortpflanzung vollständige Wesen ihrer Art mit allen ihren Bestandtheilen hervorbringen. Sollte dieses, fragt man, allein bei dem Menschen, dem vollkommensten unter allen irdischen Wesen, nicht der Fall sein[2])?

Was zunächst die angeführte Analogie der übrigen Naturwesen, insbesondere also der Thiere[3]) und der Pflanzen, betrifft, so ist einfach zu erwidern, daß die vernunftlosen Wesen keineswegs in jeder Beziehung als Analogie des von ihnen specifisch verschiedenen vernünftigen Menschen dienen können. Besteht ja das eigenthümliche Wesen des Menschen gerade darin, daß in ihm ein

der Seelen zur ordentlichen Providenz gehört und daher kein Wunder im engeren Sinne ist, versteht sich gleichfalls von selbst. Vgl. Bd. 1, §. 41.

1) Vgl. Bd. 5, §. 270.

2) Der heil. Thomas hat diesen Einwand folgendermaßen formulirt: In omnibus, quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant . . . Constat autem, animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit. *S. c. g.* l. 2, c. 88.

3) Wir setzen hier voraus, daß die Thierseelen als rein materielle Formen, wie die Scholastiker sagen, aus der Potenz der Materie durch die natürliche Zeugungskraft des zeugenden Organismus educirt werden. Die Theorie mancher neueren Philosophen, daß auch die Thierseelen als einfache und immaterielle Wesenheiten erschaffen würden, steht zwar mit jedem Generatianismus bezüglich des Menschen in extremem Gegensatz, aber wir möchten uns dieser Theorie nicht anschließen, sondern geben der, auch mit allen soliden Ergebnissen der Naturwissenschaft in Einklang stehenden alten peripathetisch-scholastischen Lehre den Vorzug, wonach den Thierseelen die eigene Subsistenzfähigkeit fehlt und ihre Production die bloßen Naturkräfte nicht überschreitet. Wenn Kant und andere die scholastische Lehre von der eductio formae ex potentia materiae bekämpften, so geschah es lediglich, weil sie dieselbe vollkommen mißverstanden und mit größtem Unrecht mit der Involutionstheorie (Panspermie, auch Präformationstheorie genannt) identificirten, während sie sachlich sich mit der Epigenesie der modernen Naturforschung deckt. Vgl. Pesch, Welträthsel, Bd. 1, S. 719 ff.

unsterblicher Geist mit einem materiellen Leibe vereinigt ist. Daher ist der Mensch zwar dem Leibe nach den übrigen Naturwesen, insbesondere den Thieren, der Seele nach aber den Engeln ähnlich. Daher kann auch, was seine Fortpflanzung betrifft, nur bezüglich des Leibes die Analogie der thierischen Fortpflanzung Geltung haben, während er bezüglich der Entstehung der Seele den Engeln ähnlich ist. Demnach ist zwar der Leib des Menschen Product der leiblichen Generation, die Seele aber kann, wie die Engel, nur unmittelbar von Gott erschaffen sein. Darin liegt nicht eine Unvollkommenheit des Menschen im Vergleich zu den Thieren, sondern gerade die ihm eigenthümliche unvergleichliche Hoheit und Vollkommenheit.

Auch kann man nicht sagen, die menschliche Zeugungskraft sei deßhalb unvollkommener, als die der Thiere, da diese vollständige Wesen ihrer Art zu zeugen vermögten, während der Mensch, um einen Menschen zu zeugen, der schöpferischen Mitwirkung Gottes bedürfe. Denn vor Allem liegt keine Unvollkommenheit darin, daß eine creatürliche Ursache dasjenige nicht vermag, was schlechthin über ihr Wesen und ihre Bestimmung erhaben ist[1]). Daß die leibliche Zeugung die geistige Seele nicht zu produciren vermag, ist ebenso wenig eine Unvollkommenheit, als daß die leiblichen Organe nicht denken und wollen können.

Wollte man einwenden, daß dieses bezüglich des Thieres zuzugeben sei, da dessen Seele eine blos animalische ist; anders aber sei es beim Menschen, dessen Seele nach der Lehre des Glaubens und der Vernunft nicht nur animalisch, sondern auch vernünftig ist. Wenn das Thier in Kraft seiner animalischen Seele eine andere animalische Seele zu produciren vermöge, dann müsse auch der Mensch in Kraft seiner intellectuellen Seele eine vernünftige Menschenseele produciren können, da ja die Zeugung nicht das Werk der an sich todten Materie, sondern der lebendigen und deßhalb auch lebenspendenden Seele ist.

Die Antwort hierauf liegt auf der Hand. Gewiß ist die elterliche intellectuelle Seele das Princip der Zeugung, aber nur insofern sie die Kraft der vegetativen und animalischen Seele in sich trägt und als solche thätig ist; als solche aber kann sie nur durch die leiblichen Organe thätig sein und deßhalb auch nur Leibliches und Animalisches produciren. So wenig daher die menschliche

1) Sciendum est, in semine virtute contineri ea omnia, quae virtutem corpoream non excedunt . . .: ex quo concludi non potest, quod id hominis, quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur. *S. c. g.* l. 2, c. 89.

Seele durch ihre Sinnenorgane denken und wollen, sondern nur sehen, hören, empfinden kann, ebenso wenig kann sie durch leibliche Zeugungsorgane ein geistiges Wesen produciren. Gott allein schafft den Geist. Daß aber der Mensch einen solchen Leib zu zeugen vermag, der zur Vereinigung mit der von Gott erschaffenen vernünftigen Seele fähig und bestimmt ist, so daß die menschliche Zeugung die göttliche Erschaffung und Eingießung der vernünftigen und unsterblichen Seele zur Folge hat, darin besteht die unvergleichliche Erhabenheit der menschlichen über die thierische Zeugung, und dieser Vorzug hat in dem Menschenwesen und in dessen substantialer Form, der vernünftigen Seele, seinen Grund[1]).

e. Daraus ergibt sich auch, daß der Mensch, obwohl er die Seele nicht aus sich producirt, sondern nur den Leib bereitet, mit dem Gott nach der von ihm im Grundgesetze der Schöpfung gesetzten Ordnung die von ihm erschaffene Seele vereinigt, wahrhaft ein Wesen seiner Art[2]), den Einen und ganzen Menschen zeugt, wenn er auch nicht die Seele selbst producirt[3]).

Daraus ergibt sich die Nichtigkeit des von den Generatianern erhobenen Einwandes, daß nach der creatianischen Lehre die Eltern

---

1) Homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, et ea quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae rationalis. *De potent.* q. 3, a. 9, ad 5.

2) Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandam speciem ejus; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cujus est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae. *De potent.* q. 3, a. 9, ad 6. Cf. *S. Th.* 1, q. 118, a. 2, ad 4.

3) Totus homo egreditur de femore generantis propter hoc, quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessaria ad formam, ex qua unione homo habet, quod sit homo: non autem ita, quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur. *De potent.* q. 3, a. 9, ad 2.

nur Eltern des Leibes, des Thieres, des Fleisches, nicht aber des Menschen seien. Daher wird auch durch die creatianische Lehre die elterliche Würde und die Innigkeit des Bandes zwischen Eltern und Kindern, sowie die Heiligkeit der menschlichen Fortpflanzung keineswegs beeinträchtigt, sondern erhöht. Denn was die Würde des Kindes erhöhet, erhöhet auch die Würde der Eltern und die Heiligkeit der menschlichen Generation.

f. Daß aber die unmittelbare Erschaffung und Einhauchung der Menschenseele durch Gott im höchsten Grade der Würde des Menschen entspricht, leuchtet durch sich selbst ein. Weil die Seele als Geist ein natürliches Ebenbild Gottes ist, kann sie nur Gott selbst zum Urheber haben. Weil die Seele unsterblich ist, empfängt sie nicht aus der der Vergänglichkeit unterworfenen materiellen Natur, sondern von Gott, dem allein Unsterblichen, ihr unvergängliches Wesen. Obwohl wir daher dem Fleische nach dem Geschlechte Adam's angehören und an die Nothwendigkeit der Naturordnung gebunden sind, sind wir schon unserer natürlichen Seele nach göttlichen Geschlechtes[1]) und durch unsere freie Persönlichkeit über die Natur erhaben. Und wenn wir vermöge unserer leiblichen Abstammung auf's innigste und heiligste mit Vater und Mutter verbunden sind, so ist doch unvergleichlich inniger und heiliger das Band, das unsere Seele unmittelbar mit Gott ihrem Schöpfer verbindet[2]).

---

1) Beides ist angedeutet *Act.* 17, 26: Fecitque ex uno (ἐξ ἑνὸς αἵματος) omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae . . . Vgl. v. 28: Ipsius enim et genus sumus: denn da diese Worte an die heidnischen Athener gesprochen sind, so ist bei ipsius genus wohl nicht an die übernatürliche Gotteskindschaft, sondern an die natürliche Gottähnlichkeit zu denken.

2) Alles dieses sagt sehr schön Bonaventura In 2, dist. 18, a. 2, q. 3: Animarum enim creationem Deus sibi solum debuit reservare, tum propter earum dignitatem, tum propter earum immortalitatem. Propter animarum dignitatem, quia cum anima sit imago Dei, et nata immediate ferri in Deum, et beatificari in ipso, diligendo eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab ipso habere, ut ipsum ex toto corde teneretur diligere. Decuit etiam hoc propter animarum immortalitatem, cum enim solus Deus sit, qui habeat vitam in semetipso, et vitam indeficientem, solus est, qui potest producere principium vitae perpetuum: cum igitur res incorruptibilis substantificari non possit in materia transmutabili, et operatio creaturae sit super materiam transmutabilem, impossibile est aliquam creaturam animam rationabilem producere; et ideo ejus productionem Deus sibi soli debuit reservare. Aehnlich in der S. 293, Note 7 angeführten Stelle *Brevil.* pars 3, c. 6.

g. In dem Bisherigen ist auch bereits der Einwand widerlegt, daß die Einheit des Menschenwesens zerrissen werde, wenn man der Seele einen anderen unmittelbaren Ursprung, die göttliche Erschaffung, und dem Leibe einen anderen unmittelbaren Ursprung, die menschliche Erzeugung, zuschreibe: denn durch die menschliche Erzeugung und die göttliche Erschaffung werden Leib und Seele keineswegs als zwei von einander unabhängige, etwa nur accidental mit einander verbundene Wesen, sondern als die substantialen Bestandtheile des Einen Menschenwesens hervorgebracht, der Leib unmittelbar durch die Eltern für die Seele, die Seele unmittelbar von Gott für diesen Leib; und zwar in der Weise, daß die causa *secunda*, die menschliche Zeugung, der causa *prima*, wie überall, so auch hier, gänzlich untergeordnet ist, indem Gott dem Leibe mittelbar durch die Eltern, der Seele aber unmittelbar das Dasein schenkt und sie dem Leibe als sein innerliches Lebensprincip einpflanzt. Durch eine solche Zusammenwirkung der ersten, göttlichen Ursache und der ihr schlechthin untergeordneten zweiten, creatürlichen Ursache wird aber die Einheit des Productes, der Einen Menschennatur, nicht aufgehoben, sondern begründet[1]).

---

1) Auf den Einwand: Corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante, erit in homine duplex esse; unum corporis, quod facit generans, et aliud animae, quod non facit, et sic ex anima et corpore non fit unum simpliciter, cum secundum esse differant — antwortet Thomas: Dicendum, quod pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam. *De potent.* q. 3, a. 9, ad 20. Er erklärt und begründet dieses näher ad 21, wo er den Einwand: Impossibile est, quod actio unius agentis terminetur ad materiam et alterius ad formam, also widerlegt: Duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminetur ad materiam et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid, ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinae virtutis, ut supra a. 8, ad 14, et a. 7 in corp. ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus. Eine inadäquate Analogie dessen finden wir auch im bloßen Naturleben, wo im Organismus die chemischen und physikalischen Kräfte in Abhängigkeit und unter dem Einfluß der organischen Kraft zu einem einheitlichen Producte wirken, wie dieses Thomas, freilich nach dem Maße der damaligen Naturerkenntniß *S. c. g.* l. 2, c. 89 ad obj. 3 auseinandersetzt. Contingit . . . quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit

Hiegegen wendet man ein, daß nach der creatianischen Lehre die Zeugung des Leibes und die Erschaffung der Seele keineswegs zu einem Acte sich verbänden, sondern zwei gänzlich von einander geschiedene, weil zeitlich auseinander liegende Acte seien, indem zuerst die Zeugung dem lebendig organischen Leibe, hierauf die Schöpfung der geistigen Seele das Dasein gebe. Daraus gehe auch weiter hervor, daß der Creatianismus zur Lehre von mehreren von einander verschiedenen Seelen führe, während der Generatianismus, indem er Leib und Seele in demselben Moment und durch denselben elterlichen Act erzeugen lasse, allen dichotomischen oder trichotomischen Irrthümern den Boden entziehe.

Man sieht, dieser Einwand hängt mit der Frage zusammen, ob die Erschaffung und Vereinigung der Seele mit dem Leib im Momente des Zeugungsactes, oder in einem späteren Momente stattfinde; dieses berührt aber die schwierigsten und geheimnißvollsten naturwissenschaftlichen Fragen. Wir können jedoch diese, vielleicht nie vollkommen zu lösenden Fragen dahin gestellt sein lassen: denn, wie man sie auch beantworten mag, so bleibt die theologische und philosophische Wahrheit von der aus Leib und Seele zusammengesetzten Einheit der menschlichen Natur und von dem Ursprung der Seele davon unabhängig.

Nimmt man mit den meisten neueren christlichen Philosophen und Theologen[1]) an, daß die von Gott erschaffene vernünftige Seele

actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est ejus instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet, in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis non potest producere, sed disponit ad eam."

1) Doch hatten auch Väter, z. B. Gregor von Nyssa diese Auffassung. Vgl. oben S. 290, Note 5. Tolet sagt bezüglich der Lehre von den intermediären Formen: Si quis nolit illas formas admittere, respondeo quod semen non habet animam, quousque disponatur et organisetur per virtutem seminalem, qua dispositione facta inducitur anima rationalis; haec autem non statim omnes suas exercet operationes, sed temporis successu: primo enim exercet opera vegetationis, postea motum, postea sensum, tandem intellectionem: ac ob id non dixit Aristoteles, prius esse plantam, sed vivere vitam plantae. Ista interpretatio est Alberti, Summa de homine, et Philopomi eodem loco Aristotelis. *Tolet.* In Arist. l. 2. de anima c. 3, q. 7. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 2, S. 657.

schon im ersten Anfang mit dem leiblichen Organismus vereinigt ist und bereits als vegetatives Princip wirkt, während sie ihre sensitive und zuletzt ihre intellectuale Thätigkeit erst nach Maßgabe der Entwickelung des Organismus entfalten kann; so fällt die erhobene Schwierigkeit von selbst hinweg. Wenn man aber auch mit Thomas und den meisten Scholastikern annimmt, daß die vernünftige Seele erst in dem genügend vollendeten Organismus erschaffen und mit demselben als Lebensprincip, unter Aufhebung der in Kraft der leiblichen Zeugung producirten animalischen und vegetativen intermediären Formen, vereinigt werde; so würde durch diese, gewichtiger Gründe keineswegs entbehrende[1]) Hypothese der alten Naturphilosophie von der Entwickelung der organischen Wesen durch eine Reihe aufeinander folgender durch die Naturkräfte erzeugter intermediärer und vorübergehender substantialer Formen die Einheit der menschlichen Natur und ihres Ursprunges nicht aufgehoben. Auch wäre der menschliche Embrio in seinem noch rein vegetalen und hierauf rein animalen Zustande keineswegs eine Pflanze oder ein Thier, weil kein vollendetes Wesen, sondern der durch die natürliche Zeugungskraft gesetzte Beginn des durch die Erschaffung und Eingießung der Seele zu vollendenden Menschenwesens, wie dieses auch die Scholastik stets gelehrt hat[2]).

h. Der im Alterthum namentlich von Apollinaris geltend gemachte

---

1) Vgl. die folgende Note.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 118, a. 2, ad 2. Nachdem hier Thomas die Behauptung derer widerlegt, daß im Menschen drei Seelen seien, indem die vegetative Seele, nach Entstehung der animalischen bleibe, und beide nach dem Eintritt der intellectualen fortbestehen; und hierauf die andere Meinung, daß die vegetative Seele in eine animalische und diese durch Gottes Kraft in eine intellectuale umgewandelt werde, (letzteres namentlich aus dem Grunde, weil dieses mit der Geistigkeit und Incorruptibilität der Seele unvereinbar ist) verworfen hat, fährt er also fort: Et ideo dicendum est, quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando forma perfectior advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima et adhuc amplius: et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus . . . Et hoc (fügt er nach der alten Ansicht von der generatio aequivoca bei) ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus. Cf. *S. c. g.* l. 2, c. 86. *De pot.* q. 3, a. 9. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorzt. Bd. 2, nr. 286 ff.

und von den Vätern[1]) widerlegte, aber in unseren Tagen auf's neue vorgebrachte Einwand, daß der Creatianismus Gott zum Mitschuldigen sündhafter Zeugungen mache[2]), hat bereits in der Lehre von dem concursus universalis und der Providenz, insbesondere vom Ursprunge des Bösen, seine Erledigung gefunden[3]).

3. Die creatianische Lehre empfängt eine neue Bestätigung durch die offenbare Unhaltbarkeit und die falschen und gefährlichen Consequenzen aller traducianischen und generatianischen Theorien.

Das Gemeinsame aller Gegner des Creatianismus besteht darin, daß sie die unmittelbare Erschaffung und Eingießung der Seelen aller Menschenkinder durch Gott leugnen. Im Uebrigen sind ihre Theorien sehr verschiedenartig, und schon das letztere ist gewiß kein Indicium für die Wahrheit des Traducianismus.

Gewöhnlich unterscheidet man einen körperlichen und einen geistigen Traducianismus oder Generatianismus, und bezeichnet ersteren als Traducianismus und letzteren als Generatianismus im engeren Sinne. Jedoch ist der Sprachgebrauch schwankend und beruhen die verschiedenen Vorstellungen theils auf Phantasiebildern, theils auf unklaren oder geradezu unwahren und die verderblichsten Irrthümer in sich schließenden Begriffen.

a. Daß jeder leibliche Traducianismus, mag die Seele als eine Emanation oder als eine Production bezeichnet werden, wesentlich materialistisch und deßhalb häretisch und widervernünftig ist, darin sind alle Lehrer der Kirche[4]) einverstanden.

---

1) Quod ipse respondisti, schreibt Augustinus an Hieronymus, non esse vitium sementis in tritico, quod furto dicitur esse sublatum, sed in eo, qui frumenta furatus est, nec idcirco terram non debuisse gremio suo confovere, quia sator immunda ea projecerit manu, elegantissima similitudo est. Quam et antequam legerem, nullas mihi objectio ista de adulterinis foetibus in hac quaestione fecit angustias, generaliter intuenti multa bona Deum facere etiam de nostris malis nostrisque peccatis. Animalis autem cujuscumque creatio, si habeat pium prudentemque consideratorem, ineffabilem laudem Creatori excitat: quanto magis creatio non cujuslibet animalis sed hominis? Si autem causa creandi quaeritur, nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura bona est. Et quid dignius, quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus. *Ep.* 166 (al. 28) ad Hieron. nr. 15.

2) Thomas antwortet darauf *S. Th.* 1, q. 118, a. 2, ad 5 kurz und einfach: In actione adulterorum illud quod est naturae, bonum est; et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

3) Vgl. Bd. 5, §. 267 u. 275.

4) Vgl. insbesondere Augustinus in der oben S. 282, Note 2 angeführten Stelle.

Das ist auch aus inneren Gründen einleuchtend: denn dann müßte die leiblich erzeugte vernünftige Seele ein irgendwie im elterlichen Leibe bereits vorhandener und aus ihm hervorgegangener Körper, oder eine durch die zeugende Naturkraft in und aus der Materie hervorgebrachte und schlechthin an die Materie gebundene, daher auch mit der Zerstörung des Leibes wieder vergehende materiale Form, eine nur vegetative beziehungsweise animalische Seele sein. Beides leugnet die Spiritualität und Subsistentialität, folglich auch die Unsterblichkeit der Seele[1]).

b. Doch könnte man nicht sagen, daß die durch die leibliche Zeugung mitgetheilte oder producirte vegetative und sensitive Seele zur vernünftigen Seele werde? Aber wodurch soll das geschehen? Etwa durch ihre natürliche Entwickelung? Das könnte nur dann der Fall sein, wenn Denken und Wollen nichts anderes als ein vervollkommnetes sinnliches Empfinden und Begehren, d. h. wenn der Geist nichts anderes als leibliches Leben in seiner höheren Vollendung wäre. Das ist aber gleichfalls Geist und Unsterblichkeit leugnender Materialismus.

Aber könnte man nicht annehmen, daß diese Umwandlung durch eine höhere Ursache, durch Gott selbst bewirkt werde? So etwas nehmen in ihrer Weise die Averrhoisten an, indem nach ihnen die durch die Zeugung entstandenen animalischen Seelen durch Hinzutritt des allgemeinen Intellectes der Vernünftigkeit theilhaftig werden. Allein wir wissen auch, daß dieser Averrhoismus sich einer doppelten Häresie schuldig macht, indem er den Intellect als einen allgemeinen in allen Menschen behauptet, die individuelle Seele aber zu einer blos materiellen degradirt und überdies einen falschen Dualismus statuirt[2]).

In unseren Tagen hat Rosmini die Theorie aufgestellt, daß die von den Eltern erzeugte sensitive Seele dadurch zur vernünftigen werde, daß Gott sie durch die Idee des Seins erleuchte. Abgesehen davon, daß diese Lehre auf der falschen idealistischen Erkenntnißtheorie Rosmini's beruht[3]), führt dieselbe, sicherlich gegen Rosmini's Absicht, zu ähnlichen verderblichen Consequenzen[4]).

---

1) Vgl. oben S. 299, Note 2 die Auseinandersetzungen des heiligen Thomas.

2) Vgl. oben S. 203—204.

3) Vgl. *Liberatore*, Instit. philos. Psychol. cap. 3, art. 2, III (edit. Rom. 10ma p. 206 sqq.)

4) Vgl. *Zigliara*, Summa philos. Vol. 2. Psychol. lib. I, cap. 4, art. 2, VI (edit. Lugdun. 3a, p. 155.)

Uebrigens hat bereits der heil. Thomas den Irrthum, daß die aus der Zeugung entsprungene sinnliche Seele durch göttliche Erleuchtung zur vernünftigen werde, gekannt und widerlegt. Denn dieses göttliche Licht (also bei Rosmini die Seinsidee), wodurch die sinnliche Seele vernünftig wird, ist entweder ein subsistentes Wesen, und dann haben wir den falschen Dualismus von zwei Seelen im Menschen, oder es ist nichts Subsistentes, sondern etwas der sinnlichen Seele Accidentales, und dann ist die vernünftige Seele nicht unsterblich und vergeht beim Tode des Menschen per accidens mit der sinnlichen Seele [1]). Dadurch sind diese und alle ähnliche Lehren widerlegt.

Aber könnte nicht Gott in anderer Weise die sinnliche Seele in eine geistige Substanz verwandeln? Darauf ist zu antworten: Was in sich unmöglich, weil widersprechend ist, kann und will Gott nicht [2]); eine Verwandlung eines irgendwie materiellen Wesens in eine geistige Substanz ist aber innerlich unmöglich. Wollte man freilich unter dieser Verwandlung nichts anderes verstehen, als daß die von Gott erschaffene geistige Seele im Momente ihrer Eingießung an die Stelle der dadurch aufgehobenen sinnlichen Seele trete, so wäre nur der hier durchaus unstatthafte Ausdruck Verwandlung zu tadeln.

c. Doch ließe sich nicht ein geistiger Generatianismus im Sinne Derjenigen vertheidigen, welche die Seele des Kindes in irgend einer Weise aus der elterlichen Seele entspringen lassen? Allein alle diese eines jeden stichhaltigen empirischen und philosophischen Beweises entbehrenden [3]) Hypothesen sind durchaus unannehmbar, in-

---

1) Alii dicunt quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc, ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis . . . Sed hoc stare non potest. Mit Uebergehung der aus dem Wesen der forma substantialis und der generatio entnommenen Gründe, führen wir nur den vierten hier durchschlagenden an: Quia aut id, quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet, quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; — aut non est aliquid subsistens, sed quaedem perfectio animae praeexistentis; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore; quod est impossibile. *S. Th.* 1, q. 118, a. 2, ad 2.

2) Vgl. Bd. 3, §. 206, IV.

3) Die zum Theil abgeschmackten und gar nicht zu wiederholenden Scheingründe, wie einer auch bei Tertullian vorkommt, wollen wir hier übergehen. Nur Ein geltend gemachter Grund sei angedeutet: die Aehnlichkeit zwischen dem Geist und der Gemüthsart der Eltern und der Kinder. Was wahr daran, erklärt

dem sie entweder in den materialistischen Traducianismus resp. Generatianismus zurückfallen, oder in andere Irrthümer auslaufen.

Schon die sich von vornherein aufdrängende Frage, ob denn die Seele des Kindes aus der Seele des Vaters, oder aus der Seele der Mutter, oder aus der Seele beider entspringe, müßte von jedem Traducianismus und Generatianismus abschrecken und die in ihm liegende Gefahr des Materialismus[1]) klar machen.

Doch sehen wir davon ab und fragen wir, wie man sich denn diesen Ursprung der Seele des Kindes aus der elterlichen Seele denken solle. Mannigfaltige Vorstellungen haben sich hier geltend gemacht.

Nach der ungeheuerlichen Vorstellung der Involutionstheorie[2]), die auch in der Leibnitz'schen Monadenlehre sich findet, wären in der Seele Adam's die Seelenmonaden aller seiner Nachkommen enthalten gewesen und gingen durch die Generationen in unzähligen Verzweigungen in die einzelnen Menschen über. Diese einen eigenthümlichen Präexistentianismus in sich schließende Behauptung bedarf keiner Widerlegung.

Oder soll die Seele des Kindes durch eine Theilung oder Loslösung[3]) aus der Seele des Vaters entstehen? Das wäre plumper materialistischer Traducianismus.

Oder wird etwa die Seele des Kindes durch die Seele des Vaters dadurch erzeugt, daß in einer angeblichen geistigen Materie eine neue Form gesetzt wird? Woher stammt aber diese geistige Materie, aus der Seele des Vaters, oder aus der der Mutter, und was ist das für eine Form, die diese Seelenmaterie zur Seele des Kindes macht? Etwa eine subsistente Form; dann bedarf sie keiner Seelenmaterie; und wie kann die Seele des Vaters einer subsistenten Form, einem subsistenten Geiste das Dasein geben? Soll aber diese Form eine nicht subsistente sein, und nur in der Seelenmaterie subsistiren? Dann hätten wir im Gebiete des Geistes, wie in der materiellen Welt, einen steten Wechsel vorübergehender Formen in einer bleibenden

---

sich einzig und vollständig aus der leiblichen Aehnlichkeit und aus der Erziehung und der Lebensgemeinschaft. Abgesehen übrigens von der ebenso oft, ja noch häufiger wirklichen großen Unähnlichkeit, ist der rein geistige Intellect und Wille eines jeden Menschen evidentermaßen schlechthin selbstständig und von dem der Eltern unabhängig.

1) Die heutige Naturwissenschaft nimmt an, daß jede leibliche Generation mit der Vereinigung zweier Zellen als erstem Anfang einen neuen Organismus beginne. So etwas bezüglich der Seele annehmen wäre absurder Materialismus.

2) Vgl. oben S. 303, Note 3.

3) Bekanntlich ist eine Fortpflanzung durch Theilung nur bei den niedrigsten Organismen möglich.

Materie. Abgesehen von der grundlosen Phantasterei solcher Vorstellungen, wo bleibt dann die Unsterblichkeit? Was aus der s. g. Seelenmaterie werden kann, kann auch wieder vergehen[1]). Wenn Augustinus und manche Scholastiker[2]) bei dem erschaffenen Geiste, weil er nicht purer Act ist, irgendwie von einer Materie reden, so haben sie doch die absolute Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit der geistigen Substanz festgehalten, daher sie auch jede traducianische und generatianische Lehre verwerfen und mit der Einfachheit und substantialen Unvergänglichkeit der vernünftigen Seele für durchaus unvereinbar erklären[3]).

Man hat zur Begründung des Generatianismus auch auf die göttliche Zeugung hingewiesen — mit größtem Unrecht. Gerade der Vergleich mit der göttlichen Zeugung stellt es in's hellste Licht, daß kein erschaffener Geist einen andern Geist zeugt und zeugen kann. Das geistige Zeugen ist das Aussprechen des innerlichen Wortes; das innerliche Wort des erschaffenen endlichen Geistes ist aber ein Accidenz desselben, nimmermehr aber eine consubstantiale Hypostase. Die Zeugung des hypostatischen Wortes durch den Vater, wie der Ausgang der hypostatischen Liebe oder des heiligen Geistes von beiden ist eine absolut incommunicabele Vollkommenheit Gottes des unendlichen Geistes, wovon in der Creatur sich zwar eine inadäquate, nimmermehr aber eine adäquate Analogie im geistigen Erkennen und Wollen, nicht aber in dem Acte der Fortpflanzung findet[4]).

Die neueste Form des Generatianismus hat die Zeugung der Seelen als eine secundäre Erschaffung auffassen wollen[5]). Wie

1) In der oben S. 299, a. 2 angeführten Stelle aus *S. Th.* 1, q. 90, a. 2 drückt dieses Thomas in den kurzen Worten aus: Quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur.

2) Vgl. z. B. Alexander von Hales und Bonaventura oben S. 293 Note 5 u. 7.

3) Vgl. Bd. 5, S. 588, Note 3, auch S. 585, Note 1.

4) Vgl. Bd. 4, §. 241 u. 242.

5) Nach Frohschammer „Ueber den Ursprung der Seele" S. 81 ist die Zeugung ein Schöpfungsact der menschlichen Natur, eine Schöpfung aus Nichts durch die von Gott der Menschheit verliehene secundäre Schöpfungsmacht des Geschlechtes. Wenn Frohschammer zur Begründung dieser Theorie sich auf die göttliche Zeugung berief, und hinwiederum meinte, daß bei allen, also auch bei den rein organischen Zeugungen, eine solche secundäre Schöpfung vorliege, indem „wie der Stoff vom Zeugenden und später aus der Natur genommen, die immanente Lebenspotenz aber etwas durch den Zeugungsact Geschaffenes, ganz Neues ist" (S. 68), so übersah er offenbar das höchst Bedenkliche solcher Vergleiche: denn wie kann die menschliche Zeugung, wenn sie Seelenschöpfung ist

Gott dem Leibe des Menschen die Fähigkeit verliehen habe, sich, unter Mitwirkung des göttlichen Concurses, aus eigener Kraft fortzupflanzen, so habe er auch der menschlichen Seele das Vermögen verliehen, durch einen secundären Schöpfungsact dem Leibe die Seele einzuschaffen. Allein von allem anderen, z. B. davon, daß die Erschaffung ein Act des freien Willens ist, abgesehen, ist, wie wir wissen, die Schöpfermacht eine absolut incommunicabele göttliche Vollkommenheit.

Alle diese Versuche, irgend welchen Generatianismus zu begründen, können uns daher nur darin bestärken, den kirchlichen Creatianismus als die nach Vernunft und Glaube allein mögliche Erklärung des natürlichen Geheimnisses der menschlichen Fortpflanzung und des Ursprungs der Seele festzuhalten [1]).

II. Die ursprüngliche natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen.

§. 300.

Von der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen im Allgemeinen [2]).

Die heilige Schrift faßt alle Vorzüge der Menschen in dem Einen Wort zusammen, daß Gott ihn nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit erschaffen habe.

Je tiefer und reicher der Inhalt dieses Wortes ist, um so mannigfaltigere Erklärungen und Erörterungen haben Väter und Theologen daran geknüpft. Da sämmtliche hier in Betracht kommende Principien bereits früher an verschiedenen Orten klar gestellt sind, können wir uns auf eine kurze Zusammenfassung beschränken.

---

der göttlichen Zeugung ähnlich sein, und wie soll die eigenthümliche Dignität der Seelenschöpfung nicht gefährdet werden, wenn auch die Generationen der Thiere und Pflanzen Seelenschöpfungen sind? Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 2, n. 873 u. 874.

1) Auch die Theologen des vaticanischen Concils haben in ihr Schema De hominis creatione et natura den Satz aufgenommen: Adam vero ipse primus dicitur formatus a Deo pater orbis terrarum (*Sap.* 10, 1), quippe a quo cuncti, qui incolunt terram, naturali generatione descendant carne de carne nascente, cui anima a Deo in singulis de novo creata infunditur. *Omnium Concilii Vaticani quae ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio* per *Conrad. Martin. Episc. Paderb.* p. 22.

2) *S. Th.* 1, q. 93. *Petavius*, De mundi opificio l. 2. *Suarez*, De op. VI dier. lib. 3. Staudenmaier, Dogm., Bd. 4, §. 89—93. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 146—148.

I. Das Wort der Genesis, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde und Gleichniß erschaffen habe[1]), hat einen allgemeinen, deßhalb aber auch einen umfassenden Sinn. Das Doppelwort Bild und Gleichniß[2]) drückt zunächst die besondere, große Aehnlichkeit dieses Bildes aus. In anderen Stellen wird die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott einfach durch den Ausdruck Bild[3]), oder durch den Ausdruck Gleichniß oder Aehnlichkeit[4]) bezeichnet.

Diese Gottähnlichkeit wird dem Menschen in der Schöpfungsgeschichte offenbar den vorher erwähnten vernunftlosen Wesen gegenüber zugeschrieben, welche eine solche Gottähnlichkeit nicht besitzen. Dieses geht klar aus *Gen.* 2, 20 hervor, wonach Adam unter allen Thieren seines Gleichen nicht fand; offenbar deßhalb, weil keines unter allen Thieren jene Gottähnlichkeit besitzt, die dem Menschen eigen ist.

Hieraus, sowie aus der Erklärung *Gen.* 1, 27, daß Gott diesen ihm ähnlichen Menschen als Mann und Weib erschuf, geht auch hervor, daß diese Gottähnlichkeit dem Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes zukommt, wie auch in Christus kein Unterschied ist zwischen Mann und Weib[5]). Daran ändert die Erklärung des Apostels nichts, daß der Mann das Bild und die Glorie Gottes, das Weib aber des Mannes Glorie sei[6]): denn dadurch wird nur die Prinzipalität des Mannes in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, welche bereits in der Schöpfungsgeschichte der Eva angedeutet ist, und eine darin liegende eigenthümliche secundäre Aehnlichkeit mit Gott, dem Ursprung und Endziel aller Dinge, ausgesprochen, nicht aber die Gottebenbildlichkeit des Weibes geleugnet[7]).

1) S. oben §. 294, I.

2) *Gen.* 1, 26 cf. Sap. 2, 23 ad imaginem similitudinis.

3) *Gen.* 1, 27. — 4) *Gen.* 5, 1.

5) Non est Judaeus, neque Graecus; non est servus, neque liber; non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu. *Gal.* 3, 28.

6) *I Cor.* 11, 7.

7) Tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id, in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicit quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1, 27, cum dixisset: *Ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdit: *Masculum et feminam creavit eos* . . . Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset, quod *vir imago et gloria Dei est, mulier autem est gloria viri*, ostendit, quare hoc dixerit, subdens: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum. S. Th.* 1, q. 93, a. 4, ad 1.

Offenbar wird in der heiligen Schrift die Gottebenbildlichkeit nicht, wie die Audianer[1]) und auch einige neuere außerkirchliche Exegeten[2]) meinten, dem Leibe, aber auch nicht der Seele allein, sondern dem ganzen Menschen zugeschrieben. Das ergibt sich aus dem Texte, aber auch aus der Einheit des Menschenwesens.

Nichtsdestoweniger ist es klar und allgemein anerkannt, daß der Mensch vermöge seiner vernünftigen Seele ein Ebenbild; der Leib an sich aber nur Vestigium Gottes[3]), allerdings unter den körperlichen Wesen das vollkommenste†) ist.

---

1) Vadianos (= Audianos) quos appellat Epiphanius (Heres. 70) et schismaticos, non haereticos vult videri; alii vocant Anthropomorphitas, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem hominis corruptibilis. *August.* De haeres 50. Sie beriefen sich zur Begründung ihres anthropomorphitischen Irrthums vorzugsweise auf Gen. 1, 26.

2) Z. B. von Bohlen, Comm. zur Genesis I, 26, citirt bei Scholz, Theol. d. A. T. II, S. 57, Note 1.

3) Daß das Ebenbild Gottes in der Seele liegt, findet Thomas mit Recht in *Eph.* 4, 23 cf. *Col.* 3, 10 angedeutet. Denn hier ist gesagt, daß durch die Erneuerung im Geiste die ursprüngliche Aehnlichkeit mit Gott hergestellt wird. Daß die vernunftlosen Creaturen nur vestigia und nur die vernünftigen Ebenbilder Gottes sind, wurde bereits in der Lehre von den Eigenschaften Gottes gezeigt. Vgl. bes. Bd. 3, §. 166. Hier möge noch die Argumentation eine Stelle finden, wodurch Thomas seine Bejahung der Frage: Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem rationell begründet. Cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis*, ut supra dictum est, a. 1 & 2 huj. quaest., in aliis autem creaturis per modum *vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in ceteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat *vestigium*, et quo repraesentat *imago*. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est art. 2, huj. quaest. Vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc, quod in creaturis rationalibus repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodam modo ad repraesentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc, quod est et vivit, sed etiam in hoc, quod intelligit.

Daraus ergibt sich auch sofort, daß die heilige Schrift, indem sie den Menschen als Ebenbild Gottes bezeichnet, die Gottebenbildlichkeit keineswegs der vom Leibe getrennten Seele, und ebensowenig den Engeln abspricht; letzteres um so weniger, da die Genesis der Erschaffung der Engel nicht ausdrücklich erwähnt. Daraus, daß sich in der heiligen Schrift keine Stelle findet, welche unmittelbar und förmlich diesen Ausdruck von den Engeln gebraucht[1]), folgt keineswegs, daß nicht auch der Engel, wie der Mensch, ein Ebenbild Gottes ist, wie solches auch in allem, was die heilige Schrift Hohes von den Engeln sagt, namentlich in ihrer Bezeichnung als Söhne Gottes

---

. . . Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente et amoris ab utroque . . ., in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat, quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes ejus per modum vestigii. *S. Th.* 1, q. 93, a. 6.

†) Imago Dei in homine non accipitur secundum figuram corpoream; tamen, quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale ut ad contemplandum coelum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium facta jure videri potest, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., q. 51. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii. *S. Th.* 1, q. 93, a. 6, ad 3.

1) Väter und Theologen führen vielfach *Ezech.* 28, 12: Tu signaculum similitudinis zum Beweise an, daß der Engel das vollkommenste Ebenbild und Gleichniß Gottes war. Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa. *Gregor. M.* Hom. 34 in Ev. und nach ihm Thomas *S. Th.* 1, q. 93, a. 3 sed contra. Welche Berechtigung diese Auslegung hat, haben wir Bd. 5, S. 704, Note 1 gesagt. Allein ein directer Ausspruch der Gottebenbildlichkeit der Engel ist diese Stelle nicht nur deßhalb nicht, weil sie unmittelbar auf den König von Tyrus sich bezieht, sondern weil der hebräische Text „Siegel des Ebenmaßes", d. h. vollkommene Schönheit bedeutet.

enthalten ist[1]). Ja als reine Geister sind sie in einem specifisch höheren Sinne von Natur Gott ähnlich, als die Menschenseele, welche als zur forma corporis bestimmt auf der untersten Stufe der vernünftigen Wesen steht; obwohl der Mensch in verschiedenen anderen secundären Beziehungen als ein vollkommeneres Ebenbild Gottes, als selbst der Engel ist, bezeichnet werden kann[2]).

Der wichtigste natürliche, wie auch übernatürliche Vorzug der menschlichen Natur vor dem Engel besteht in der centralen Stellung, welche dieselbe als Bindeglied zwischen der Geister- und Körperwelt, und weiterhin als zur hypostatischen Union in Christus berufen, vor allen Engeln einnimmt[3]). Und namentlich in dieser Beziehung ist zu sagen, daß der

---

1) Vgl. z. B. Bd. 5, S. 620 ff. und S. 705. Wenn bei Vätern öfters Ausdrücke vorkommen, wie diese, der Mensch allein habe den Vorzug der Gottebenbildlichkeit, kein Geschöpf stehe Gott so nahe, als er, so ist dieses im Vergleich zu den niederen Creaturen, nicht aber im Vergleich zu den Engeln gesagt. *S. Th.* 1, q. 93, a. 3, ad 1 & 2.

2) De imagine Dei dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad id, in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in Angelis, quam sit in hominibus; quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet, q. 62, a. 6, & q. 75, a. 7, ad 3. Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id, in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius; sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia magis invenitur Dei imago in homine, quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei, quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid. *S. Th.* 1, q. 93, a. 3. Diese secundären Gründe einer vorzüglichen natürlichen Gottähnlichkeit des Menschen vor den Engeln entwickelt Scheeben a. a. O., die sich mehr oder weniger auch bei den Vätern finden. Dabei ist nur über der Aehnlichkeit die nicht minder große Unähnlichkeit der Vergleiche nicht zu übersehen. Wenn z. B. die Gegenwart der Seele im Leibe eine gewisse Aehnlichkeit mit der Allgegenwart Gottes in der Welt hat, so liegt die unendliche Unähnlichkeit darin, daß die Seele mit dem Leib als Form verbunden und dadurch die Seele an den Leib gefesselt ist. In dieser Beziehung hat die Gegenwart der Engel im Raume größere Aehnlichkeit mit der Allgegenwart Gottes, als die Gegenwart der Seele in ihrem Leibe. Aehnliches gilt von der von Scheeben hervorgehobenen Art und Weise der innerlichen Einwirkung der Seele auf den Leib.

3) Vgl. oben §. 293, III.

Mensch in einer Weise und Vollkommenheit ein Ebenbild Gottes sei, wie es der Engel nicht ist.

II. Das Wort, daß Gott den Menschen nach *seinem Bild* und *seiner Aehnlichkeit* erschaffen habe, bezieht sich offenbar zunächst auf die vernünftige *Natur* des Menschen. Der Mensch ist zunächst deßhalb ein Ebenbild und Gleichniß des göttlichen Wesens, weil seine Seele eine *geistige Substanz*, Gott aber der unendliche Geist ist.

Wenn Väter und Theologen die natürliche Gottebenbildlichkeit vorzugsweise in die *Vernunft*[1]), andere in den *freien Willen*[2]), andere in die *Unsterblichkeit*[3]) setzten, so ist dieses nicht exclusiv zu verstehen; wie ja auch alle diese Eigenschaften in der Geistigkeit der Seelensubstanz wurzeln.

Die Herrschaft über die übrigen sichtbaren Creaturen, worin andere die Gottebenbildlichkeit setzen, ist, wie wir oben[4]) sahen, nicht sowohl das Wesen, als vielmehr eine *Folge* derselben.

Wenn endlich sich bei den Vätern Darstellungen finden, welche die Gottebenbildlichkeit und Aehnlichkeit in verschiedener Weise in die

---

1) Z. B. **Clemens von Alexandrien** Strom. 2: Ad imaginem (τὸ κατ' εἰκόνα) et similitudinem non ad corpus referimus. Non enim mortale immortali assimilari fas est, sed ad mentem (νοῦν) et ratiocinationem (λογισμόν). Aehnl. *Strom.* 6: Hominem ad imaginem Dei factum esse dicimus, non propter structurae suae figuram, sed quoniam sicut Deus ratione molitur omnia. Ebenso **Augustinus**: Non distas a pecore, nisi intellectu . . . Unde ergo melior es? Ex imagine Dei. Ubi imago Dei? In mente, in intellectu. In Joann. 3. Und zwar besteht die Gottebenbildlichkeit vorzugsweise in der Fähigkeit *Gott, die höchste Wahrheit*, zu erkennen. *QQ.* 83, q. 51. De Trin. l. 2, c. 7. *Petav.* De opif. VI dier. l. 2, c. 2, nr. VII.

2) So z. B. **Tertullian**: Liberum sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo adverteus, quam ejusmodi status formam. *Contra Marc.* 2, 5 cf. c. 6. Dabei heben die Väter den wesentlichen Unterschied hervor, daß die göttliche Freiheit indefectibel, die menschliche defectibel ist. Solus Deus est in quem peccatum non cadit. Cetera enim cum sint liberi arbitrii, juxta quod homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem. *Hieron.* ep. 146. *Petav.* l. c. VIII.

3) Z. B. *Faustus Regiens.* De lib. arb. 1, 1. *Maxim.* M. Cent. 3, 25. *Petav.* l. c. XIV. Es ist hier zunächst von der natürlichen Unsterblichkeit, wie in dem unmittelbar Folgenden von der natürlichen Herrschaft des Menschen über die niederen Geschöpfe die Rede.

4) S. 27.

Tugend setzen[1]), so bezieht sich das auf die sittliche und beziehungsweise übernatürliche Gottähnlichkeit, wie wir im Folgenden näher betrachten.

Zuvor aber wollen wir jedoch noch kurz die Frage erledigen, ob und inwiefern das göttliche Wesen, oder die Trinität, oder eine der göttlichen Personen als Urbild des gottebenbildlichen Menschen zu betrachten ist.

III. Bei Vätern und Theologen finden sich in dieser Beziehung drei in mannigfaltiger Weise[2]) durchgeführte wohlbegründete Gedanken.

1. Der *Gen.* 1, 26 u. 27 und in den Parallelstellen zunächst ausgesprochene Gedanke ist offenbar der oben[3]) hervorgehobene, daß der Mensch vermöge seiner vernünftigen und unsterblichen Seele[4]) ein Abbild des göttlichen Wesens und somit Gott seinem Wesen nach das, selbstverständlich supereminente, Urbild des Menschen ist. Das bleibt bestehen, mag man den Pluralis „laßt uns machen" lediglich als pluralis majestaticus, oder als eine Andeutung der Personentrinität in Gott[5]) auffassen.

2. Viele Väter und Theologen betrachten aber auch, gestützt auf letztere Auffassung, die Trinität als Urbild des Menschen, zunächst seiner Seele nach, welche in ihren drei Grundbe-

---

1) Z. B. Ambrosius: Fuga malorum similitudo Dei est, et virtutibus imago Dei acquiritur. *De bono mort.* 6. — Quid est secundum imaginem Dei? Deus est sanctus. Si nos sancti sumus, ad imaginem sumus Dei. Sancti enim, inquit, estote, quia ego sanctus sum. Deus est justus. Si justitiam persequimur, imago sumus Dei. *Severian. Gabal.* De mundi opif. or. 5 (Inter Opp. Chrysost. tom. 6).

2) Wenn Epiphanius Heres. 70 im Hinblick auf diese verschiedenen Auslegungen sagt, man solle sich einfach an das Wort Gottes halten, daß der Mensch Gottes Ebenbild sei, ohne zu untersuchen, worin es bestehe, so geht dies zu weit und hat auch Epiphanius selbst derartige Untersuchungen nicht mißbilligt. Daß er, weil er Audius nur als Schismatiker, nicht als Häretiker behandelt, deßhalb nicht selbst einem Anthropomorphismus huldigt, versteht sich von selbst. Vgl. oben S. 317, Note 1.

3) S. 317—319.

4) Inwiefern der ganze Mensch Ebenbild und auch der Leib an sich ein Vestigium Gottes ist, haben wir bereits gesehen. Vgl. oben S. 317, Note 3. Hier sei nur daran erinnert, daß die Väter den Gnostikern und Manichäern gegenüber, welche den Leib als etwas Böses, nicht von Gott Kommendes ansahen, bei der Gottebenbildlichkeit der Menschen nachdrücklich dessen leiblichen Bestandtheil hervorhoben. Vgl. z. B. *Iren.* De resurr. c. 7.

5) Vgl. Bd. 5, S. 30 sq.

stimmungen[1]), oder insofern sie in dem durch den Act des Erkennens producirten innerlichen Worte und der hieraus entspringenden Liebe, resp. der Befähigung[2]) hiezu, ein analoges Bild der göttlichen Ausgänge und Personen in sich trägt, wie dieses aus der Trinitätslehre genügend bekannt ist[3]). Wie aber auch in der körperlichen Creatur nicht nur Vestigia des göttlichen Wesens, sondern auch der Trinität[4]) sich finden, so hat man auch in dem Menschen dem Leibe nach, insbesondere in der durch die Leiblichkeit bedingten

---

1) Z. B.: Igitur ipsa mens et amor et notitia ejus tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt. *Augustin.* De Trin. l. 9, c. 4. Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare Deum, a quo facta est. L. c. l. 14, c. 12. Uebrigens ist der menschliche Geist nicht nur dadurch, daß er Gott erkennt und liebt, resp. erkennen und lieben kann, sondern auch durch die Erkenntniß und Liebe seiner selbst indirect ein Bild Gottes des Dreieinen, da die Seele ein Bild Gottes ist und die Erkenntniß und Liebe ihrer selbst zur Erkenntniß und Liebe Gottes führt. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo directe et immediate; alio modo indirecte et mediate; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in 14 de Trin. c. 8, a princ. quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum. *S. Th.* 1, q. 93, a. 8.

2) Unmittelbar sind es die Acte, mittelbar ist es die Befähigung zu denselben, wodurch die Seele ein Bild der Trinität ist. Ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio specici. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest . . . Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia, quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt. So Thomas *S. Th.* 1, q. 93, a. 7 zur Beantwortung der Frage: Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus.

3) Vgl. namentlich Bd. 4, §. 140—142.

4) Vgl. Bd. 4, S. 8, Note 1.

menschlichen Familie[1]) ein entferntes Abbild der Trinität erblickt. Nach früher Gesagtem bedarf dieses keiner weiteren Erklärung.

3. Vielfach kommt auch die Auslegung vor, daß im ersten Kapitel der Genesis zunächst nicht Gott, sondern das unerschaffene Ebenbild Gottes, also der Sohn, als Urbild des Menschen und dieser somit als endliches und erschaffenes Ebenbild des unendlichen und unerschaffenen Ebenbildes bezeichnet werde[2]).

Obwohl diese Deutung von *Gen.* 1, 26 in dem heiligen Texte nicht, wie manche meinen[3]), begründet ist, so ist doch der Gedanke an sich ein wahrer; ist ja, wie wir wissen, der Logos in besonderer Weise das Urbild aller Creatur[4]), zumal des Menschen, in welchem als der Vereinigung der Körper- und Geisterwelt alle Creatur wie in einem Mikrokosmos zusammengefaßt ist[5]).

Von diesem Gedanken, daß der Mensch zunächst nach dem Bilde des Logos erschaffen sei, ist der schon oben angedeutete[6]) und auch bei den Vätern[7]) vorkommende Gedanke zu unterscheiden, daß der Gott-Mensch, zunächst die heilige Menschheit Christi, nach

---

1) So Thomas bezüglich Vater und Sohn in der oben S. 319, Note 2 angeführten Stelle. Wie auch die Production der Eva als trinitarische Analogie angesehen wurde, s. oben S. 71, Note 2.

2) In diesem Sinne nennt schon Philo, freilich im Sinne seiner falschen Logoslehre (s. Bd. 4, S. 19 ff.), den Menschen εἰκὼν εἰκόνος. Häufig findet sich diese Auffassung, aber in rechtgläubigem Sinne, auch bei den Vätern. Dei imago Verbum (λόγος) ejus est ... at imago Verbi est homo. *Clem. Alex.* Protrept. — Per imaginem ad imaginem sumus. *Ambros.* De fide 5, 3. Dahin gehört auch der in der Incarnationslehre zu betrachtende Congruenzgrund für die Menschwerdung der zweiten Person, daß es sich ziemte, daß das durch die Sünde entstellte Ebenbild durch das Urbild, nach dem der Mensch erschaffen wurde, wieder hergestellt werde.

3) z. B. Dieringer, Dogm., §. 37, 2.

4) Vgl. Bd. 4, §. 244, II, 1, insbes. die S. 520, Note 3 (2. Aufl. S. 510, Note 2) abgedruckte Stelle, *S. Th.* 1, q. 34, a. 3.

5) Vgl. oben S. 12.

6) Vgl. oben §. 293, III, 3.

7) Vgl. z. B. Tertullian, Sic enim praefatio Patris ad Filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus id utique, quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. Et Sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit parari Deo. Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed etiam pignus. *De resurr. carn.* c. 6. Aehnl. *Adv. Prax.* c. 12. So auch Irenäus: Melior autem eo homine, qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cujus imaginem factus est homo? Adv. haer. l. 4, c. 33, n. 4. Cf. l. 5, c. 12, nr. 2.

Leib und Seele Urbild des Menschen sei. Dieser Gedanke hat insofern seine tiefe Wahrheit, als, wie wir unten und später in der Christologie näher sehen werden, der Gottmensch die höchste Vollendung aller Werke Gottes und deßhalb in der göttlichen Idee und Absicht das Erste und Adam Prototyp Christi ist. Allein in dem Worte: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde, kann selbstverständlich weder der Gottmensch, noch die Menschheit Christi insbesondere, verstanden werden, welch' letztere selbst ja nach dem Bilde Gottes erschaffen und ihrer Seele nach Ebenbild, ihrem Leibe nach Vestigium Gottes ist.

IV. Fassen wir nun näher in's Auge, wodurch der Mensch zunächst seiner Seele nach ein Ebenbild Gottes ist, sei es des göttlichen Wesens, sei es der Trinität oder des Sohnes insbesondere, und eine wie vielfache Ebenbildlichkeit demgemäß unterschieden werden kann. Es ist dieses von besonderer Wichtigkeit, da von der richtigen Auffassung und Unterscheidung dieser Ebenbildlichkeit die richtige Auffassung des menschlichen Urstandes und aller an ihn sich knüpfenden Wahrheiten bedingt ist.

Auf der einen Seite ist alles Creatürliche und Endliche, insofern es eben creatürlich und endlich ist, Gott dem Unerschaffenen und Unendlichen nicht ähnlich und kann mit ihm nicht verglichen werden, ist vielmehr von ihm absolut verschieden, wie das endliche von dem unendlichen Sein[1]). Auf der anderen Seite aber ist alles, was durch Gott irgendwie ein Sein empfangen hat, Gott der absoluten Ursache und dem absoluten Urbilde alles Seins in dem Maße ähnlich, als es ist, oder was dasselbe bedeutet, als es gut oder vollkommen ist. Demnach gibt es in den Geschöpfen so viele Arten und Stufen der Gottähnlichkeit, als es Arten und Stufen des creatürlichen Seins, der creatürlichen Güte oder Vollkommenheit gibt[2]). Welche hohe Stufe in dieser Beziehung der Mensch einnimmt, haben wir in dem Bisherigen gesehen[3]).

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 160 u. 161.

2) Vgl. Bd. 3, §. 163—166.

3) Insofern, pflegen die Theologen zu sagen, der Mensch — und dasselbe gilt natürlich auch vom Engel — wahrhaft ein herrliches Nachbild des göttlichen Urbildes ist, werde er mit Recht *imago* genannt; insofern er aber, wie alles Creatürliche, ein unvollkommenes Bild Gottes ist, sage die Schrift, daß er *ad imaginem* sei. Manifestum est autem, quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, dum dicit *hominem factum ad ima-*

Es ist bezüglich der creatürlichen Güte überhaupt und der menschlichen insbesondere eine doppelte Güte zu unterscheiden: die natürliche und die übernatürliche. Sowohl bezüglich der Natur, als der Uebernatur ist aber wiederum die bloße Potenz von der Habitualität und Actualität zu unterscheiden.

Ist demnach der Mensch als vernünftige, der Erkenntniß und Liebe Gottes fähige Creatur ein Ebenbild Gottes, so ist er es in noch höherem Maße, insofern er Gott actuell resp. habituell erkennt und liebt. So weit solches, wie in statu *naturae purae*, und zwar nicht nur in statu *viae*, sondern auch in statu *termini* der Fall gewesen wäre, lediglich in Kraft des natürlichen, höchstens entitativ unterstützten Vermögens stattfindet, überschreitet es die Gränzen des rein Natürlichen, also auch der rein natürlichen Ebenbildlichkeit nicht. Insofern wäre also der Mensch nicht nur vermöge seiner geistigen, der Erkenntniß und Liebe fähigen Wesenheit, sondern auch vermöge der wirklichen tugendhaften Bethätigung derselben und des entsprechenden tugendhaften Habitus nur ein natürliches Ebenbild Gottes. Denn wenn auch der sittliche Act und Habitus und die darin liegende sittliche Aehnlichkeit mit Gott über der Natur als bloßer sittlichen Potenz steht, so sind sie doch nimmermehr im eigentlichen Sinne etwas Uebernatürliches, und führt die Verwechselung des natürlich Sittlichen mit dem Uebernatürlichen zu den größten Irrthümern.

Von der rein natürlichen Güte ist specifisch verschieden die übernatürliche Güte, wodurch das Geschöpf, insbesondere der Mensch, göttlicher Natur, Güte und Vollkommenheit in dem in der allgemeinen Lehre von der Natur und Uebernatur allseitig dargelegten Sinne theilhaftig ist. Dadurch ist er ein übernatürliches Ebenbild Gottes im Allgemeinen und des göttlichen Sohnes insbesondere, an dessen Kindschaft er aus Gnaden und in übernatürlicher Weise participirt [1]).

Aber auch bezüglich dieser übernatürlichen Gottebenbildlichkeit ist, in analoger Weise wie vorstehend bezüglich der natürlichen Ebenbildlichkeit gesagt wurde, verschiedenes zu unterscheiden.

---

ginem Dei. Praepositio enim, *ad*, accessum quemdam significat, qui competit rei distanti. *S. Th.* 1, q. 93, a. 1. Ist dies auch im Urtext nicht begründet; so ist doch der Gedanke richtig und der lateinische Ausdruck kann zu dessen Bezeichnung gebraucht werden. Absolute Gottebenbildlichkeit setzt Identität der Natur voraus. In diesem Sinne ist der Sohn absolutes Ebenbild. *Col.* 1, 15. *S. Th.* l. c. ad 2.

1) Bd. 5, §. 277—280.

Es ist zu unterscheiden einestheils der *habitus per se infusus*, insofern er lediglich den Habitus der Uebernatur und die Fähigkeit zu übernatürlichen Acten verleiht, von der actuellen Bethätigung dieser übernatürlichen Fähigkeit in übernatürlichen Acten und dem dadurch begründeten habitus *acquisitus*. Auf der andern Seite ist der status *viae* oder die übernatürliche Gottähnlichkeit der Gnade, von dem status *termini* oder der übernatürlichen Gottähnlichkeit der Glorie, und von beiden der ausschließlich der Menschheit Christi eigene Stand der hypostatischen Union und die daraus entspringende, in einer gewissen Beziehung alles übertreffende Gottähnlichkeit dieser heiligsten Menschheit[1]) zu unterscheiden.

Was das Verhältniß zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gottähnlichkeit betrifft, so wissen wir aus der Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen, daß in der von Gott wirklich gewollten übernatürlichen Ordnung das Geschöpf überhaupt und der Mensch insbesondere seine actuale und habituale natürliche Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit nur dann wahrhaft und vollkommen verwirklichen kann, wenn er zugleich und principaliter seine übernatürliche Bestimmung durch die übernatürliche Erkenntniß und Liebe in Kraft der übernatürlichen Gnade resp. des Lichtes der Glorie verwirklicht.

Daraus erklärt es sich, daß Väter und Theologen der thatsächlichen Wirklichkeit entsprechend nur das natürliche Ebenbild als bloße Fähigkeit zur natürlichen Erkenntniß und Liebe von der Bethätigung auf Grund der übernatürlichen Gnade, und von dieser übernatürlichen Ebenbildlichkeit der Gnade deren Vollendung in statu termini oder die übernatürliche Gottähnlichkeit der Glorie unterscheiden[2]).

1) Davon in der Christologie.

2) Vgl. z. B. *S. Th.* 1, q. 93, a. 4, wo Thomas die Frage, ob sich das Ebenbild Gottes in jedem Menschen finde, folgendermaßen beantwortet: Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem

V. So viel über die Begriffe. Was den Sprachgebrauch betrifft, so ist zwar im Texte der Genesis an sich durch die Worte Bild und Gleichniß nur die Aehnlichkeit mit Gott als dem Urbilde im Allgemeinen ausgedrückt. Allein daß eine doppelte Ebenbildlichkeit oder Aehnlichkeit zu unterscheiden ist, die in der Natur des Geistes liegende unverlierbare natürliche und die in der übernatürlichen Gerechtigkeit bestehende übernatürliche und verlierbare, ergibt sich klar aus der heiligen Schrift: denn obwohl der Mensch durch die Sünde aufgehört hat, Gott ähnlich zu sein, ja dem Thiere[1]) und dem Teufel[2]) ähnlich geworden ist, bezeichnet ihn dennoch die heilige Schrift noch als ein Ebenbild Gottes[3]), was nur von dem natürlichen Ebenbild, der unzerstörbaren geistigen Natur der Menschenseele, verstanden werden kann. Daß aber der erste Mensch mit der übernatürlichen Gerechtigkeit begabt und dadurch ein übernatürliches Ebenbild Gottes war, ist schon in der Genesis und im Alten Testamente begründet, im neuen aber mit voller Klarheit ausgesprochen[4]).

Nun haben die Väter schon seit früher Zeit[5]), sowie die Theologen

gloriae. Unde super illud Ps. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis, et recreationis, et similitudinis.* Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus, secunda in justis tantum, tertia vero solum in beatis. Man sieht, daß die Glosse und Thomas mit ihr die Sache noch concreter nimmt: denn die recreatio bezieht sich zunächst auf das durch die Gnade Christi wiederhergestellte übernatürliche Ebenbild, wie auch aus der Berufung der Gegner in der object. 2 auf Rom. 8, 29: quos Deus praescivit conformes fieri imaginis filii sui, hos et praedestinavit, sich ergibt. Daß die Glorie als imago similitudinis bezeichnet wird, geschieht offenbar mit Rücksicht auf Stellen, wie *1 Joann.* 3, 2: Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.

1) Et homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. *Ps.* 48, 13.

2) Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere. *Joann.* 8, 44.

3) Quicunque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius: ad imaginem quippe Dei factus est homo. *Gen.* 9, 6. In ipsa (lingua) maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt. *Jac.* 3, 9.

4) Hierüber unten §. 301, I.

5) Schon bei Irenäus in der oben S. 94, Note 2 angeführten Stelle *Haeres.* l. 5, c. 6 findet sich diese Unterscheidung zwischen imago und similitudo: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. So schreibt auch Johannes von Damascus: Quod enim dicitur *ad imaginem* (κατ' εἰκόνα), hoc vis intelligendi arbitriique libertas significatur: quod autem ad *similitudinem* (καθ' ὁμοίωσιν), virtutis, quantum fieri potest, expressa similitudo notatur. *De fide orthod.* l. 2, c. 12. Daß Johannes Damascenus sich an die Lehre der früheren griechischen Väter

in den Worten des Schöpfungsberichtes in *imago* das natürliche, in *similitudo* das übernatürliche Ebenbild Gottes angedeutet gefunden und ist dieser Sprachgebrauch sehr allgemein, jedoch keineswegs ausschließlich [1]), üblich geworden. Hiebei ist zu bemerken, daß das Wort Aehnlichkeit an sich einen weiteren und unbestimmteren Sinn hat, als Ebenbild. Wohl hat jedes Ebenbild eine Aehnlichkeit mit demjenigen, dessen Ebenbild es ist; nicht aber ist alles einem anderen Aehnliche auch schon dessen Ebenbild. Das ist es nur dann, wenn diese Aehnlichkeit darin ihren Grund hat, daß es dieses andere auch zu seinem Urbilde hat [2]).

Wegen seines weiten Sinnes kann das Wort Aehnlichkeit sowohl von der geringsten, als von der höchsten Stufe der Verähnlichung gebraucht werden. Während daher das Wort *imago* auf die specifische Aehnlichkeit [3]) der vernünftigen Creaturen mit Gott beschränkt wird, bezeichnet man die nicht specifische Aehnlichkeit aller übrigen Creaturen mit Gott als similitudo vestigii. Ebenso kann man aber auch von der similitudo imaginis naturalis, von der similitudo gratiae et virtutis, von der similitudo gloriae [4]) und endlich von der similitudo des absoluten Ebenbildes des Logos reden.

VI. Bezüglich der natürlichen Gottebenbildlichkeit und der übernatürlichen Gottähnlichkeit des ersten Menschen müssen wir ein Doppeltes unterscheiden: seine Eigenschaft als Einzelmensch und seine Eigenschaft als Stammvater und Haupt des Menschengeschlechtes [5]). Was ihm in ersterer Beziehung eigen ist, kommt

hält, ist bekannt. Vgl. z. B. *Basil.* hom. 1 de hom. struct. *Gregor. Nyss.* de opif. hom. c. 16.

1) So sagt z. B. Cyrill von Alex.: Si quidem aliud et aliud esse contendunt esse ad imaginem, et esse ad similitudinem, doceant nos, quorsum ista discrepent. Nos enim asserimus vocem hanc, ad imaginem, nihil praeterea significare, quam quod ad similitudinem; et vicissim quod ad similitudinem, id ipsum quod ad imaginem. Vgl. *Joann. Damasc.* ed. Lequien (*Migne*, Patr. gr. t. 94, col. 920) Not. 76.

2) Sicut Augustinus dicit, in lib. 83 QQ., q. 74, *ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago.* Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit super rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa. Imago enim diciter ex eo, quod agitur ad imitationem alterius. *S. Th.* 1, q. 93, a. 1.

3) Requiritur autem ad rationem imaginis, quod sit similitudo secundum speciem. *S. Th.* 1, q. 93, a. 2.

4) Daß die Glorie auch vorzugsweise imago similitudinis genannt wird, haben wir oben S. 326, Note 2 i. f. gesehen.

5) Aehnlich unterscheidet man auch an Christus, dem zweiten Adam, den Einzelmenschen und das Haupt der Kirche. Vgl. in der Christologie de gratia Christi tanquam hominis singularis et tanquam capitis ecclesiae.

auch allen seinen Nachkommen zu, während die Vorzüge der letzteren Art ihm allein angehören, aber keinem seiner Nachkommen zugeschrieben werden können; während sie dem zweiten Adam in höherer Weise und aus höherem Grunde eigen sind[1]).

Sind aber die ursprünglichen Vollkommenheiten, welche Adam als Einzelmenschen und welche ihm als Stammvater und Haupt der Menschheit eigen sind, verschieden, so sind sie auf der anderen Seite untrennbar und auf's innigste mit einander verbunden, sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung.

Wie alles Wirkliche concret ist, war Adam kraft seiner Erschaffung dieser bestimmte einzelne Mensch. Allein dieser bestimmte Einzelmensch war, weil der erste Mensch, nicht Einer unter den Vielen, sondern der Eine, nicht irgend ein Mensch, sondern der Mensch schlechthin. In ihm war die Gattung Mensch, die Menschheit concret und mit der Befähigung und Bestimmung verwirklicht, daß alle Menschen aus ihm hervorgehen sollten. In diesem Sinne kann und muß man sagen, daß die ganze Menschheit, daß alle Menschen in diesem Einen und Ersten Menschen enthalten waren[2]), nicht in dem falschen und absurden Sinne, als ob sie in demselben irgendwie individuell existirt hätten[3]), sondern in dem Sinne, daß die Menschennatur, die in ihnen durch die Fortpflanzung generisch vervielfältigt werden sollte, in Adam individuell subsistirte[4]).

Die Menschheit, welche in den Nachkommen Adam's in zahllosen Individuen besteht und zusammen das Menschengeschlecht bildet, war also in Adam Eins, dieser Eine Mensch[5]), der Stammvater aller Menschen.

1) Inwiefern das, was von dem ersten und zweiten Adam gesagt ist, in analoger und secundärer Weise auch von der ersten und zweiten Eva gilt, werden wir an den betreffenden Orten sehen.

2) In ipso Adam, in quo genus humanum tanquam radicaliter institutum est. *August.* Gen. ad lit. l. 6, c. 9.

3) Wie die s. g. Involutionstheorie annimmt. Vgl. oben S. 313.

4) Adam unum hominem fuisse, et ipsum esse genus humanum, verkündigt Augustinus wiederholt als eine selbstverständliche christliche Wahrheit. Vgl. z. B. In Joann. Tr. 10, n. 11.

5) Väter und Theologen betonen dieses zunächst in der Lehre von der Erbsünde. Certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. *De pecc. merito et remiss.* l. 1, c. 10, nr. 11 sagt Augustinus, gestützt auf Rom. 5, 12. Näher erklärt er dieses L. c. l. 3, c. 7, nr. 14: Siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt: sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat.

Mit dieser natürlichen Würde Adam's als des Stammvaters des Menschengeschlechtes, war eine andere *Vollkommenheit seiner Natur* verbunden, welche aus der Vollkommenheit des Schöpfungswerkes[1]) sich ergibt. In Adam hat Gott die Idee des Menschen in entsprechender Weise schöpferisch verwirklicht; insofern war Adam *seiner Natur nach der vollkommene Mensch*: nicht nur deßhalb, weil er nicht als ein unmündiges *Kind*, sondern als *Mann* in's Dasein trat[2]), sondern auch weil er nach *Leib* und *Seele*

1) Dei perfecta sunt opera, *Deut.* 32, 4, ist gewiß auch auf den ersten Menschen, die Krone des Schöpfungswerkes und den Anfang und die Grundlage der auf ihn gebauten Heilsordnung, anzuwenden.

2) Es bedarf wohl kaum eines ausführlicheren Beweises für diese Wahrheit. Sie ist klar in der Schöpfungsgeschichte ausgesprochen. Daß Adam den Thieren ihre Namen gab, göttliche Offenbarungen empfing, das Wesen der Ehe verkündete, in der er mit Eva verbunden wurde, die Prüfung und erste Sünde und deren große Verschuldung, alles das setzt die Vollkommenheit des männlichen Alters voraus. Darin sind auch Väter und Theologen einig. Auch die Vernunft sieht ein, daß dieses im höchsten Maße der Vollkommenheit und Weisheit der Schöpfung entspricht. Alle Gründe, welche gegen die Anwendung der darwinistischen Descendenz- und Transformationstheorie auf die Entstehung des Menschen sprechen (vgl. oben §. 294, II, 4. S. 43 ff.), sprechen auch dagegen, daß der Mensch durch Gott als Kind oder gar als Embrio erschaffen wurde; was, außer der vernunftnothwendigen Anerkennung der Schöpfungsthat, eine Reihe überflüssiger und unangemessener Wunder fordern würde. Wenn die Theologen die Frage behandeln, in welchem Lebensalter Adam erschaffen sei, so hat dieses selbstverständlich nur den Sinn, welchem Lebensalter der Menschenkinder jene natürliche Vollkommenheit entsprach, die Adam im ersten Momente seines Daseins besaß. Manche meinten, es sei diese Altersstufe nach der Lebensdauer der vorsündfluthlichen Patriarchen zu berechnen und deßhalb auf 50, 60, ja 100 Jahre festzusetzen. Mit mehr Grund nehmen die meisten Väter und Theologen das Vollalter Christi an, obwohl *Eph.* 4, 13, wo der vollendete Zustand der Kirche und ihrer Mitglieder mit dieser mensura aetatis plenitudinis Christi verglichen wird, weder für den Zustand Adam's, noch, wie nicht wenige Väter und Theologen annahmen, für den Zustand nach der Auferstehung von den Todten einen Beweis bildet. Cf. *Corn. a Lap.* in Eph. 4, 13. *Augustin.* Civ. Dei l. 22, c. 17 sq. *Suarez*, De op. VI dier. lib. 3, c. 3. Daß in den Worten crescite et multiplicamini, *Gen.* 1, 28, c. ersteres Wort nicht ein allmäliges Heranwachsen von der Kindheit zur Mannheit bedeutet, vielmehr, weil auf das numerische Wachsthum oder die Vermehrung sich beziehend, das mannbare Alter beweist, versteht sich von selbst. Wollte man auf die Kindheit Christi hinweisen, so ist klar, daß, so angemessen es war, daß Christus, weil aus dem Menschengeschlecht hervorgegangen, seiner Menschheit nach im Mutterschooß in's Dasein trat und aus dem kindlichen zum männlichen Alter heranwuchs, ebenso angemessen für den ersten Menschen die männliche Vollendung war. Wenn manche Väter den Zustand Adams als einen kindlichen bezeichnen und insofern ihn Kind nennen, so bezieht sich dies nicht auf seine natürliche Beschaffenheit, sondern auf den Zustand der paradiesischen Unschuld und Unbefangenheit, wovon später die Rede sein wird.

jene hohe natürliche Vollkommenheit besaß, wie sie dem Erstgeschaffenen und dem Könige der sichtbaren Welt geziemte. In diesem Sinne kann man den ersten Menschen schon seiner Natur nach als den idealen Menschen, als Menschheitsideal bezeichnen; nicht in dem Sinne, als ob er, wie eine falsche Gnosis und Theosophie träumte, ein Wesen anderer und höherer Art, als der wirkliche Mensch ist, gewesen wäre[1]), auch nicht in dem unmöglichen Sinne, als ob er alle denkbaren menschlichen Vollkommenheiten[2]) im höchsten Maße in sich vereinigt hätte, sondern in dem angegebenen allein möglichen Sinne einer der Stellung Adam's entsprechenden hohen und harmonischen Vollendung seiner natürlichen Gaben[3]).

Was von der natürlichen, ist auch von der übernatürlichen Begabung des ersten Menschen zu sagen. Er besaß nicht nur als Einzelmensch jene Gnadengaben, welche ihn zur persönlichen Er-

1) Dahin gehören alle präexistentianischen Vorstellungen, die kabbalistische Lehre vom Adam Kadmon, die entsprechenden Phantastereien der späteren Theosophie, sowie die Fabeln des Talmud von der Riesengröße der Stammeltern. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 7.

2) Es kann daher auch keineswegs gesagt werden, daß in Adam bereits alle menschlichen Vollkommenheiten erschöpft waren, welche erst in der ganzen Entfaltung des Menschengeschlechtes verwirklicht wurden.

3) Es gilt in dieser Beziehung verhältnißmäßig von dem ersten Adam, was die Christologie von der natürlichen Vollkommenheit der Menschheit Christi lehrt. Insofern die menschliche Natur endlich, ist ein absolut höchster Grad der Vollkommenheit unmöglich; nur der Unendliche ist der absolut vollkommene. Die Lehre der Theologen über diesen Punkt ergibt sich aus folgenden Worten des Suarez: Solet autem quaeri, an his perfectionibus corporis (von der Seele gilt ähnliches) Adae Christum excesserit, vel e converso. Quae dubitatio ex alia quoddammodo pendet, scilicet, an perfectissimum temperamentum corporis humani terminetur ad maximum, etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam, vel quocunque dato certo perfectionis gradu possit fieri perfectior intra latitudinem temperamenti connaturalis homini. Quod etiam de pulchritudine et aliis dispositionibus corporis interrogari potest. Quia vero haec quaestio physica est, illam omittimus, et breviter dicimus, si in his perfectionibus datur summus terminus, qui connaturalis homini esse possit, verisimile est, corpora Christi et Adae illum gradum perfectionis habuisse, quia non est inconveniens, ut in aliqua perfectione naturali aequalitatem habuerint. Si vero nullus est talis terminus, manifestum est, neque Christum, neque Adam habuisse in hoc genere summam perfectionem possibilem; et non minus certum est, utrumque habuisse magnam, et in ea potuisse aequalitatem habere; si vero aliqua inter eos fuit inaequalitas, excessus quidem perfectionis Christo tribuendus est. *De op. VI dier.* l. 3, c. 3, nr. 9.

reichung der übernatürlichen Seligkeit in Stand setzten, sondern er war auch mit jenen übernatürlichen Gaben ausgerüstet, welche ihn zur Erfüllung der Aufgabe tüchtig machten, zu der er als Vater und Haupt, als Lehrer und Erzieher des Menschengeschlechtes von Gott berufen war, wie dieses gleichfalls in Schrift, Ueberlieferung und in der Natur der Sache begründet ist und wir später im Einzelnen sehen werden.

Der Hauptvorzug Adam's aber bestund darin, daß er nach Gottes freier und gnädiger Anordnung auch in der Beziehung Stammvater und Haupt des Menschengeschlechtes sein sollte, daß er die Gnade der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht nur für sich selbst, sondern auch für das ganze Menschengeschlecht empfing, um sie durch seine That für alle seine Nachkommen zu bewahren und auf sie zu vererben, wie wir dieses unten näher betrachten werden.

§. 301.

Von dem Endziele und dem Urstande des Menschen[1]).

Nicht nur von Natur zur natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes und dem entsprechenden natürlichen Wohlsein, sondern aus Gnade zur übernatürlichen Seligkeit der Anschauung und des Besitzes Gottes im Lichte der Glorie als seinem einzigen Endziele berufen, war dem Menschen durch die ursprüngliche Verleihung der heiligmachenden Gnade die Erreichung dieses Zieles möglich, und durch die damit verbundenen übrigen Gnadengaben, der präternaturalen Freiheit von der ungeordneten Concupiscenz, dem leiblichen Tode und den irdischen Leiden, sowie durch die ihm verliehene Gabe der Wissenschaft, leicht und süß gemacht.

Sowohl jene Berufung zur Anschauung und dem Besitze Gottes in der Glorie und die deren Erreichung ermöglichende und im engsten und eigentlichen Sinne übernatürliche, heiligmachende Gnade, als die übrigen mit ihr verbundenen übernatürlichen beziehungsweise präter-

---

1) *S. Th.* 1, q. 93—102. *Bonaventura*, Brevil. 2, 11. *Bellarmin*, Controv. tom. 4, De gratia primi homin. l. un. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3 & 5. *Gotti*, Theol. t. 1 Tract. 10, q. 2—4. *De Rubeis*, De pecc. orig. c. 31 sq. *Casinius*, Quid est homo. Edit. Scheeben. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. 2, 9. Abhandl. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 183. *Palmieri*, De Deo creante et elev. Thes. 48—57. *Mazzella*, De Deo creante Disput. 4, art. 1—6.

naturalen Gaben waren der Natur des Menschen nicht geschuldet. Daher hätte Gott den Menschen möglicher Weise bei seiner rein natürlichen Bestimmung und im Stande der puren Natur belassen, auch hätte er sowohl diesen Stand der puren Natur, als den der Uebernatur in verschiedener Weise gestalten und verleihen können. Wie es wirklich geschah, können wir nur insoweit wissen, als die Offenbarung und die Lehre der Kirche uns hierüber Aufschluß[1]) gibt.

Der Sinn und die Wahrheit dieser Sätze wurde bereits in der allgemeinen Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und ihrem gegenseitigen Verhältnisse[2]) erklärt und bewiesen und die damit nach verschiedenen Seiten hin in Widerspruch stehenden falschen Systeme widerlegt. Es sind daher hier, unter Voraussetzung des dort Gesagten, die Lehre der Schrift und Tradition und die Lehrentscheidungen der Kirche speciell über den Urstand darzulegen, und sodann die einzelnen Gaben der Natur und Gnade näher zu betrachten.

I. Der Schriftbeweis für den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit und paradiesischen Glückseligkeit des Menschen ergibt sich aus einer dreifachen Quelle: aus den directen Aussprüchen, welche die heilige Schrift über den Urstand enthält; aus dem, was dieselbe über die Erbsünde lehrt; endlich aus Aussprüchen über die durch die Gnade Christi wiederhergestellte Gerechtigkeit.

1. Es handelt sich hier nicht um den Nachweis, daß der Stammvater des Menschengeschlechtes ein der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes, der höchsten Wahrheit und Güte, fähiges und mit Willensfreiheit ausgerüstetes Wesen und dadurch ein natürliches Ebenbild Gottes war: denn das ist auch noch der gefallene Mensch,

---

1) Damit soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß nicht nur die Ueberlieferungen aller Völker, sondern auch innere Wahrscheinlichkeitsgründe dafür sprechen, daß die Menschheit sich ursprünglich in einem besseren und glücklicheren Zustande befand, als der dermalige ist, und daß die thatsächliche Beschaffenheit und Geschichte der Menschheit sich am besten aus einem Sündenfalle erklären und mit den Eigenschaften Gottes, wie solche schon die Vernunft erkennt, in Einklang bringen lasse. Vgl. Bd. 1, §. 39, III. Das Nähere hierüber überlassen wir den Apologeten. Vgl. namentlich Hettinger, Apol. d. Christenth. Bd. 2, Vortr. 6 u. 7, und die fast den ganzen 2. Band füllenden gründlichen und historischen Nachweise und geistvollen speculativen Argumente in der Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Sittenlehre von F. A. M. Weiß O. P.

2) Bd. 5, §. 277—280.

wie wir bereits an anderer Stelle[1]) gesehen haben und später an den betreffenden Orten zeigen werden. Das lehren auch die ersten Seiten der Genesis: denn die Vernünftigkeit und natürliche Fähigkeit Gott zu erkennen, ist die unerläßliche Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung Gottes an den Menschen, welche die Genesis und das ganze alte Testament bezeugt. Ebenso hat das an den Menschen ergangene göttliche Gebot dessen natürliche Willensfreiheit zur unerläßlichen Voraussetzung, wie auch die heilige Schrift mit specieller Beziehung auf das dem ersten Menschen zu seiner Erprobung gegebene Gebot, aber auch bezüglich aller Gebote, auf diese Freiheit sich beruft[2]).

Hier haben wir also nachzuweisen, daß der erste Mensch nicht nur Vernunft und freien Willen und die in der bloßen Natur liegende Tüchtigkeit und Neigung zum natürlich Wahren und Guten besaß, sondern daß damit die, alle Kräfte und Anlagen der bloßen Natur übersteigenden übernatürlichen Gaben, insbesondere die Gabe der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit verbunden waren. Nun ist allerdings, wie wir gesehen haben[3]), der bloße Ausdruck, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde und Gleichniß[4]), oder nach dem Bilde seiner Aehnlichkeit[5]) erschaffen habe, für sich allein noch kein genügender Beweis, daß damit mehr als die rein natürliche Gottebenbildlichkeit ausgesprochen sei. Jedoch kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Emphase, womit dieser Ausdruck in der Schöpfungsgeschichte gebraucht wird, wie auch viele Väter es auffaßten[6]), wohl geeignet ist, auf eine höhere Gottähnlichkeit, als die nur natürliche hinzudeuten. Eine solche Auffassung liegt auch nahe, wenn der Psalmist[7]) staunend die Herablassung und Gnade Gottes preist, in welcher er den Menschen nur wenig unter die Engel[8]), ja unter Gott[9]) selbst er-

---

1) Vgl. Bd. 1, §. 20. Bd. 3, §. 134, I. Oben §. 300, I.

2) Vgl. den folgenden Paragraphen.

3) §. 294, I, 3. — 4) *Gen.* 1, 26. — 5) *Sap.* 2, 23.

6) Vgl. oben S. 327, Note 5.

7) Minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum. *Ps.* 8, 6.

8) So die Vulgata nach der auch *Hebr.* 2, 7 adoptirten Uebersetzung der Septuaginta.

9) So nach dem אֱלֹהִים des Urtextes, welches Wort von der hebräischen Bibel nie zur Bezeichnung der Engel gebraucht wird. Auch Hieronymus übersetzte: minues eum paulo minus a Deo. Scholz, Th. d. A. T. I. S. 86, Note 1. Reinke, Messianische Psalmen I, S. 119 ff.

niedrigt und mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt hat; obwohl auch hier zunächst von der, auch im gefallenen Menschen nicht zerstörten natürlichen Gottebenbildlichkeit und der Herrschaft über die vernunftlosen Creaturen die Rede ist.

Bestimmter tritt der übernatürliche Charakter des Urstandes in den, ausdrücklich von der Genesis und von entsprechenden Stellen späterer alttestamentlicher Bücher hervorgehobenen präternaturalen Gaben der Freiheit von der ungeordneten Begierlichkeit[1]), der leiblichen Unsterblichkeit[2]), der paradiesischen Glückseligkeit[3]) hervor, welche durch die Sünde verwirkt wurden. Daß Moses für das zu höherer Erkenntniß und Frömmigkeit erst zu erziehende Volk Israel vorzugsweise die äußeren, in die Sinne fallenden Seiten des Urstandes, wie nachher des Strafgerichtes, hervorhebt, ist dem pädagogischen Charakter des alten Gesetzes entsprechend.

Ganz entschieden aber tritt der übernatürlich heilige Charakter des Urstandes in der, von der Genesis in Thatsachen berichteten, von Jesus Sirach[4]), zugleich mit dem Bunde der

---

1) *Gen.* 2, 25 cf. 3, 11. Vgl. unten vom donum rectitudinis.

2) *Gen.* 2, 17; 3, 19. Vgl. unten vom donum immortalitatis. Besonders prägnant ist *Sap.* 2, 23: Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae (vgl. oben S. 241, Note 4) fecit eum: invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Denn die durch die Sünde verlorene leibliche Unsterblichkeit ist eine übernatürliche Gabe, diese ist aber hier mit der Gottebenbildlichkeit in so enge Beziehung gesetzt, daß auch diese nicht als rein natürliche betrachtet werden kann.

3) Vgl. unten vom Paradiese.

4) Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum . . . Creavit ex ipso adjutorium simile sibi: consilium, et linguam, et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi; et disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent; et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. Addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit illos. Testamentum aeternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. *Eccli* 17, 1—10. In dieser Stelle sind, wie der Zusammenhang des ganzen Kapitels zeigt, nicht nur natürliche und übernatürliche Güter, die Gott dem Menschen schenkte, mit einander verbunden, sondern ist auch von der gefallenen, jedoch wieder begnadigten Menschheit und von dem Bunde Gottes mit Israel die Rede; aber es wird der Bund und die Gnade Israels auf den ursprünglichen paradiesischen Gnadenbund Gottes mit den Stammeltern gegründet, und von der diesen verliehenen Weisheit und Gerechtigkeit und von den Offenbarungen an sie in solcher Weise geredet, daß darin ein Beweis auch für die ursprüngliche übernatürliche Heiligkeit liegt.

Gnade und Gerechtigkeit, gepriesenen Gabe der Wissenschaft und Weisheit hervor, welche mehr noch, als in der Erkenntniß und Benennung der Geschöpfe[1]), in der dem Adam zu Theil gewordenen göttlichen Belehrung und prophetischen Erleuchtung[2]) sich kundgibt.

Am vollkommensten aber offenbart sich endlich das Verhältniß der übernatürlichen Kindschaft, worin die Stammeltern im Paradiese zu Gott standen, in dem glückseligen und innigen Verkehre mit demselben im Paradiese[3]).

Alles dieses ist in dem Worte zusammengefaßt, daß Gott den Menschen recht, d. h. nach dem gesammten alttestamentlichen Sprachgebrauche gerecht, heilig, Gott wohlgefällig, gemacht habe[4]).

---

1) *Gen.* 2, 19.

2) *Gen.* 1, 29; 2, 21—24. Vgl. oben S. 69—71 und unten vom *donum scientiae.*

3) Vgl. unten vom Paradiese.

4) Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus (sec. hebr. cogitationibus). *Eccle.* 7, 30. Es ist einerlei, wie wir die mannigfaltigen „Fragen" oder „Gedanken", in welche der Mensch aus eigener Schuld sich verwickelt, und wodurch die eine Seite des Thema's des Predigers: vanitas vanitatum et omnia vanitas des Denkens und Strebens des irdischen, von Gott getrennten Menschen gleichfalls belegt wird, verstehen: die Hinweisung auf den ursprünglich rechten Zustand des Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorging, ist unzweifelhaft — und gewiß kann man mit nicht wenigen Auslegern mit Recht bei den Fragen und Gedanken, in welche der Mensch aus eigener Schuld sich einließ, auch an das Gespräch Eva's mit der Schlange denken, in welchem sie um die Herzenseinfalt der ursprünglichen Gerechtigkeit betrogen wurde. *2 Cor.* 11, 3. Die große Mehrzahl der Väter und Theologen aller Zeiten verstehen unsere Stelle von der ursprünglichen Gerechtigkeit. Wie unbestritten und allgemein diese Auffassung in der alten Kirche war, kann man z. B. aus der 2. Katechese Cyrills von Jerusalem sehen. Ex hoc loco, sagt Cornelius a Lapide in seinem ausführlichen und gehaltreichen Commentar über unsere Stelle, liquet Adamum creatum esse in gratia et justitia originali. Diese Auffassung der Väter und Theologen ist durch den allgemeinen Sprachgebrauch der ganzen heil. Schrift gerechtfertigt, insbesondere des alten Testamentes, welches das Wort יָשָׁר, recht, rectus, unzähligemal gebraucht, sowohl um die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes — justus et rectus, *Deut.* 32, 4; dulcis et rectus, *Ps.* 24, 8. Quoniam rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo. *Ps.* 91, 16 — als der Gerechten und Heiligen des alten Bundes zu bezeichnen. Job ist simplex et rectus, *Job* 1, 1. 8; 2, 3; David betet: Spiritum rectum innova in visceribus meis, *Ps.* 50, 12. Recti corde sind die Gerechten, die Gott errettet, *Ps.* 7, 11, beschützt, *Ps.* 35, 11, segnet, *Ps.* 111, 2, an denen er sein Wohlgefallen hat, *Ps.* 72, 1, die im Gerichte Gottes bestehen, *Ps.* 106, 42, die zeitlich und ewig in Gott frohlocken: Laetamini in Domino et exultate justi, et gloriamini omnes recti corde,

2. Diese Wahrheit tritt in noch volleres Licht durch die zahlreichen Stellen, aus welchen wir später die Erbsünde und deren Wesen nachweisen werden und welche sich in dem Gedanken zusammenfassen lassen, daß der Mensch durch den Sündenfall ein fleischlicher Mensch geworden, durch den Erlöser aber wieder ein geistlicher Mensch werden müsse. Letzteres ist aber der Mensch durch den heiligen Geist der Gnade[1]). Es ist also klar, daß der Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorging, diesen Geist besaß, durch die Sünde ihn aber verloren hat.

3. Dem entsprechend ist auch die gesammte Lehre der heiligen Schrift von der Erlösung und Rechtfertigung durch Christus ein einziger großer Beweis für die ursprüngliche übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit. Man kann daher mit voller Wahrheit sagen, daß bereits die unmittelbar an den Sündenfall sich anschließende Verheißung des Erlösers, die gesammte messianische Prophetie, sowie das ganze neue Testament die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit beweisen: denn abgesehen davon, daß diese übernatürliche, in der Menschwerdung und dem Kreuzestod Christi, sowie in der Sendung des heiligen Geistes culminirende Heilsordnung nur unter Voraussetzung der ursprünglichen übernatürlichen Bestimmung und Begnadigung des Menschen congruent erscheint[2]), ist die Rechtfertigung durch die Erlösungsgnade Christi, wie das neue Testament überall sagt, eine Wiederherstellung[3]), eine Wiedergeburt[4]), eine Erneuerung[5]); so kann sie aber in Wahrheit nur dann genannt werden, wenn vor dem Stande der

---

Ps. 31, 11. Exultate justi in Domino: rectos decet collaudatio. *Ps.* 32, 1. Lux orta est justo, et rectis corde laetitia. *Ps.* 96, 11. Verumtamen justi confitebuntur nomini tuo: et habitabunt recti cum vultu tuo. *Ps.* 139, 14. „Gewiß also müssen wir," sagt Kleutgen, dem wir diese Zusammenstellung entnehmen, „auch in dem angeführten Spruche des Predigers das Wort recht für gleichbedeutend mit gerecht nehmen; und so lehrt die Schrift ausdrücklich, daß des Menschen ursprünglicher Zustand jener des Gerechten war." Th. d. V. Bd. 2, S. 502. Daran ändert der Umstand, daß der Ausdruck *rectus, rectitudo* von den Theologen vorzüglich zur Bezeichnung der Freiheit von der Concupiscenz gebraucht wird, um so weniger etwas, da das donum rectitudinis schon an sich eine Gnadengabe, überdies aber mit dem donum justitiae im engeren Sinne unauflöslich verbunden und von ihm abhängig ist, wie wir später sehen werden. Vgl. *S. Th.* 1, q. 95, a. 1.

1) Vgl. auch oben S. 80 ff.

2) Hierüber in der Christologie.

3) *Eph.* 1, 10.

4) *Joann.* 3, 3. *Tit.* 3, 5. *1 Petr.* 1, 23 cf. 1, 3. *Matth.* 19, 28.

5) *2 Cor.* 4, 16.

Sünde ursprünglich der Stand der übernatürlichen Gerechtigkeit und Gotteskindschaft wirklich war. Deßhalb wird auch das Messianische Reich in seiner Gründung auf Erden und seiner Vollendung in dem neuen Himmel und der neuen Erde[1]) als eine Wiederherstellung des ursprünglichen Paradieses dargestellt[2]). Diesen Charakter einer Wiederherstellung des Ursprünglichen trägt alles im Christenthum an sich, wie Christus dieses ausdrücklich bezüglich der christlichen Ehe sagt[3]). Wenn daher die Kirchenväter so häufig erklären, daß der dem Menschen durch die erste Anhauchung geschenkte, durch die Sünde aber verlorene heilige Geist uns durch Christus wieder geschenkt werde[4]), so gehen sie zwar über den nächsten Wortsinn der betreffenden Stellen hinaus, allein entsprechen durchaus dem tiefsten Geist und Sinne der ganzen göttlichen Offenbarung.

Die bisher betrachtete Wahrheit ist besonders in den, gewöhnlich hier allein angeführten Stellen ausgesprochen, in welchen die christliche Gerechtigkeit und Heiligkeit mit klarer Beziehung zur ursprünglichen Gerechtigkeit als eine Erneuerung[5])

---

1) *2 Petr.* 3, 13. *Is.* 66, 22.

2) Z. B. *Is.* 11. *2 Cor.* 12, 4. *Apoc.* 2, 7; 22, 1 sq.

3) *Matth.* 19, 4 sqq. *Marc.* 10, 6 sq.

4) Vgl. z. B. unten S. 344, Note 4.

5) Es geschieht dies namentlich *Eph.* 4, 22—24: . . . deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. Deßgl. *Col.* 3, 9 & 10: . . . exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, eum, qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus, qui creavit illum — ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Der alte Mensch ist der sündhafte Mensch, sei es nun der noch ungetaufte, mit der Erbsünde belastete, oder, wie hier, wo die Rede an Christen gerichtet ist, der in schwere Sünde zurückgefallene oder wenigstens der auch im Gnadenstande mit der bösen Begierlichkeit kämpfende Gerechte. Diesen alten Menschen legt man ab durch Taufe und Buße, und legt ihn mehr und mehr ab durch fortschreitende Reinigung und Vervollkommnung. Dieser sündhafte Mensch, den man ablegen, wie ein Kleid ausziehen soll, wird der alte Mensch genannt im Vergleich zu dem durch die Gnade Christi zu einem gottähnlichen Sein und Leben erneuerten Menschen; aber offenbar auch im Hinblick auf Adam, von dem wir diese alte Verderbniß geerbt haben. Der neue Mensch, den wir durch Erneuerung im innerlichen Geiste anziehen sollen, ist der durch Christi Gnade in uns gestaltete neue Mensch, die durch Taufe und Buße uns eingegossene und durch fortschreitende Tugendübung vervollkommnete christliche Gerechtigkeit, wodurch wir Christus und Gott ähnlich sind. Daher ist das induite novum hominem auch allerdings mit induimini Dominum Jesum

und der neue christliche Mensch als der wiederhergestellte paradiesische Mensch bezeichnet wird[1]). Die christliche Gerechtigkeit und Gotteskindschaft ist specifisch übernatürlich; deßhalb war es auch nothwendig die ursprüngliche und paradiesische. Der neue Mensch in Christus ist der übernatürliche Mensch; deßhalb war es auch der erste Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen war. Wenn die Schrift den alten und neuen Menschen, die alte und neue Creatur einander, wie Licht und Finsterniß, Sünde und Erlösung, gegenüberstellt, so versteht sie unter dem Alten nicht das Ursprüngliche, sondern die aus dem Sündenfall entsprungene Verderbniß[2]).

Christum, *Rom.* 13, 14, gleichbedeutend und kann insofern unter dem novus homo, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis, Christus verstanden werden. Ja man kann möglicher Weise im Colosserbrief unter dem neuen Menschen, „nach dem Bilde dessen, der ihn schuf", Christus, das absolute Ebenbild Gottes, verstehen, der nicht nur seiner Menschheit nach, sondern auch insofern eine Schöpfung Gottes genannt werden kann, als die Incarnation ein opus Dei ad extra ist. Allein wenn wir auch unter dem neuen Menschen, der durch Christi Gnade in uns gebildet wird und den wir durch Mitwirkung mehr und mehr in uns ausbilden sollen, Christum, den zweiten Adam, verstehen; so wird dadurch die unverkennbar in unseren Stellen liegende Beziehung auf den ersten Adam, wie er vor dem Falle durch die ihm verliehene Heiligkeit und Gerechtigkeit ein übernatürliches Bild Gottes war, keineswegs aufgehoben: schon deßhalb nicht, weil unsere Umgestaltung in das Bild Christi sonst nicht als eine renovatio, als eine Wiedererneuerung bezeichnet werden könnte, wenn der Mensch nicht bereits zuvor, nämlich im Stammvater, vor dem Falle, jene Gerechtigkeit und wahre Heiligkeit besessen hätte, die er durch Christus wieder empfängt und wodurch er wiederum, indem er ein Bild Christi wird, das verlorene erste Ebenbild Gottes in sich erneuert. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß der Apostel in beiden Stellen auf Gen. 1 anspielt, wonach der erste Mensch nach Gottes Bild und Gleichniß erschaffen war, und daß er dieses Bild und Gleichniß hier vorzugsweise von der Gerechtigkeit und Heiligkeit versteht. Endlich kann nicht in Abrede gestellt werden, daß das κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος viel einfacher und natürlicher auf Adam, als auf Christus bezogen werden kann: denn Christus ist eben weil er das absolute Ebenbild Gottes ist, nicht eigentlich als *secundum* imaginem und ebenso wenig im nächstliegenden Sinne als creatus zu bezeichnen. Vgl. den Commentar des heil. Thomas über die Pauliniſchen Briefe zu unseren beiden Stellen; deßgl. Cornelius a Lapide und Estius; auch Palmieri a. a. O. S. 407 ff.

1) Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt; ecce facta sunt omnia nova. *2 Cor.* 5, 17. Auch hier ist der in Christo wiedergeborene und gleichsam neu erschaffene Mensch als der zur ursprünglichen paradiesischen Neuheit wiedererneute Mensch angedeutet.

2) In diesem Sinne reden wir auch vom alten Adam, indem wir darunter nicht den paradiesischen, sondern den durch die Sünde verderbten verstehen.

Dem Bisherigen gemäß wird Christus auch der zweite Adam genannt[1]). Denn Christus ist dieses nicht in der natürlichen, sondern in der übernatürlichen Ordnung, und Adam ist nicht sowohl dadurch Vorbild Christi, daß er der natürliche Stammvater des Menschengeschlechtes ist, als vielmehr dadurch, daß er dessen übernatürlicher Stammvater sein und die ursprüngliche Gnade, die er für alle Menschen empfangen, auf alle vererben sollte. Natürlicher Stammvater ist Adam geblieben, allein die Würde, für alle der Stammvater des übernatürlichen Lebens zu sein, hat er durch die Sünde verwirkt und deßhalb ist in dieser Beziehung an seine Stelle der zweite und bessere, weil göttliche Adam getreten.

Nun könnte vielleicht jemand einwenden, daß der heil. Paulus gerade da, wo er Christus den zweiten Adam nennt, den ersten Adam ausdrücklich als nicht pneumatisch, sondern als irdisch bezeichne[2]). Allein abgesehen davon, daß der Apostel hier von dem glorioſen Auferstehungsleibe handelt[3]), hat er offenbar nicht die durch die Gnade übernatürlich erhöhte und vergöttlichte, sondern die durch die Sünde der übernatürlichen Gnade und Unsterblichkeit beraubte

---

Bezüglich der nova creatura bemerkt Thomas zu *2 Cor.* 5, 17: Innovatio per gratiam dicitur creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, sc. esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit, quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Oportebit ergo esse novam creationem, per quam produceretur in esse gratiae. Daß hier Thomas die übernatürliche Gnade des Urstandes voraussetzt, versteht sich von selbst.

1) *1 Cor.* 15, 47.

2) *1 Cor.* 15, 45—49, abgedruckt Bd. 5, S. 388, Note 1.

3) Das ist offenbar der nächste Sinn unserer Stelle. Daher widerlegt Thomas den aus derselben gegen die Uebernatürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit hergenommenen Einwand einfach durch die Bemerkung: Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui *est primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur, quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus. *S. Th.* 1, q. 95, a. 1, ad 1. Und auch bezüglich des Leibes ist dessen übernatürliche Erhöhung im Paradiese, kraft deren er die impassibilitas und immortalitas minor besaß, nicht geleugnet, sondern nur gesagt, daß er die immortalitas major und die volle Verklärung noch nicht erlangt hatte. Darauf bezieht sich auch das Wort Augustin's Civ. Dei l. 13, c. 23: Primus homo de terra terrenus in animam viventem factus est, non in spiritum vivificantem, quod ei per obedientiae meritum servabatur.

Natur Adam's vor Augen, die allerdings mit der dem Leibe nach der Erde entnommenen und insofern nicht himmlischen, sondern irdischen Natur identisch ist[1]). Dazu kommt, daß selbst Adam im paradiesischen Gnadenstande insofern nicht, wie Christus, wesenhaft homo spiritualis war, als in ihm die Gnade nur eine verlierbare accessorische Gabe war, während sie Christo vermöge seiner göttlichen Person substantial, nothwendig und in ihrer Fülle eigen ist.

II. Die in der heiligen Schrift so klar enthaltene Wahrheit von der dem ersten Menschen durch die ursprüngliche Gnade verliehenen übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und den übrigen damit verbundenen hohen Gnadengaben haben auch die Kirchenväter ebenso genau als allseitig entwickelt. Sie unterscheiden auf's schärfste die übernatürliche Erhöhung, wie der Engel, so auch der Menschen, von der Natur und der in ihr begründeten natürlichen Vernünftigkeit und Willensfreiheit, welche auch nach dem Sündenfall verblieben, während die übernatürlichen Gaben durch denselben verloren gegangen sind. Wir haben dieses bereits in der allgemeinen Lehre von der Natur und Uebernatur gesehen und weiter unten werden wir sowohl die natürliche Beschaffenheit des Menschen, als auch die einzelnen übernatürlichen Gnadengaben im Einzelnen näher betrachten; hier wollen wir zunächst nur zeigen, wie weit die heiligen Väter von jeder naturalistischen Auffassung des Urstandes entfernt waren und welch' klare und erhabenen Vorstellungen sie von der Uebernatürlichkeit desselben hatten. Das ergibt sich vor Allem wiederum daraus, daß sie jene übernatürliche Gotteskindschaft, die wir durch die Gnade Christi erlangen und durch welche wir dem Bilde Christi gleichförmig und göttlicher Natur theilhaftig sind, als eine Wiederherstellung der durch Adam's Sünde verlorenen Gottähnlichkeit und Gotteskindschaft betrachten.

So stellt schon der Brief des Barnabas die Erlösung und Rechtfertigung durch Christus als eine Wiederherstellung des Ursprünglichen, als eine zweite Schöpfung dar[2]). Aus der Taufe gehen wir hervor zu einem neuen paradiesischen Leben und essen von den Früchten der von Ezechiel (47, 12) verkündeten am Gnadenstrome wachsenden Lebensbäume[3]). Was unter dem Baume der Erkenntniß durch Eva's Schuld die Schlange zerstörte, wird am Kreuzesbaum,

1) Vgl. oben S. 340, Note 3 und unten vom status naturae purae.

2) Πάλιν σοι ἐνδείξω, πῶς πρὸς ἡμᾶς δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησε. Λέγει κύριος: „ἰδοὺ ποιήσω τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα." Ep. Barn. c. 6. Wörtlich findet sich eine solche Stelle in der heiligen Schrift nicht, aber der heilige Autor dachte wohl an Stellen wie *Ezech.* 36, 10. 11. 26.

3) *Ep. Barn.* c. 11.

von dem das von Moses am Pfahle erhöhte Schlangenbild ein Vorbild war, wiederhergestellt[1]).

Das sind urchristliche Ideen, die auch in Katakombenbildern Ausdruck finden.

So bezeichnet auch der heil. Ignatius von Antiochien die Erlösung und Rechtfertigung als eine Erneuerung des ewigen Lebens[2]), als eine Wiedervereinigung mit Gott[3]); das setzt aber voraus, daß der Mensch bereits den Keim des ewigen Lebens in statu viae besaß, bereits mit Gott durch die Gnade vereinigt war[4]).

Sehr klar spricht sich hierüber Tatian aus. Durch Schuld seines freien Willens und gegen seine ursprüngliche Bestimmung ist der Mensch dem Tode verfallen[5]), indem er die Gnadengabe, die ihn unsterblich machte und die er durch Gehorsam bewahren sollte, durch Ungehorsam verwirkte[6]). Aber wir können und sollen das Verlorene zurückempfangen, indem wir durch den heiligen Geist wieder mit Gott vereinigt werden[7]) und das Kleid der Unsterblichkeit, das der Mensch nach der Lehre der Propheten zugleich mit der Seele erhielt, wieder erlangen[8]).

Auch Theophilus bezeugt die Uebernatürlichkeit des paradiesischen Zustandes[9]).

Mit welcher Klarheit und Correctheit Irenäus die Uebernatürlichkeit des Urstandes darlegt, haben wir bereits oben gesehen, wo wir ihn gegen den Vorwurf der Trichotomie vertheidigten. Durch die Innewohnung des heiligen Geistes war der Mensch im Paradiese ein übernatürliches Bild und Gleichniß Gottes. Durch die Sünde der Gnade beraubt und aus einem pneumatischen ein animalischer, fleischlicher Mensch geworden, trägt zwar seine Natur noch das natürliche Bild Gottes an sich; die übernatürliche Gottähnlichkeit, die Gott ihm gegeben und die er durch den guten Gebrauch seines freien Willens bewahren sollte[10]), hat er verloren, und kann sie nur durch die Gnade Christi[11]) und vollkommen in der Auferstehung wieder erlangen[12]).

---

1) *Ep. Barn.* c. 12.
2) Vgl. Bd. 2, §. 80, II, 4. — 3) *Eph.* 7.
4) *Trall.* 11; *Mag.* 10; *Philad.* 9. — 5) *Orat. contra Graec.* c. 11.
6) L. c. c. 12 cf. oben S. 93, Note 3.
7) L. c. c. 15. Vgl. oben S. 93, Note 3. — 8) L. c. c. 20.
9) Ad Autolic. l. 2, c. 19—26.
10) *C. haeres.* l. 4, c. 37. Cf. c. 4 & 38.
11) *C. haer.* l. 5, 6 abgedruckt oben S. 94, Note 2.
12) *C. haer.* l. 2, c. 33 f. oben S. 95, Note 1.

Weil Adam das vom heiligen Geist ihm verliehene Gewand der Heiligkeit verloren, darum legte er nach dem Falle das Bußkleid aus Feigenblättern an[1]).

Die Erlösung, lehrt Clemens von Alexandrien, ist die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen paradiesischen Unschuld[2]). Wir werden ihrer theilhaftig durch das Sacrament der Wiedergeburt, die Taufe, welche deßhalb Erleuchtung genannt wird, weil sie uns das durch die Sünde verlorene Licht des heiligen Geistes zurückgibt[3]).

In der mannigfaltigsten Weise wiederholen alle Väter diese Grundwahrheit, daß die übernatürliche Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, die uns durch Christi Verdienst und die Gnade des heiligen Geistes geschenkt wird, eine Wiederherstellung der Heiligkeit ist, welche Adam durch die ursprüngliche Gnade empfangen.

Nachdem Gregor von Nazianz in seiner 38. Rede auf Theophanie die Herrlichkeit des paradiesischen Menschen, seinen Fall und seine Erlösung durch die Menschwerdung des Logos, auch die durch Christi Taufe begründete christliche Taufe besprochen, schließt er mit den Worten: Alles dieses gipfelt in Einem und zielt auf Eines ab: meine Vollendung und Wiederherstellung und Wiederkehr zu jenem ersten Adam[4]). Er hatte aber die Herrlichkeit des ersten Adam nicht lediglich auf die Schöpfung, sondern ausdrücklich auch auf die Gnade zurückgeführt[5]) und als ihr Ziel die Anschauung Gottes bezeichnet[6]).

Der heilige Geist, sagt Basilius, stellt in der Taufe die ursprüngliche Gotteskindschaft wieder her, führt zurück in's Paradies, aus der Gottentfremdung zur Gottesgemeinschaft[7]). In gleichem

---

1) Quoniam, inquit (Adam), eam quam habui a Spiritu sancto sanctitatis stolam amisi per inobedientiam, et nunc cognosco, quod sim dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus. *C. haeres.* l. 2, c. 23, nr. 5. Offenbar bezeichnet die stola sanctitatis, die Adam vom heiligen Geiste empfangen hatte, den ursprünglichen Gnadenstand in seinem ganzen Umfang.

2) Cohort. ad gent. c. 11.

3) *Paedag.* 1, 6.

4) Ὧν ἁπάντων κεφάλαιον ἓν ἡ ἐμὴ τελείωσις καὶ ἀνάπλασις, καὶ πρὸς τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἀπάνοδος. Or. 38, 16 i. f.

5) Der Mensch ist durch Gnade Geist — πνεῦμα διὰ τὴν χάριν — Fleisch durch den Stolz, d. h. den Sündenfall. L. c. 11 i. f.

6) Eo enim mihi veritatis ille splendor, quem hic exigue haurimus, tendit, ut Dei claritatem et videam et sentiam. *L. c.*

7) Per spiritum sanctum datur in paradisum restitutio, ad regnum caelorum ascensus, in adoptionem filiorum reditus. *De spir. s.* c. 15, nr. 36. Cf. l. c. nr. 35: Dei ac servatoris nostri circa hominem dispensatio revocatio

Sinne beschließt Gregor von Nyssa sein Buch De hominis opificio: „Kehren wir also alle zurück zu jener göttlichen Gnade, in welcher Gott am Anfang den Menschen erschuf, als er sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichniß[1])."

Daher auch die bei den Vätern sich findende, zwar nicht im Wortlaute der Schrift begründete[2]), aber den Glauben der Väter bezeugende Lehre, daß Christus deßhalb den Aposteln den heiligen Geist durch Anhauchung mitgetheilt habe[3]), um zu zeigen, daß er derselbe sei, der durch jene erste Anhauchung nicht nur die Seele erschaffen und durch sie den Leib belebt, sondern auch dem Adam den heiligen Geist und dadurch die ursprüngliche Gerechtigkeit mitgetheilt hat[4]).

Aus allem diesem erhellt genugsam die ebenso klare, als einmüthige Lehre der griechischen Väter bezüglich der übernatürlichen Gerechtigkeit des Urstandes, für welche bereits von Johannes von Damascus der Ausdruck Aehnlichkeit im Gegensatz zu der in der Vernünftigkeit und Freiheit bestehenden natürlichen Ebenbildlichkeit als üblich constatirt ist[5]).

---

est a lapsu, reditusque ad Dei familiaritatem (οἰκείωσιν) ab alienatione, quam induxit inobedientia.

1) Ἀλλ' ἐπανέλθωμεν πάντες ἐπὶ τὴν θεοειδῆ χάριν ἐκείνην, ἐν ᾗ ἔκτισε τὸ κατ' ἀρχὰς τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεός, εἰπων κ. τ. λ. De opif. hom. c. 30 i. f.

2) Vgl. oben S. 40.

3) *Joann.* 20, 22. Vgl. hiezu *Corn. a Lap.* und die dort citirten Väterstellen.

4) Nachdem Basilius *De Spir. S.* c. 16 die Heiligung der Engel und Menschen durch den heiligen Geist allseitig erklärt und begründet, schließt er: Dominus enim renovans hominem, eique iterum reddens gratiam, quam a Deo acceptam amiserat, cum inspirasset in faciem discipulorum etc. *L. c.* nr. 40 i. f. So auch bereits Justin. M.: Illud plasma, quod Deus finxit, nempe Adamus, donum fuisse afflati a Deo Spiritus, vos quoque omnes intelligere potestis. *Dial. c. Triph.* n. 40.

5) Quod enim dicitur *ad imaginem* (κατ' εἰκόνα), hoc vis intelligendi (νοερὸν) arbitriique libertas (αὐτεξούσιον) significatur: quod autem *ad similitudinem* (ὁμοίωσιν) virtutis (τῆς ἀρετῆς), quantum fieri potest, expressa similitudo significatur. *De fide orth.* l. 2, c. 12. In der hierauf folgenden Beschreibung der ursprünglichen Gaben des ersten Menschen, welche er zum Theil mit den oben S. 18, Note 1 angeführten Worten Gregor's von Nazianz gibt, verbindet Johannes die natürlichen und übernatürlichen Gaben mit einander, stellt jedoch erstere an die Spitze und hebt sie auch im Verlaufe und am Schlusse besonders hervor. Die Stelle lautet: Creavit itaque Deus hominem innocentem, rectum, probum, tristitiae et sollicitudinis expertem, omnium virtutum genere decoratum, omnibus florentem bonis, velut alterum quemdam mundum in magno parvum, alium angelum adoratorem, mystum,

Die abendländischen Väter stimmen in allem mit den morgenländischen überein. Auch sie bezeichnen einstimmig die wesentlich übernatürliche Gerechtigkeit und Gotteskindschaft des Erlösten, als Wiederherstellung der dem ersten Menschen durch die Gnade des heiligen Geistes verliehene Gerechtigkeit.

Adam fiel, sagt Cyprian, indem er die von Gott empfangene Gnade nicht bewahrte[1]). Durch die Sünde, sagt Ambrosius, hat Adam das himmlische Ebenbild, nämlich das der Gnade und Tugend, der Weisheit und Gerechtigkeit, wovon er zuvor geredet, abgelegt und das irdische angenommen[2]). Auch wendet er bereits die Parabel vom barmherzigen Samaritan auf den Sündenfall an, in welchem der Mensch des Gewandes der Gnade durch Satan beraubt wurde[3]).

Durch die Nachfolge Christi, sagt Paulinus, wird die ursprüngliche Herrlichkeit und Gottähnlichkeit wieder hergestellt: denn von Adam ist uns nur das natürliche Ebenbild Gottes geblieben[4]).

Die Gerechtigkeit, die wir durch Adam's Fall verloren, wird durch Christi Gnade in uns hergestellt, sagt Leo der

---

visibilis creaturae spectatorem, ejus quae intelligentia percipitur discipulum, regem eorum quae in terra sunt, superno regi subjectum; terrenum simul et coelestem, temporarium et immortalem, qui visu et mente capi potest, medium inter celsitudinem et humilitatem; spiritum et carnem; qui per gratiam spiritus sit, et propter superbiam caro; illud ut permaneat, eumque laudet, cujus beneficiis ornatus fuit; hoc, ut patiatur, et patiendo admoneatur, cumque magnitudinis causa se extollit, emendetur: animal hic, sive in praesenti vita, certo consilio gubernatum; atque alio, hoc est ad futurum aevum migrans; quodque mysterii finis est, per mentis ad Deum conversionem divinitate dotatum; non ut in divinam substantiam migret, sed ut divinam illustrationem percipiat.

1) Adam, contra coeleste praeceptum, cibi lethalis impatiens, in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit. *De bono patientiae* 19. Es interessirt uns hier nur, daß der paradiesische Urstand, den Adam durch die Sünde verwirkte, eine von Gott verliehene Gnade war, nicht, was zunächst Cyprian hier bespricht, die Nothwendigkeit und Vortrefflichkeit der Tugend der Geduld.

2) Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum, sed ubi lapsus est, deposuit imaginem coelestis, sumpsit terrestris effigiem. *Hexaëm.* 6, 7.

3) In Luc. 7, 47.

4) Ut vere ad originalem gloriam reformemur, si divinam similitudinem Christi imitatione capiamus, nam ex Adam solum imaginem remansisse . . Ep. 24 ad Sev. nr. 9.

Große[1]). Durch die Sünde hat Adam sich den Tod der Seele zugezogen. Dieser Seelentod besteht aber nicht etwa in der Vernichtung der Seele, sondern in dem Verlust der Seligkeit[2]), d. h. der dieselben begründenden heiligmachenden Gnade, wie daraus sich ergibt, daß Gregor sagt, Adam sei zu derselben später durch Buße zurückgekehrt.

Wir müssen hier die Lehre des heil. Augustinus näher betrachten, nicht nur wegen des großen Ansehens, das er in der Kirche genießt, sondern auch wegen der Mißdeutungen, die seine Lehrdarstellungen, namentlich durch die Protestanten, und noch mehr durch die Bajaner und Jansenisten erfahren haben.

Man wollte aus ihm beweisen, daß die Vorzüge des Urstandes nicht dona naturae *superaddita*, oder wenigstens nicht naturae *indebita* gewesen seien. Zu diesem Zwecke berief man sich namentlich auf solche Stellen, in welchen Augustinus die menschliche Natur im Urstande natura *integra*, natura *sana* nennt, im Gegensatz zu der nach dem Fall nicht mehr unversehrten, nicht mehr gesunden Natur[3]); oder wo er sagt, daß der Mensch durch den Sündenfall die *naturalis possibilitas* des Guten, die er im Urstande besessen, verloren habe[4]).

---

1) Ad quam quotidie nos utique reparat gratia salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo. *Serm. 1 de jejun. X mens.*

2) Non est ejus anima ita mortua, ut non esset, sed ut beata non esset .. Qui tamen Adam postmodum per poenitentiam ad vitam rediit. *Lib. 7 Epist. 34 ad Eulogium.* Cf. *l. 6. Ep. 14 ad Narsem.*

3) Als Beispiel möge genügen *De natura et gratia* c. 3: Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet artifice et creatore suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est, sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio.

4) Vgl. z. B. *De gratia Christi*, c. 50, wo Augustinus unter Berufung auf einen Ausspruch des h. Ambrosius gegen Pelagius schreibt: ... illam naturalem possibilitatem, quam Pelagius non vult fideliter respicere peccato esse vitiatam et ideo jactanter extollit, enervem infirmamque testatur venerandus Ambrosius . . procul dubio contra istius (sc. Pelagii) voluntatem, sed non contra apostolicam veritatem, ubi legitur: *Fuimus et nos aliquando natura filii irae* (*Eph.* 2, 3). Ipsa enim est per peccatum primi hominis, quod ex libero ejus venit arbitrio, vitiata et damnata natura; cui sola per mediatorem Dei et hominum et omnipotentem medicum divina subvenit gratia.

Allein durch diese und ähnliche Ausdrücke spricht Augustinus den die Erbsünde und die Nothwendigkeit der Gnade leugnenden Pelagianern gegenüber nur die Wahrheit aus, daß sich unsere Natur nicht mehr in demselben guten Zustande, wie in Adam, befinde und daß sie ohne die Gnade Christi nicht mehr vermag, was ihr im Urstande möglich war. Damit aber hat er keineswegs behauptet, daß der Urstand ein Stand purer Natur gewesen, noch daß das Vermögen des paradiesischen Menschen zum Guten, seine possibilitas, lediglich aus der Kraft der Natur entsprang. Vielmehr war ihm, wie allen Vätern, der Urstand wesentlich ein Stand übernatürlicher Gnade und bedurfte der Mensch auch vor dem Fall zu allem heilsam Guten, wie der heiligmachenden, so auch der actualen Gnade, wie wir alsbald sehen werden.

Wenn ferner Augustinus die pelagianische Lehre, daß Adam im Urstande bezüglich der Sterblichkeit und Passibilität, sowie bezüglich der Concupiscenz, uns gleich gestanden und daß dieselben nichts Böses, sondern etwas Gutes seien, entschieden bekämpft; so hat er damit weder die Freiheit von Tod, Leiden und ungeordneter Begierlichkeit als etwas natürliches behauptet, noch geleugnet, daß Tod, Leiden und Begierlichkeit in der Natur des Menschen ihren Grund haben, wie wir dieses in der Lehre von den betreffenden Gnadengaben sehen werden.

Wenn er an einer Stelle[1]) sagt, Gott habe an Menschen und Engeln zuerst zeigen wollen, was ihr freier Wille, und dann was

1) *De correptione et gratia* c. 10, nr. 27. Es ist hier von der Zulassung der ersten Sünde die Rede, insbesondere von der Frage, weßhalb dem Adam das donum perseverantiae nicht gegeben war, und Augustin sagt, ganz den hier in Betracht kommenden allgemeinen Principien (vgl. Bd. 3, §. 198; Bd. 5, §. 275) gemäß: Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura esse praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse Angelorum hominumque vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque judicium. Daß hier Augustinus den Menschen ebenso wenig, wie den Engeln, die Gnade des Urstandes abspricht, geht aus dem ganzen Contexte klar hervor. So sagt er von den Engeln, daß sie, wenn sie durch guten Gebrauch ihres freien Willens bestanden wären, die Vollendung der Gnade in der Seligkeit und das non posse peccare durch die Fülle des heiligen Geistes und der Liebe empfangen hätten — ut magna per Spiritum sanctum data abundantia charitatis Dei, cadere ulterius non possent. Ebenso hat der Mensch im Urstand große Gnade empfangen, wenn auch die Gnade Christi größer ist, und auch der gefallene Mensch größerer Gnade bedarf.

seine Gnade vermöge, so behauptet er damit ebenso wenig, daß dem Urstande die Gnade, als daß dem Stande der gefallenen und wiederhergestellten Natur die Freiheit des Willens fehle[1]). Daß aber Augustinus nicht nur die Uebernatürlichkeit beziehungsweise Präternaturalität der übrigen Gnadengaben, sondern vor Allem der dem paradiesischen Menschen geschenkten Gerechtigkeit lehrte, geht schon daraus hervor, daß er, wie alle anderen Väter, die durch die Gnade des Erlösers uns geschenkte christliche Gerechtigkeit vielmal als die Wiederherstellung der ursprünglichen, durch die Sünde Adam's verlorenen paradiesischen Gerechtigkeit bezeichnet; wie klar er aber den specifisch übernatürlichen Charakter der christlichen Gerechtigkeit und Gotteskindschaft lehrt, haben wir früher[2]) gesehen.

Dieses tritt in ein besonders helles Licht in solchen Stellen, in welchen Augustinus erklärt, daß und wie die christliche Gerechtigkeit wahrhaft eine Wiederherstellung der paradiesischen ist, obwohl wir durch die Gnade Christi nicht bereits in diesem Leben von Leiden und Tod und von der Begierlichkeit befreit werden. So beantwortet er z. B. *Genesis ad literam* am Schlusse des sechsten Buches die Frage, wie man sagen könne, daß wir durch die Rechtfertigung wieder empfingen, was Adam durch die Sünde verlor, da uns die Gabe der Unsterblichkeit nicht zu Theil werde — dahin, daß uns zwar das posse non mori, wie Adam es vor dem Falle besaß, nicht zu Theil werde, wohl aber das Wesentliche des Urstandes, nämlich jene Gerechtigkeit, kraft welcher Adam ein übernatürliches Ebenbild Gottes war, und zu welcher wir, wie der Apostel sagt, dem innern geistigen Menschen nach erneuert werden. Uebrigens werde uns in der Auferstehung auch die leibliche Unsterblichkeit, und zwar das non posse mori und jene Verklärung zu Theil, welche Adam vor dem Falle noch nicht besaß, daher auch sein Leib

---

1) Thomas antwortet auf den aus unserer Stelle hergenommenen Einwand: Dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur, quod Angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam; sed quod ostendit, quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiae confirmantis. *S. Th.* 1, q. 95, a. 1, ad 3. Daselbst erledigt Thomas auch den aus dem, früher dem heil. Augustinus zugeschriebenen liber de QQ. Veteris et Novi Test. q. 123 entlehnten Einwand, wonach Adam den heiligen Geist nicht besaß, mit den Worten: Non negatur, quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem haereditatis aeternae statim post mortem. *L. c.* ad 2.

2) Bd. 5, S. 395 ff.

noch als corpus animale bezeichnet werde, und die er erst als Lohn der bestandenen Prüfung empfangen hätte[1]).

Immer und immer wiederholt Augustinus die Wahrheit, daß Adam vor dem Falle, zwar nicht dem Leibe, aber der Seele nach ein *homo spiritualis* war, durch die Gerechtigkeit und Gottähnlichkeit, die Gott ihm bei seiner Erschaffung geschenkt hatte und die uns durch Christus wiedergeschenkt wird[2]).

Diese Gerechtigkeit ist um so mehr die Hauptsache, da alle übrigen Gnadengaben des Urstandes, namentlich die Freiheit von der Concupiscenz, nach der oft wiederholten Lehre des heil. Augustinus eine Folge derselben waren[3]).

---

1) Quomodo ergo, inquiunt, renovari dicimur, si non hoc recipimus, quod perdidit primus homo, in quo omnes moriuntur? Hoc plane recipimus secundum quemdam modum, et non hoc recipimus secundum quemdam modum. Non itaque immortalitatem spiritualis corporis recipimus, quam nondum habuit homo; sed recipimus justitiam, ex qua per peccatum relapsus est homo. Renovabimur ergo a vetustate peccati, non in pristinum corpus animale, in quo fuit Adam, sed in melius, id est in corpus spirituale, cum efficiemur aequales Angelis Dei (Matth. 22, 30), apti coelesti habitationi, ubi esca quae corrumpitur non egebimus. Ronovamur igitur spiritu mentis nostrae (*Eph.* 4, 23) secundum imaginem ejus, qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit. Renovabimur autem etiam carne, cum hoc corruptibile induetur incorruptione, ut sit spirituale corpus; in quo nondum mutatus, sed mutandus erat Adam, nisi mortem etiam corporis animalis peccando meruisset. *Gen. ad lit.* l. 6, c. 24.

2) Heben wir nur Einiges hervor. Dicit item Apostolus: *Exspoliantes vos veterem hominem cum actibus ejus, induite novum qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum* (Col. 3, 9. 10). Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam justitiae. L. c. cap. 27. . . . corpus animale habuit Adam, non tantum ante paradisum, sed etiam in paradiso constitutus: quamvis in interiore homine fuerit spiritualis, secundum imaginem ejus qui creavit eum; quod amisit peccando, meruitque etiam corporis mortem, qui non peccando mereretur et in corpus spirituale commutationem. Nam si et interius animaliter vixit, non possumus dici ad hoc ipsius renovari. Quibus enim dicitur, *Renovamini spiritu mentis vestrae*, hoc eis dicitur ut spirituales fiant: quod si ille non in ipsa mente fuit, quomodo nos renovamus ad id, quod homo nunquam fuit. L. c. c. 28.

3) Vgl. z. B. *De peccator. meritis et remiss.* l. 2, c. 22. Hanc ergo (sc. obedientiam) priusquam violassent, placebant Deo, et placebat eis Deus; et quamvis corpus animale gestarent, nihil inobediens in illo adversum se moveri sentiebant. Faciebat quippe hoc ordo justitiae, ut quia eorum anima famulum corpus a Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus ejus obediret atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum.

Nach allen diesen und vielen anderen Zeugnissen, die wir hier übergehen, ist es sonnenklar, daß nach der Lehre des heil. Augustinus die „Gerechtigkeit", kraft welcher Adam gerecht war, daß der „gute Wille", den der Mensch vor dem Falle besaß, weder in der bloßen Schuldlosigkeit, noch in dem natürlichen Willensvermögen, noch in dessen Gebrauch bestand, sondern ihm von Gott durch die übernatürliche, heiligmachende Gnade verliehen war, wie sie auch nur mit Gottes actueller Gnade bewahrt werden konnte[1]). Wenn Augustinus insofern einen Unterschied macht zwischen der dem Adam verliehenen zureichenden Gnade (auxilium sine quo non), und zwischen der wirksamen Gnade (auxilium quo), wodurch die Prädestinirten zur Seligkeit gelangen, und wenn er die Gnade Christi in verschiedener Beziehung als größer bezeichnet, als die ursprüngliche Gnade war[2]), wovon in der Gnadenlehre die Rede sein wird, so berührt das den übernatürlichen Charakter der ursprünglichen Gnade und Gerechtigkeit nicht, wovon wir hier handeln.

Nennt daher Augustinus den Urstand des Menschen *natura sana*, *natura integra* im Gegensatz zur nicht mehr gesunden und unversehrten, sondern verwundeten, kranken, verderbten Natur des gefallenen Menschen, so versteht er unter jener die mit den Gnadengaben, insbesondere mit der Gnade der Gerechtig-

1) Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum: dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adjutorium, per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet . . . Si autem hoc adjutorium vel Angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. *De corrept. et gratia* c. 11, nr. 32.

2) Darüber schreibt Augustinus *l. c.* nr. 29 & 30: Quid ergo? Adam non habuit Dei gratiam? Imo vero habuit magnam, sed disparem. Ille in bonis erat, quae de bonitate sui creatoris acceperat . . . Sancti vero in hac vita, ad quos pertinet liberationis haec gratia (nämlich die gratia salvatoris), in malis sunt, ex quibus clamant ad Deum: *Libera nos a malo.* Ille in illis bonis Christi morte non eguit: istos a reatu hereditario et proprio, illius Agni sanguis absolvit. Ille non opus habebat eo adjutorio, quod implorant isti, cum dicunt: *Video aliam legem etc.* (*Rom.* 7, 23—25). Quoniam in eis *caro concupiscit adversus spiritum* (*Gal.* 5, 17). Ille vero nulla tali rixa de se ipso adversus se ipsum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur. Proinde etsi non interim laetiore nunc, verumtamen potentiore gratia indigent isti.

keit ausgerüstete, über ihre bloße Natürlichkeit erhöhte Natur und ist weit davon entfernt, die Gaben des Urstandes als Bestandtheile der Natur oder auch als der Natur geschuldet anzusehen[1]). Ebenso weit ist er davon entfernt zu lehren, daß die menschliche Natur als solche durch die Sünde verstümmelt worden, wesentliche natürliche Eigenschaften und jene von ihrem Wesen unzertrennliche natürliche Güte verloren habe, welche er nicht nur gegen die Manichäer vertheidigt, sondern auch in allen seinen späteren Schriften auf's nachdrücklichste auch im gefallenen Menschen behauptet hat[2]).

Wie scharf Augustinus zwischen Natur und Gnade bezüglich der Engel unterscheidet, haben wir früher[3]) gesehen. Wie könnte er bezüglich des Menschen anders lehren? Wenn er sagt, daß der Mensch durch die Sünde aufgehört habe, ein Ebenbild Gottes zu sein, so versteht er dieses nicht von dem natürlichen Ebenbilde[4]), sondern von der übernatürlichen Aehnlichkeit mit Gott durch die heiligmachende Gnade[5]).

Den wesentlichen Unterschied zwischen der Natur und der übernatürlichen Gnade des ersten Menschen hebt Augustinus in besonders klarer und scharfer Weise *Genesis contra Manichaeos* l. 2, c. 8, nr. 10 hervor, wo er sagt, durch die Einhauchung des Lebensgeistes — *Gen.* 2, 7 — sei der Mensch erst ein animalischer, d. h. rein natürlicher; ein spiritualer, d. h. ein übernatürlicher Mensch aber sei er erst durch seine Versetzung in's Paradies, durch die Erhebung zum seligen Leben[6]) ge-

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 279, XI, 2 cf. §. 278, V.

2) Näheres hierüber später.

3) Vgl. Bd. 5, S. 391, Note 1, namentlich die Worte: Simul eis et condens naturam et largiens gratiam. Civ. Dei 12, 9, nr. 2. — Auch ihnen ist durch den heiligen Geist die heilige Liebe von Anfang an eingegossen.

4) Zu *QQ.* 83, q. 67, nr. 4: „Et ipsa creatura, i. e. ipse homo, cum jam signaculo imaginis propter peccatum amisso, remansit tantummodo creatura" — bemerkt Augustinus *Retract.* 1, 26: Quod non ita accipiendum est, quasi totum amiserit homo quod habebat imaginis Dei.

5) Denn sowie dunkele Körper, sagt er, durch Erleuchtung an der Eigenschaft des Lichtes theilnehmen, so werden die geistigen Geschöpfe durch die heilige Liebe, die der heilige Geist in sie ausgießt, Gottes theilhaft und zu einer höheren übernatürlichen Güte erhoben: Sic incorporeae creaturae rationales ipsius creatoris fiunt participatione meliores, cum ei cohaerent purissima et castissima caritate; qua omnimodo si caruerint, tenebrescunt et obdurescunt quodammodo. *Ep.* 140 (al. 120) *ad Honoratum* c. 23, nr. 56.

6) Man erinnere sich daran, daß, wie die Gnade überhaupt, so auch die paradiesische Gnade der Anfang der sie vollendenden Glorie ist. Vgl. Bd. 5, S. 462, Note 3.

worden. Letzteres habe der Mensch durch die Sünde verloren und sei so ein nur animaler Mensch geblieben, bis er durch Christus wieder zu einem spiritualen Menschen werde und das Paradies wiedererlange[1]).

Daß dem heil. Augustinus die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht reine Natur, sondern übernatürliche Gnade war, geht auch aus allem dem hervor, was er über die Nothwendigkeit der Gnade zur Bewahrung der ursprünglichen Gerechtigkeit lehrt. Durch seinen bloßen freien Willen, sagt er, konnte Adam wohl sündigen und diese Gerechtigkeit verlieren, bewahren aber konnte er sie nur durch die übernatürliche Gnade[2]). Denn wie auch das gesundeste Auge nur mit Hilfe des Lichtes sehen

---

1) Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est a paradiso, in hoc remansit ut animalis esset. Et ideo animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritualem Adam, id est Dominum nostrum Jesum Christum, qui peccatum non fecit (*1 Petr.* 2, 22); et ab illo recreati et vivificati, restituamur in paradisum, ubi latro ille cum ipso eo die meruit esse, quo vitam istam finivit (*Luc.* 23, 43). Sic enim Apostolus dicit: *Sed non prius quod spirituale est, sed quod animale, sicut scriptum est: Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem* (*1 Cor.* 15, 44—46). *Retract.* l. 1, c. 11, nr. 3 fügt Augustinus dieser Stelle folgende Berichtigung bei: Nec illud Apostoli, ubi adhibet testimonium de Genesi, dicens: *Factus est primus homo in animam viventem* (*1 Cor.* 15, 45); sicut ille voluit, intellexi, cum exponerem, quod scriptum est: *Insufflavit Deus in faciem ejus flatum vitae, et factus est homo in animam vivam*, vel, *in animam viventem* (*Gen.* 2, 7). Apostolus enim ad hoc adhibuit illud testimonium, ut probaret esse corpus animale: ego autem hinc putavi esse monstrandum, animalem factum prius hominem, non corpus hominis solum. Es ist klar, daß dadurch die Wahrheit und die Beweiskraft der rectificirten Stelle selbst, soweit sie den hier in Betracht kommenden Unterschied zwischen Natur und Uebernatur im ersten Adam betrifft, in keiner Weise gemindert wird. Die Berichtigung hat nur die Feststellung des nächsten Sinnes der Pauliniſchen Stelle zum Zwecke. Daß Augustin durch seine Auslegung Gen. c. Man. auch keine zeitliche Aufeinanderfolge zwischen Schöpfung und Begnadigung behauptet, werden wir später sehen, und spricht dafür auch die angegebene Retractation.

2) Quia etsi peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum, non tamen justitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium praeberetur. *Enchirid.* c. 106.

kann, so vermag auch der Mensch, wie gerecht er sei, nur durch das ewige Licht der Gnade unterstützt recht zu leben[1]). Wäre daher die menschliche Natur auch in jener Integrität, worin sie erschaffen war, geblieben, ohne die Gnadenhilfe ihres Schöpfers konnte sie dieselbe nicht bewahren. Da sie demnach ohne Gottes Gnade das Heil, das sie empfangen, nicht bewahren konnte, wie kann sie das verlorene Heil ohne Gnade wiederherstellen[2])? Denn so war der Mensch von Gott in die ursprüngliche Gerechtigkeit eingesetzt, daß er, auf die Gnade sich stützend, Satan besiegen konnte, nicht aber, wenn er in Selbstgefälligkeit Gottes Hilfe stolz verschmähte[3]). Nur durch Gott konnte der erste Mensch gerecht, fromm, weise, ewig selig werden; von ihm sich trennend, verfiel er der Finsterniß, wie die Luft durch das Licht erleuchtet hell, des Lichtes beraubt finster ist[4]).

Das Alles setzt auf's klarste voraus, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit ein Werk der übernatürlichen Gnade war. Wie sich in dieser Beziehung der ursprüngliche und gefallene Zustand und folglich die ursprüngliche und durch Christus wieder erlangte Gnade unterscheiden, werden wir später sehen. Die Frage von der Uebernatürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit wird dadurch nicht berührt.

---

1) Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus non potest cernere, sic et homo etiam perfectissimo justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. *De nat. et grat.* c. 26.

2) Natura enim humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam creatore non adjuvante servaret: cum igitur sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit; quomodo sine Dei gratia potest reparare, quam perdidit? *Ep.* 186 (al. 106) c. 9, nr. 37 i. f.

3) Cur non permitteret (Deus), ut ab illo primus homo, qui rectus, id est bonae voluntatis creatus fuerat, tentaretur? Quando quidem sic erat institutus, ut si de adjutorio Dei fideret, bonus homo malum Angelum vinceret: si autem creatorem atque adjutorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur. *Civ. Dei* l. 14, c. 27.

4) Neque enim tale aliquid est homo, ut factus, deserente eo, qui fecit, possit aliquid agere bene tanquam ex seipso; sed tota ejus actio bona, est converti ad eum, a quo factus est, et ab eo justus, pius, sapiens beatusque fieri . . . Neque enim . . . Deus operatur hominem justum, id est justificando eum, ut, si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit: sed potius sicut aër praesente lumine non factus est lucidum, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. *De Genes. ad lit.* l. 8, c. 12, nr. 25 & 26.

Nichts kann daher mit der Lehre des heil. Augustinus mehr in Widerspruch stehen, als die Auslegungen, welchem ihm die Protestanten, bereits im sechszehnten Jahrhundert und meistens bis auf den heutigen Tag, sowie die Bajaner und Jansenisten, zu Theil werden ließen, indem sie aus ihm beweisen wollten, daß die Gaben des Urstandes zur Natur des Menschen gehörten oder doch der Natur geschuldet wären. Wenn sie zu diesem Zwecke auf solche Stellen sich beriefen, in denen Augustinus den Urstand als dem Menschen natürlich, als unversehrte (integra), gesunde (sana), fehler- oder sündelose Natur erklärte, so ist dieses ein evidentes Mißverständniß. Wenn Augustinus[1]), gerade so wie andere Väter[2]), deren Lehre bezüglich der Supernaturalität des Ur-

1) *Ep.* 217 (al. 107), c. 3, nr. 11: Hoc opus (sc. justificatio impii) est gratiae, non naturae. Opus est, inquam, gratiae, quam nobis attulit secundus Adam; non naturae, quam totam perdidit in semetipso primus Adam. Die von Adam gänzlich verderbte Natur war eben die natura elevata. Ganz in demselben Sinne sagt Augustinus etwas weiter unten c. 4, nr. 12, daß wir durch die erste Sünde den freien Willen, nämlich die Freiheit der Kinder Gottes, das Vermögen der übernatürlichen Gottesliebe verloren haben: quia et liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati grandidate perdidimus. Daß Augustinus durch solche Aussprüche die natürliche Willensfreiheit nicht leugnet, werden wir später ausführlicher sehen. Führen wir noch eine andere Stelle an. *De spiritu et litera* c. 27 sagt er: Hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia: propter quam Deo dicitur: *Miserere mei, sana animam meam, quoniam peccavi tibi* (Ps. 40, 5). Wir werden auf diese Ausdrücke, die auch in die scholastische Theologie übergingen, später zurückkommen und dort die deßfallsige Lehre der Väter und insbesondere des heil. Augustinus noch näher kennen lernen.

2) So sagt Irenäus c. haer. l. 5, c. 10, nr. 1 i. f., wo er durch das Gleichniß des mit einem edlen Zweige veredelten Oelbaumes in der klarsten und schärfsten Weise zeigt, daß und wie der fleischliche Mensch durch die heiligmachende Gnade ein geistlicher werde: Et rursus qui infructuosi sunt a justitia et velut sentibus obvoluti homines, si diligentiam percipiant, et velut insertionem accipientes verbum Dei, in pristinam veniunt hominis naturam, eam, quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei. Cf. oben S. 343, Note 1. Augustinus führt *c. Julian.* l. 2, c. 7, nr. 27 folgenden Ausspruch des heil. Hilarius an: Tanta et tam admirabilis in nos misericordiae Dei bonitas est, ut per quem (sc. diabolum) in Adae offensa generositatem primae et beatae illius creationis amisimus, per eum rursum id, quod amisimus, obtinere mereamur. Bekannt ist der Ausspruch Leo's d. Gr.: Si fideliter sapienterque creationis nostrae intelligamus exordium, inveniemus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator esset sui auctoris, et hanc esse naturalem nostri generis dignitatem, si in nobis quasi in speculo divinae bonitatis forma resplendeat, ad quam

standes gleichfalls nicht dem mindesten Zweifel unterliegt, denselben als Natur oder als erste Schöpfung bezeichnet, so geschieht dieses nicht in dem Sinne, als ob die Gaben des Urstandes Bestandtheile der Natur im engeren und eigentlichen Sinne, oder der Natur geschuldete, wenn auch übernatürliche Qualitäten, oder ein Werk der Schöpfung im engern Sinne und im Unterschiede von der Begnadigung wären; sondern es geschieht solches — nach dem Vorbilde der heiligen Schrift selbst, welche die Menschen im gefallenen Zustande *natura* filii irae[1]) und den in Christus wiedergeborenen Menschen eine neue Creatur in Christus[2]) nennt — in einer dreifachen Beziehung: indem sie a. das Wort natura in seinem primären Sinne von *nascitura* nehmen und dadurch die paradiesische Gerechtigkeit als ursprüngliche[3]) bezeichnen; indem sie b. dadurch ausdrücken, daß jene Gaben der Uebernatur dem Menschen zugleich mit der Schöpfung seiner Natur[4]), und c. zur übernatürlichen Erhöhung der menschlichen Natur und des ganzen Menschengeschlechtes[5]), als *altior natura*[6]) verliehen wurden, wodurch eben die Natur natura *elevata*, im Gegensatze zur natura *pura*, und der Mensch homo spiritualis, im Gegensatze zum rein natürlichen Menschen, war; wie das alles bereits in der Lehre vom Uebernatürlichen allseitig erklärt und begründet wurde, und Augustinus selbst wiederholt und auf's klarste auseinandergesetzt hat[7]).

III. Die Kirche hatte schon im Alterthum Anlaß, nach verschiedener Richtung hin, sich über den ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur auszusprechen.

Den Manichäern und Priscillianisten, theilweise auch den s. g. origenistischen Irrthümern gegenüber, sprach sie zunächst

---

quotidie nos utique reparat gratia servatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo. *De jejun. X mens.* serm. 1. Vgl. Scheeben, Dogm., Bd. 2, S. 496.

1) *Eph.* 2, 3.

2) *2 Cor.* 5, 17.

3) S. Bd. 5, §. 277, XI. S. 376.

4) Simul enim et vitam creaturae spiritus immisit, et characterem secundum Deum impressit. *Cyrill. Alex.* In Joann. l. c. c. 3.

5) Justitia originalis . ., in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. *S. Th.* 1, q. 100, a. 1, c.

6) Vgl. Bd. 5, §. 279, VIII, S. 424 sq.

7) Z. B. *Retract.* l. 1, c. 10, nr. 3. S. Bd. 5, S. 376, Note 6.

die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur als solcher aus. Darüber wurde das Nöthige früher[1]) gesagt und wird davon auch noch in der Lehre von der Erbsünde die Rede sein.

Den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber hat sich die Kirche zunächst über die Erbsünde und die Gnade des Erlösers, soweit solches unmittelbar nothwendig war, ausgesprochen. Da aber diese Dogmen wesentlich mit der Lehre vom Urstande zusammenhängen, so enthalten die deßfallsigen Lehrentscheidungen auch über diesen indirecte Andeutungen.

So finden sich schon in den, durch die Päpste Innocenz I. und Zosimus, sowie durch das Karthaginiensische Plenarconcil von 418 bestätigten Canones des zweiten Milevitanischen Concils insofern Aussprüche über den Urstand, als sie die pelagianische Leugnung der paradiesischen Unsterblichkeit Adam's verwerfen[2]) und die katholische Wahrheit aussprechen, daß die Kinder wahrhaft zur Vergebung der Sünden getauft werden, damit sie von der Erbsünde, welche sie durch ihre Geburt sich zuzogen, durch die Wiedergeburt gereinigt[3]) und des ewigen Lebens oder des Himmelreiches theilhaftig werden[4]). Dadurch ist nämlich offenbar nicht nur die paradiesische Unsterblichkeit Adam's declarirt, sondern auch klar zu erkennen gegeben, daß die Gnade der Taufe die Wiederherstellung der durch die Sünde Adam's verlorenen ursprünglichen Gerechtigkeit bewirkt und dadurch die Erlangung der ewigen Seligkeit möglich macht.

Das von Bonifatius II. bestätigte zweite Concil von Orange, dessen ökumenische Autorität unbestritten ist[5]), erklärt, daß durch den Sündenfall der ganze Mensch an Leib und Seele verschlimmert, also nicht lediglich der Leib der Corruption verfallen; ferner, daß von Adam die Sünde, welche der Tod der Seele ist, auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen sei[6]). Dadurch ist erklärt, daß der Mensch vor dem Fall nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele nach in einem vollkommeneren Zustande war, als jetzt; deßgleichen, daß die Erbsünde nicht

1) Oben S. 109 und Bd. 5, §. 260, II; §. 267, II.

2) *Can.* 1.

3) *Can.* 2: ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt.

4) *Can.* 3 nach Codex Baller., dessen Aechtheit jedoch bestritten ist. S. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 2, §. 119. Näheres über die Milevitanischen Canones unten in der Lehre von der Erbsünde.

5) Vgl. Bd. 2, S. 75 (2. Aufl. 71), Note 1.

6) *Can.* 1 & 2. Wir werden diese und die übrigen canones in der Lehre von der Erbsünde und Gnade genauer betrachten.

in dem leiblichen Tode besteht, sondern der Tod der Seele ist, und daß somit die Seele vor der Sünde ein Leben besaß, was ihr nun geraubt ist; das kann aber nur das Leben der Gnade sein.

Ferner erklärt das Arausicanum II., daß der freie Wille durch die Sünde des ersten Menschen in der Art geschwächt oder verletzt ist, daß Niemand ohne die Gnade Christi das ewige Leben erlangen kann[1]; woraus klar erhellt, daß der Mensch vor dem Falle eine Freiheit besaß, die er jetzt nicht mehr besitzt, und die ihm das Vermögen gab, das ewige Leben zu erlangen, welches Vermögen er jetzt nicht mehr hat. Ferner spricht das Concil mit den Worten des heil. Augustinus[2] aus, daß die menschliche Natur, selbst wenn sie in der Integrität, in der sie erschaffen war, verblieben wäre, sich ohne Hilfe Gottes nicht hätte retten können. Wenn sie also das empfangene Heil ohne Gottes Gnade nicht bewahren konnte, wie konnte sie ohne göttliche Gnade das wiederherstellen, was sie verloren hat[3]? Hierin ist mit voller Klarheit ausgesprochen, daß die ursprüngliche Integrität, welche der nicht gefallene Mensch nur mit Gottes Hilfe bewahren konnte, wesentlich in dem von Gott empfangenen Heile besteht, das nur durch Christi Gnade wiederhergestellt werden kann. Das Heil ist aber nach christlichem Sprachgebrauch die übernatürliche Gerechtigkeit oder Gotteskindschaft, welche das Erbe[4] der übernatürlichen, in der Anschauung Gottes bestehenden Seligkeit in sich schließt.

Endlich erklärt das Arausicanum II., daß die wesentliche Folge der durch Adam's Sünde eingetretenen Verderbniß der Natur oder, was dasselbe ist, des freien Willens, darin besteht, daß wir unfähig sind, so zu glauben, zu lieben und zu handeln, wie wir sollen und wie es zur Erlangung des Heiles nothwendig ist, und daß dieses uns nur durch die Gnade Christi und durch den heiligen Geist, der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, möglich wird[5]. Daraus geht klar hervor, daß der

---

1) Can. 13 cf. can. 2.

2) S. oben S. 353, Note 2.

3) Can. 19: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adjuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?

4) Si autem filii, et haeredes. *Rom.* 8, 17.

5) Sic . . . praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus

Mensch vor dem Falle durch die ursprüngliche Gnade den übernatürlichen Glauben und die vom heiligen Geiste eingeflößte Liebe und das Vermögen gottgefälligen Wirkens besaß.

IV. Bevor wir die im Tridentinum und in den späteren, zumal gegen die Bajaner und Jansenisten erlassenen Decreten enthaltenen und auf den Urstand sich beziehenden kirchlichen Lehrentscheidungen betrachten, ist es zweckmäßig, die deßfallsige Lehre der älteren Theologen[1]) im Allgemeinen[2]) in's Auge zu fassen.

Daß nach der einmüthigen Lehre der Theologen aller Schulen die Anschauung Gottes das die bloße Natur und natürliche Bestimmung nicht nur des Menschen, sondern auch der Engel specifisch übersteigende, übernatürliche Endziel ist und daher nur in Kraft specifisch übernatürlicher Gnade erreicht werden kann, haben wir in der allgemeinen Lehre vom Uebernatürlichen genügend gesehen[3]). Da nun nach der Lehre des Glaubens und der Theologie der Mensch von Anfang an zum übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung von Gott bestimmt war und sich desselben durch die Bestehung der Prüfung würdig machen sollte, so ist damit von selbst die Uebernatürlichkeit der ihn hiezu befähigenden paradiesischen Gnade im Allgemeinen von selbst gegeben. Wenn daher z. B. der heil. Anselmus sagt, daß Adam, wenn er die ihm von Gott gegebene Gerechtigkeit bewahrte, die Seligkeit der Engel verdient hätte[4]), so ist die Uebernatürlichkeit jener Gerechtigkeit klar ausgesprochen.

---

postea aut diligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia eum et misericordia divina praevenerit . . . Hoc autem secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati (Christo auxiliante et cooperante) quae ad salutem pertinent, possint et debeant (si fideliter laborare voluerint) adimplere. Cf. *can.* 25: Prorsus donum Dei est diligere Deum . . . Diffundit enim charitatem in cordibus nostris Spiritus Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio.

1) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, §. 86—88.

2) Denn einzelne nähere Bestimmungen werden wir später bei den einzelnen Gnadengaben anführen.

3) Vgl. Bd. 5, §. 278, VI. §. 280, V & VI.

4) Intentio namque Dei fuit ut justam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se . . . Beatitudinem quidem dedit homini (ut de angelis taceam) ad commodum ejus; justitiam vero ad honorem suum: sed justitiam ita, ut illam posset deserere; quatenus, cum illam non desereret, sed perseveranter servaret, provehi mereretur ad consortium Angelorum: quod si illam desereret, nullatenus eam per se deinceps resumere posset, et

Petrus Lombardus lehrt in dem ihm eigenen engen Anschluß an den heil. Augustinus, daß Adam vor der Sünde der wirkenden und mitwirkenden Gnade, zwar nicht zur Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde, wohl aber zur Gerechtigkeit und zur Erlangung der unverlierbaren Unsterblichkeit und Seligkeit bedurfte[1]). Darauf zeigt er, daß Adam vor der Sünde mit hohen Tugenden ausgestattet war, deren er durch seine Sünde beraubt wurde[2]). So lehren im Wesentlichen alle rechtgläubigen, kirchliches Ansehen genießenden Scholastiker und Mystiker.

---

beatitudinem Angelorum non adipisceretur etc. *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, cap. 13 (al. 23).

1) Post hoc considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat: non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiae, operatur enim liberando et praeparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quae peccati serva non fuerat: sed ut praepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in Enchiridio evidenter tradit. Illam inquit, immortalitatem, in qua poterat non mori natura humana, perdidit per liberum arbitrium. Hanc vero, in qua non poterat mori acceptura est per gratiam: quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum: quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset, quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiae habendae vel retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum praeberetur adjutorium. *Sent. l. 2, dist. 29.*

2) Praeterea quaeri solet, utrum homo ante lapsum virtutem habuerit. Quibusdam videtur quod non habuerit, id ita probare conantibus. Justitiam, inquiunt, non habuit, quia praeceptum Dei contempsit, nec prudentiam, quia sibi non providit, nec temperantiam, quia aliena appetiit, nec fortitudinem, quia pravae suggestioni cessit. Quibus respondentes, dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes, quando peccavit, sed ante, et nunc amisisse. Quod multis Sanctorum testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus in quadam Homilia, Adam perdita charitate malus inventus est. Item, Princeps vitiorum, dum vicit Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit, pariterque peremit. De hoc eodem Ambrosius ad Sabinum ait: Quando Adam solus erat, non est praevaricatus, quia ejus mens Deo adhaerebat. Super Psalmum quoque dicit, quod homo ante peccatum beatissimus auram carpebat aetheream. Sed quomodo sine virtute beatissimus erat? Augustinus quoque super Genesim dicit Adam ante peccatum spirituali mente praeditum fuisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum expoliatum fuisse. L. c.

Wohl bestand eine Controverse darüber, ob Adam die heiligmachende Gnade (gratia sanctificans, vielfach nach dem Sprachgebrauch der alten Scholastiker auch gratia gratum faciens genannt) sofort nach der Erschaffung, oder nach einer Vorbereitung empfing. Letzteres nahmen die meisten Franciskaner, insbesondere Alexander von Hales[1]), Bonaventura[2]), Scotus[3]), aber auch Albertus Magnus[4]) an; während Thomas, dessen Ansicht immer mehr sententia communis wurde, ersteres mit Recht behauptet[5]). Allein durch diese Controverse wird die Uebernatürlichkeit des Urstandes in keiner Weise zweifelhaft gemacht, vielmehr in der prägnantesten Weise bestätigt: denn gerade dadurch, daß der Empfang der präternaturalen Gaben auch zeitlich von dem der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit getrennt wird, tritt der supernaturale Charakter der letzteren scharf hervor. Uebrigens sind alle darin einig, daß Adam vor dem Falle die heiligmachende Gnade empfing und nur auf Grund derselben und mit Hilfe übernatürlicher actueller Gnade sein übernatürliches Ziel erreichen konnte; sowie darin, daß er jedenfalls von Anfang an die präternaturale Gabe der Freiheit von ungeordneter Concupiscenz, und zwar nicht von Natur, sondern durch eine besondere Gnadengabe besaß und auch nur mit Hilfe übernatürlicher actueller Gnade auf den Empfang der heiligmachenden Gnade sich vorbereiten konnte. Daran ändert auch der damals noch schwankende Sprachgebrauch nichts, wonach z. B. Alexander von Hales das donum rectitudinis mit dem Namen *justitia originalis* nennt, im Unterschied von der *gratia gratum faciens*, d. h. *justificans* und der durch sie verliehenen habitualen *caritas* und *sanctitas*; wie wir dies bei den einzelnen Gnadengaben näher sehen werden, wo auch der verschiedenartige Sprachgebrauch seine Erklärung und obige Controverse ihre Erledigung finden wird.

Speciell bezüglich des menschlichen Urstandes Entscheidungen zu erlassen, hatte die Kirche während des Mittelalters keine Veranlassung; wohl aber hat sie durch die Verwerfung der pseudomystischen und naturalistischen Lehre der Beguarden, daß die Seele von Natur

---

1) *Summa Theol.* 2, q. 96—98.

2) Homo in statu innocentiae creatus prius naturalibus donis fuit praeditus, posterius vero gratuitis honoratus. In 2 Sent. d. 29, a. 2, q. 2.

3) Reportt. 2 d. 29. q. 2, schol. 2.

4) *S. Th.* tr. 14, q. 90. Vgl. Schwane a. a. O. S. 385, Note 1.

5) S. unten die Lehre von der retitudo und justitia.

zur Anschauung Gottes befähigt sei[1]), und gewisser ähnlicher Sätze Eckard's[2]) auch für den Urstand die Gränze zwischen Natur und Uebernatur scharf gezogen. Diese Gränze wurde, ungeachtet einzelner mißverständlicher und mißverstandener Ausdrücke, von allen besseren deutschen Mystikern festgehalten[3]). Wohl aber läßt sich

---

1) 3 *Clement.* de haer. 3, abgedr. Bd. 3, S. 115 (2. Aufl. S. 109), Note 2.

2) Vgl. die Bd. 5, S. 55, Note 2 und 3 abgedruckten prop. 26 & 27. Deßgl. auch prop. 10. (*Denzinger*, Enchir. nr. 437.)

3) Vgl. Bd. 1, S. 95, Note 1; genauer 2. Aufl. S. 89, Note 4. Der hier wie kaum ein Anderer competente P. Denifle schreibt: „Ist es schon an sich schwer, die großen Gedanken der Mystiker irgend einer Zeit mehr zum Gemeingute zu machen, so wird diese Schwierigkeit bei den Mystikern des 14. Jahrhunderts noch um das Doppelte gesteigert. Mögen Andere den Grund davon wo anders suchen, — der Verfasser kann ihn beinahe ausschließlich nur, wenn wir Eckhard ausnehmen, in der Form finden, in der genannte Mystiker ihre Gedanken vorbrachten. Und gerade diese fremdartige Form ist eine der Ursachen, warum Viele bei den Mystikern des 14. Jahrhunderts neue, den früheren Jahrhunderten unbekannte und von ihnen abweichende Ideen finden zu müssen glaubten." Das geistliche Leben, Einleit. S. V. Insbesondere bezüglich des Endzieles, Urstandes und Falles des Menschen sind hiefür in den zwei ersten Kapiteln des geistlichen Lebens Belege gegeben. Es möge hier auch eine Stelle aus Bertholds von Chiemsee im Jahre 1527 vollendeter Deutschen Theologie als ein katholisches Zeugniß aus dem Reformationszeitalter einen Platz finden. Es ist in dieser auch sonst interessanten Stelle klar ausgesprochen, daß der Urstand ein Stand übernatürlicher Gnade war, wie der gefallene Stand ein Stand der Ungnade ist, die Beraubung jenes hochzeitlichen Kleides, ohne das weder Adam, noch einer seiner Nachkommen die Seligkeit erwerben kann. Die Stelle lautet: „Erster hieiger (= hier auf Erden) guoter stand, benentlich der vnschuld, ist anfangs im paradies gewesen. derselb was gerecht, gemaes vnd zuogehoerig menschlicher natur. Dann des menschens guot wesen ist, daz er recht lebe, geistliche notturft bedenke, wol verstee, beschaidenlich welle, warhaftiklich glaube, fesstiklich hoffe, ordenliche lieb hab vnd in allen tugenten bestandig sey. Solhe werch seinn des menschens hochzeitliche klaid. Wer derselben klaid fleissiklich hüett, der ist saelig, domit er nit nackend gee noch sein schnoedikait gesehen werde. Disen stand haben anfangklich gehabt Adam vnd Eua, nach jnen, allain die menschait Christi aus natur vnd sein gepererin Maria, die aws sondern gnaden on erbschuld empfangen ist. Derselb stand was im paradiss ain gewisser wege, dadurch zekomen vber sich dort zum andern guoten vnd hoechsten stand himlischer fryde, zuo der menschlich geschlaecht vber sein natur entlich gewident was. Wo nu im ersten stand der vnschuld, die mennschen gotliche gnad vnd klaidung willikliche angenomen vnd nit fraeuenlich von jnen geworffen hieten, alszdann waeren sy Got angenaem auch gerecht worden vnd bestaettigt in guotem wesen vnd dadurch zuo lest entlich koemen zuo bestem stand ewiger saelikait. Daran aber nu mals allain koemen die erwelten, so im ersten stand der vnschuld beliben, als

nicht in Abrede stellen, daß sowohl die falsche averrhoistische Trennung zwischen dem animalischen und geistigen Menschen, als auch die pseudomystischen und naturalistischen Lehren jüdischer und christlicher Kabbalisten dazu führten, die übernatürlichen Vorzüge des paradiesischen Zustandes als die eigentliche und innerste Natur des Menschen und in Folge davon deren Verlust durch den Sündenfall, als eine theilweise Zerstörung oder in einem falschen Sinne als eine Unterdrückung und Lähmung der wesentlichsten natürlichen Kräfte der menschlichen Seele zu betrachten, wie dieses später in den dogmatischen Feststellungen der protestantischen Systeme in verschiedenen Weisen seinen Ausdruck fand [1]).

V. Da die neuen Lehren des sechzehnten Jahrhunderts unmittelbar die Lehre von der Rechtfertigung durch die Gnade Christi und die davon unzertrennliche Lehre von der Erbsünde, die Lehre vom Urstande aber nur mittelbar zum Gegenstande hatten [2]), so hat sich auch das Tridentinum über den Urstand nur in so weit ausgesprochen, als es zum Schutze des katholischen Dogma's von der Rechtfertigung und Erbsünde nothwendig war. Dazu genügte die Erneuerung der bereits gegen die Pelagianer und Semipelagianer erlassenen kirchlichen Lehrentscheidungen, wobei man es vermied, zwischen den in katholischen Schulen bestehenden und von der Kirche offen gelassenen Controversen zu entscheiden [3]).

Jhesus vnd Maria, auch die nach jnen im stand der gnaden erfunden vnd widerumb huld von got erlangen vnd hie oder dort gantz gerainigt seinn. Ander lewt komen nymermer an solhen hoechsten stand, dieweil sich ir fleisch in adams person gegen got vngehorsam erzaigt hat, vnd aines yeden menschens geist noch heut seimm fleisch anhengt vnd got vngehorsam ist. Nachdem gantz menschlich geslaecht vmb sein verschulden aufm paradis gefallen ist in gegenbürtigen posen stand der vngnad. Darein auch ein yeglicher mensch besonders fellt, erstlich in seiner empfaencknuss mit der erbsünd, nachmals taeglich mit seinen würchlichen sünden. Dadurch verlieren all menschen das hochzeitlich klaid des ersten guoeten stands. deszhalb sy von himlischer hochzeit ausgeschlossen vnd hieher in aussere finster geworffen seinn mit gepunden henden vnd fueessen, laut des evangelj." 30. Kap., §. IV. Ausg. v. Reithmeier S. 205.

1) Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 3, §. 87—113.

2) Wir werden daher auch darüber in der Lehre von der Erbsünde ausführlicher handeln.

3) Nach Pallavicini, Histor. Conc. Trid. l. 7, c. 8 wurde im Decret von der Erbsünde c. 1 statt des im Entwurf stehenden „creatus" der Ausdruck „constitutus" gewählt, um der Controverse über den Moment der Heiligung Adams nicht zu präjudiciren. Uebrigens hat der gewählte Ausdruck *constitutus*

Uebrigens ist in dem Tridentinischen Decret von der Erbsünde, wozu noch die Decrete von der Rechtfertigung und der Taufe kommen, das Dogma von dem Urstande klar und allseitig definirt.

Es spricht nämlich das Decret über die Erbsünde[1]) nicht nur

1. aus, daß durch den Sündenfall der ganze Adam dem Leibe und der Seele nach verschlimmert[2]) worden, daß also der Zustand Adam's vor dem Falle ein anderer und besserer war, als derjenige, in welchem er und seine ganze Nachkommenschaft nach dem Falle sich befindet; sondern es gibt auch

2. klar zu erkennen, worin diese Verschlechterung besteht, nämlich nicht nur in der Schuld der Sünde[3]), und in der Herrschaft des Todes und des Teufels[4]), sondern vor Allem in dem Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welche Adam eingesetzt gewesen[5]).

3. Daraus ist bereits klar, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit keineswegs in der bloßen Schuldlosigkeit oder Unschuld im negativen Sinne, oder in der Freiheit vom Tode und andern irdischen Uebeln, oder auch lediglich in der Freiheit von der Herrschaft des Satans bestand.

4. Aber auch das ist durch das Tridentinum ausgesprochen, daß Adam vor dem Falle durch Gottes Gnadengabe frei war von der unordentlichen Begierlichkeit: denn es erklärt, daß dieselbe aus der Sünde entsprungen ist[6]). Ebenso klar ist aber auch ausgesprochen, daß das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit keineswegs in dieser Freiheit von der Concupiscenz besteht, da dieselbe auch in dem Gerechtfertigten, in

---

auch andere Vorzüge, namentlich daß er die Heiligung als Werk der Gnade vom Werke der Schöpfung im engeren und eigentlichen Sinne schärfer unterscheidet und allen entgegengesetzten Folgerungen vorbeugt, die man aus dem Wort creatus etwa hernehmen könnte.

1) Sess. V. den vollständigen Text s. unten in der Lehre von der Erbsünde.

2) . . . secundum corpus et animam in deterius commutatum. L. c. can. 1.

3) Cf. *L. c.* can. 5 reatum originalis peccati.

4) Cf. L. c. can. 1. incurrisse . . . mortem . . . et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli . . .

5) Cf. *L. c. can.* 1: statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse . . .

6) Vgl. die folgende Note in den Worten: „quia ex peccato est."

welchem nichts Verdammliches ist, so lange er auf Erden lebt, zurückbleibt[1]).

5. Das Wesentliche des Urstandes besteht also nach den dogmatischen Definitionen des Tridentinums eben in der Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Adam durch den Sündenfall für sich und seine Nachkommen verloren hat und welche uns durch die Gnade Christi in der Rechtfertigung wieder geschenkt[2]) wird.

6. Daher folgt aus den Definitionen des Tridentinums über die absolute Nothwendigkeit der Gnade Christi zu allem Heilsamen[3]) und über die der Seele durch die vom heiligen Geiste eingegossene Gnade und Liebe inhärirende christliche Gerechtigkeit[4]), daß dasselbe auch von der durch Adam's Sünde verlorenen und durch Christus wiederhergestellten ursprünglichen Gerechtigkeit gilt.

Diese Wahrheiten faßt der *Catechismus Romanus* in den Worten zusammen: daß Gott den Menschen dem Leibe nach in solcher Verfassung in's Dasein gerufen habe, daß er, nicht zwar vermöge seiner Natur, aber durch göttliche Wohlthat unsterblich und leidensfrei war. Was aber die Seele betrifft, so habe er ihn nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit gestaltet und ihm freies Wahlvermögen verliehen; außerdem habe er alle Regungen und Begehrungen der Seele so gemäßigt, daß sie dem Befehl und der Vernunft nie ungehorsam waren. Dem habe er endlich die wunderbare Gabe der ur-

---

1) *Sess.* V. *can.* 5: Si quis per Jesu Christi gratiam, quae in baptismo confertur . . . asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet . . . a. s. . . . Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec s. Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Jesu Christi gratiam repugnantibus, non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, s. Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit; sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, a. s.

2) Das ist namentlich hervorgehoben Sess. 5, can. 5 in den Worten: Veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes . . . Noch deutlicher Sess. VI, cap. 7 i. f., in den Worten: Itaque veram et Christianam justitiam accipientes, eam ceu primam stolam, pro illa quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit etc.

3) *Sess. VI*, can. 1—3.

4) *Sess. VI*, can. 11.

sprünglichen Gerechtigkeit hinzugefügt und gewollt, daß er allen anderen lebenden Wesen vorgesetzt sei[1]).

VI. Noch genauer als dieses auf Grund der alten gegen die Pelagianer und Semipelagianer gerichteten Lehrentscheidungen durch das Tridentinum geschehen war, hat die Kirche dem Bajanismus und Jansenismus gegenüber die katholische Lehre vom Urstande definirt. Von den von Pius V. durch die dogmatische Bulle Ex omnibus afflictionibus[2]) *in globo*[3]) als häretisch, irrig, verdächtig und mit anderen niederen Censuren bezeichneten und nach ihrem eigentlichen und objectiv vom Verfasser beabsichtigten Sinne[4]) verworfenen Sätzen des Bajus beziehen sich eine Reihe

---

1) Postremo ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit; quae quidem facile erit parochis ad fidelium institutionem ex sacra Genesis historia cognoscere. Die letzten Worte deuten auf den praktischen Zweck des einfachen Catechismusunterrichtes. Das donum scientiae ist, wie man sieht, nicht ausdrücklich erwähnt, wohl aber einigermaßen in der Herrschaft über die übrigen Geschöpfe eingeschlossen. Hervorgehoben ist, daß Immortalität, Impassibilität und das donum rectitudinis präternaturale Gaben, nicht nothwendige Folgen der Natur sind. Bild und Aehnlichkeit sind, was wichtig war, zunächst auf die vernünftige Seele bezogen, und die Wahlfreiheit besonders betont. Die Controverse über das Verhältniß zwischen rectitudo und justitia ist offen gelassen; aber was vor allem wichtig, der specifisch übernatürliche Charakter der Gerechtigkeit in dem Ausdruck *admirabile* donum betont. Durch diesen Ausdruck, sowie durch die Stellung am Schlusse der in einer Steigerung vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren fortschreitenden Schilderung ist auch der Vorzug der Heiligkeit und Gerechtigkeit vor allen anderen Gaben angedeutet. Pars 1, cap. 2, q. 18. Uebrigens vgl. bezüglich der Lehre des Röm. Catechismus vom Uebernatürlichen im Allgemeinen Bd. 5, S. 404, Note 1.

2) Dieselbe wurde auf's Neue bestätigt von Gregor XIII. durch die Bulle Provisionis nostrae v. 29. Januar 1579 und von Urban VIII. durch die Bulle In eminenti vom 6. März 1641.

3) Ueber Sinn und Tragweite solcher Censurirung vgl. Bd. 2, §. 110, III, B.

4) Die Worte Pius V. lauten: Quas quidem sententias scricto coram nobis examine ponderatas, quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri *possent*, in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus *intento* haereticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas et in pias aures offensionem immitentes respective . . . damnamus. Der erbärmliche Kunstgriff, wodurch Bajaner und Jansenisten dadurch, daß sie im Widerspruch mit der

unmittelbar, andere mittelbar auf den Urstand und sprechen dadurch die katholische Lehre bezüglich desselben allseitig aus.

Durch die Verwerfung des Bajanischen Satzes, daß die Erhöhung und Erhebung der menschlichen Natur in die Gemeinschaft der göttlichen der Integrität des Urstandes geschuldet gewesen, und daher nicht übernatürlich, sondern natürlich zu nennen sei[1]), ist zunächst ausgesprochen, daß die Gnade des Urstandes der menschlichen Natur nicht geschuldet war, und daher im vollen und eigentlichen Sinne als übernatürlich zu bezeichnen ist. Wir wissen aber auch, daß, wenn Bajus von einer sublimatio et exaltatio humanae naturae in consortium divinae naturae redet, er mit diesen Worten einen ungenügenden, falschen Sinn verbindet[2]), indem er den von den Lehrern der Kirche festgehaltenen Sinn dieser Worte ausdrücklich verwirft und demgemäß leugnet, daß der Mensch im Urstande durch seiner Natur hinzugefügte Gnaden zu den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe befähigt und zur Adoptivkindschaft Gottes erhoben gewesen sei. Indem nun Pius V. diese Behauptungen des Bajus verwirft[3]), erklärt er damit, daß das Wesen des Urstandes in der übernatürlichen Gerechtigkeit und Gotteskindschaft und in der darin liegenden Fähigkeit, Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe in übernatürlicher Weise zu verherrlichen, bestand. Diese Wahrheit wird ferner bestätigt und beleuchtet durch die Censurirung der Bajanischen Lehre, daß im Urstande die Verdienstlichkeit der Gesetzeserfüllung nicht in der übernatürlichen Gnade, sondern lediglich in der objectiven Uebereinstimmung des Werkes mit dem Naturgesetz begründet gewesen und daher nicht im eigentlichen Sinne Gnade zu nennen sei[4]); wie denn Bajus über-

---

authentischen Urkunde und dem offenbaren Sinne derselben das Comma (Comma Pianum), statt nach *possent*, nach intento setzten, den Ausspruch des Papstes in sein gerades Gegentheil zu verkehren suchten, bedarf heute keiner Widerlegung mehr. Vgl. die von Denzinger im Enchirid. Symb. angeführten Autoren und die sehr genauen Nachweise von *Mazzella* a. a. O. Ebenso nichtig ist der Vorwand, Pius V. habe nicht die Lehren des Bajus, sondern dessen Censurirungen seiner Gegner verwerfen wollen.

1) Prop. XXI. S. Bd. 5, S. 438, Note 1.

2) Vgl. Bd. 5, S. 439 ff. Daselbst auch über die ähnliche Lehre des Jansenius.

3) *Propos.* 23 & 24. S. Bd. 5, S. 439, Note 2.

4) Prop. 1: Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. *Prop.* 3: Et bonis Angelis, et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces, et non

haupt die einzige Wurzel der Verdienstlichkeit der Werke in der objectiven Conformität der Handlung mit dem Gesetze, nicht aber in dem Stande der Gnade und Gotteskindschaft des Handelnden erblickt[1]) und demgemäß auch den so wichtigen Unterschied zwischen rein natürlicher und übernatürlicher Liebe und Gerechtigkeit leugnet[2]).

Durch die Verwerfung der ferneren Bajanischen Behauptungen, daß die ursprüngliche Unsterblichkeit nicht eine Gnadengabe, sondern der natürliche Zustand des Menschen gewesen[3]) und daß die Erlangung der immortalitas major durch die Beharrung im Gehorsam auf dem Naturgesetz beruhte[4]), und durch die Verwerfung der damit im Zusammenhang stehenden Lehre, daß alle Leiden nothwendig Sündenstrafen seien[5]), hat die Kirche die Präternaturalität des donum immortalitatis und impassibilitatis ausgesprochen.

Endlich ist durch die Verwerfung der captiös gefaßten Bajanischen Sätze, daß Gott den Menschen nicht so, wie er jetzt geboren wird, hätte erschaffen, und ihn nicht ohne die natür-

---

gratia. *Prop.* 4: Vita aeterna homini integro et Angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt. *Prop.* 5: In promissione facta Angelo et primo homini continetur naturalis justitiae constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita aeterna justis promittitur. *Prop.* 7: Primi hominis integri merita fuerunt primae creationis munera; sed juxta modum loquendi scripturae sacrae non recte vocantur gratia: quo fit, ut tantum merita, non etiam gratia, debeant nuncupari. *Prop.* 9: Dona concessa homini integro et Angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia; sed quia, secundum usum sacrae scripturae, nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet.

1) *Prop.* 2, 12—15. 17. S. Bd. 5, S. 440, Note 2.

2) *Prop.* 34. 36. 61. 62. S. Bd. 5, S. 439, Note 3. S. 440, Note 1.

3) *Prop.* 78: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio.

4) *Prop.* 6: Naturali lege constitutum fuit homini, ut, si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset.

5) *Prop.* 72: Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum: unde et Job et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt. Das wendete Bajus auch auf Maria an. *Prop.* 73: Nemo, praeter Christum, est absque peccato originali: hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis.

liche Gerechtigkeit habe belassen können[1]), die Möglichkeit des Standes der reinen Natur und damit die Uebernatürlichkeit des Urstandes ausgesprochen.

Die Verwerfung der Quesnel'schen Sätze, daß die Gnade Adam's nur menschliche Verdienste erzeugte[2]), und daß diese Gnade eine Folge der Schöpfung und der gesunden und unversehrten Natur geschuldet gewesen[3]), wiederholt, was bereits gegen Bajus ausgesprochen war[4]).

Andere bajanische und jansenistische Sätze, welche wir in der Lehre von der Erbsünde und der Gnade Christi näher betrachten, beleuchten zwar auch die Lehre vom Urstande, aber wir können sie hier übergehen. Dagegen sind *Prop.* XVI und XVII der Bulle *Auctorem fidei* von Pius VI. insofern hervorzuheben, als darin die Lehre der

1) *Prop.* 55: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. *Prop.* 79: Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali. Beide Sätze sind insofern captiös gefaßt, als sie auch einen richtigen Sinn haben könnten, insofern allerdings Gott den Menschen nicht im Stande der Sünde und nicht ohne die natürliche Güte der Natur schaffen konnte; allein nach dem Sinne des Bajus wurde dadurch die Möglichkeit geleugnet, daß Gott den Adam ohne die übernatürlichen und präternaturalen Gaben erschuf.

2) *Bulla Unigenitus Clementis XI. Prop.* 34: Gratia Adami non producebat nisi merita humana, hängt wohl auch mit der in anderer Beziehung falschen und gleichfalls verworfenen prop. 36 (Differentia essentialis inter gratiam Adami et status innocentiae, ac gratiam christianam est, quod primam unusquisque in propria persona recepisset, ista vero non recipitur, nisi in persona Jesu Christi resuscitati, cui nos uniti sumus) zusammen; aber sie stimmt auch mit der Bajanischen Lehre überein, daß das Verdienst des ewigen Lebens im Urstande nicht ein Werk der Gnade im eigentlichen Sinne war.

3) *Bulla Unigen.* Prop. 35. Vgl. Bd. 5, S. 438, Note 1.

4) Daß die jansenistische Lehre im Wesentlichen mit der Bajanischen übereinstimmt und daher durch die Bulle Ex omnibus afflictionibus getroffen ist, hat Urban VIII. in der Bulle *Ex eminenti* ausdrücklich erklärt und gerade deßhalb dem Jansenismus gegenüber die Constitutionen Pius V. und Gregor's XIII. erneuert. Cum autem, sagt er, ex diligenti et matura ejusdem libri, cui titulus *Augustinus*, lectione postmodum compertum fuerit, in eodem libro multas ex Propositionibus a Praedecessoribus nostris olim, ut praefertur, damnatas contineri . . . nos . . . Pii et Gregorii praedecessorum nostrorum hujusmodi constitutiones praedictas, omniaque et singula in eis contenta, Apostolica auctoritate tenore praesentium perpetuo confirmamus et reprobamus; librumque praedictum, cui titulus est *Augustinus*, articulos, opiniones et sententias in dictis Constitutionibus reprobatas atque damnatas, ut a nobis compertum est, continentem et renovantem . . . prohibemus.

Synode von Pistoja über den Urstand — daß nämlich die ursprüngliche Integrität und Gerechtigkeit, wenn sie auch als eine übernatürliche und innerliche Gnade dargestellt erscheint, eine Folge der Schöpfung und dem Bedürfniß und der Beschaffenheit der menschlichen Natur geschuldet, und daß ferner die paradiesische Unsterblichkeit dem Menschen vor dem Falle natürlich gewesen sei — als bereits gegen Bajus und Quesnelles verworfene Irrthümer bezeichnet werden[1]).

Daß auch in unserem Jahrhundert nicht wenige Theologen[2]), namentlich Hermes[3]) und Günther[4]), wie von der Uebernatürlichkeit der christlichen, so auch insbesondere der ursprünglichen Gerechtigkeit theils ungenügende, theils geradezu falsche Vorstellungen hegten, haben wir bereits früher ausreichend gesehen. Gregor XVI. in seinem, den Hermesianismus verwerfenden Breve vom 26. Sept. 1835 erklärt, daß die Schriften des Hermes auch bezüglich des Urstandes, der Erbsünde und der Kräfte des gefallenen Menschen[5]) von der katholischen Wahrheit abweichende und bereits früher von der Kirche verworfene Lehren enthalten. In dem Breve Pius' IX. vom 15. Juni 1857, welches nur die controvertirten Hauptirrthümer[6])

1) *Constit. Auct. fid. Prop.* 16: Doctrina Synodi de statu felicis innocentiae, qualem eum repraesentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et justitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem charitatis, atque primaevam sanctitatem aliqua ratione post lapsam restitutam; quatenus complexive accepta innuit, statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium: falsa, alias damnata in Bajo et Quesnellio, erronea, favens haeresi Pelagianae. — *Prop.* 17: Propositio his verbis enuntiata: *edocti ab Apostolo, spectamus mortem non jam ut naturalem conditionem hominis, sed revera ut justam poenam culpae originalis*; quatenus sub nomine Apostoli subdole allegato insinuat, mortem, quae in praesenti statu infflicta est velut justa poena peccati per justam subtractionem immortalitatis, non fuisse naturalem conditionem hominis, quasi immortalitas non fuisset gratuitum beneficium, sed naturalis conditio: captiosa, temeraria, Apostolo injuriosa, alias damnata.

2) Bd. 5, §. 279, XI, 4. S. 442 ff. Insbesondere über Hirscher's Lehre vom Urstande vgl. Kleutgen, Th. d. Vorz. 2. Bd. 9. Abh. 2. Hptst. III.

3) Vgl. die gründliche Darlegung und Critik der Hermesianischen Lehre über den Urstand bei Kleutgen a. a. O., 2. Bd., 9. Abh., 3. Hptst.

4) Vgl. Clemens, die speculat. Theol. A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. S. 102 ff. Kleutgen a. a. O. S. 566.

5) Circa protoparentum statum, peccatum originale, ac hominis lapsi vires.

6) Bezüglich der Trinität, Incarnation, Freiheit der Schöpfung, Einheit des Menschenwesens, Verhältniß zwischen Glauben und Wissen. Vgl. Bd. 2, S. 810, Note 2 (2. Aufl. S. 789, Note 1.).

des Güntherianismus nennt, findet sich allerdings keine ausdrückliche Erwähnung der Günther'schen Irrthümer bezüglich des Urstandes, wohl aber indicirt es in dem das ganze System beherrschenden, das Wesen des Uebernatürlichen und dessen Verhältniß zum Natürlichen verkennenden Rationalismus[1]) das Princip, woraus diese Irrthümer entsprungen sind; wie denn überhaupt darin, wie auch das Vaticanum[2]) erklärt, der gemeinsame Grund der modernen theologischen Irrthümer gelegen ist.

Im besonderen Hinblick auf die Irrthümer des Hermesianismus und des Güntherianismus hat das vom apostolischen Stuhle wegen seiner ausgezeichneten Widerlegung der modernen Irrthümer besonders gelobte[3]) Cölner Provinzialconcil von 1860 auf Grund aller bisherigen kirchlichen Lehrentscheidungen die katholische Lehre vom Urstande in einer überaus klaren, genauen und vollständigen Lehrexposition[4]) dargelegt. Auch für das Vaticanum war eine

---

1) Etenim . . . noscimus, in iisdem operibus erroneum, ac perniciosissimum, et ab Apostolica Sede saepe damnatum rationalismi systema ampliter dominari.

2) *Constit. de Fide* prooem. s. Bd. 1, §. 16. S. 126 (2. Aufl. S. 121), Note 1.

3) Litt. *Pii IX* ad Card. Joann. de *Geissel* d. d. 7 April 1861.

4) Dieselbe lautet: Cum Concilio Tridentino docemus, primum hominem in sanctitate et justitia fuisse constitutum. Qui status justitiae originalis erat supernaturalis minimeque debitus naturae humanae, ac proinde Deus hominem donis supernaturalibus non instruendum condere poterat. Dona autem supernaturalia sunt illa, quibus humana natura ad altiorem ordinem elevatur, i. e. perfectionem aliquam recipit, quae ejus vires proindeque id, quod exigere ipsa quodammodo potest, transcendit. Non esse inane scholae commentum hanc de donis naturae superadditis sententiam, Sedis apostolicae, quod de Baii doctrina tulit, scimus judicio. Supernaturalis proin dicenda est gratia illa sanctificans, qua homo adeo supra conditionem suam elevabatur, ut filius Dei esset per adoptionem fieretque idoneus, qui felicitatem illam consequeretur, quae, quum in Dei cognitione intuitiva consistat, omnem hominis facultatem naturalem transcendit. Supernaturalis et indebita erat concupiscentiae sub rationis imperium plena subjectio sive donum illud eximium integritatis, quo animi motus atque appetitiones ita Deus in homine temperavit, ut nunquam non parerent rationis imperio. Quum enim homo anima rationali et corpore constet, per se quidem fieri potest, ut ad corporis prae animae bonis quaerenda feratur et, nisi freno aliquo concupiscentia coërceatur, rebellis aliquando exsistat. Neque dici potest, Dei sapientiam et bonitatem exegisse, ut perfectus ille, qui in Adamo cernebatur, inferiorum cum superioribus viribus concentus in humanam naturam induceretur. „Non enim mediocria bona sunt;“ ait S. Augustinus, „non solum quod anima est, quae natura jam omne corpus praecedit, sed

solche vorbereitet[1]). Endlich sei noch daran erinnert, daß auch die Verwerfung des Traditionalismus insofern die Lehre vom

---

etiam quod facultatem habet, ut adjuvante creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur". Immortalitatem quoque corporis immunitatemque ab aerumnis donum fuisse supernaturale facile liquet, quum e corporis, quod dissolutioni et corruptioni est obnoxium, natura non repetatur, nec alio quocunque titulo debeatur homini. Unde S. Augustinus: „Mortalis", inquit, „(homo) erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris". Recte proin cum Doctore angelico concludimus: „Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens, in quo nihil humanae naturae derogatur, quia hoc ex principiis naturae consequitur; non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset." (In 2 Sent. d. 31, q. 1, a. 2, ad 3.) Darauf erinnert das Concil an die oben angeführten Prop. damn. Baji 21, 26, 55, 78 und an Prop. 35 der Bulle Unigenitus und schließt dann mit den Worten: A veritate catholica illos aberrare asserimus, qui docent, Dei sapientiam et bonitatem exegisse, ut homini gratiam sanctificantem, immunitatem a concupiscentia aut immortalitatem corporis conferret; vel qui asserunt, immunitatem a concupiscentia necessario pertinere ad ipsius hominis ideam seu naturam; denique qui dona Adamo collata propterea solum supernaturalia vocanda esse dicunt, quod homini a Deo creante, et non ab homine sibi ipsi collata sint. *Decr. Conc. Col.* 1860. Pars. 1, Tit. 4, c. 15.

1) Das von der Deput. pro rebus fidei revidirte Schema der Theologen lautet: Verum in ipso generis humani primordio magnum insuper quoddam divinae pietatis arcanum fides christiana agnoscit. Homo ad imaginem Dei factus ipsa quidem natura sua ordinatur ad Deum cognoscendum, colendum, amandum, eo videlicet modo, qui insitae facultati congruit. Verumtamen summus rerum Conditor et Dominus, cujus potentia creatae naturae proprietatibus et legibus non circumscribitur, inexhausta bonitate humanum genus in primo parente super naturae conditionem ad statum quendam sublimem elevare voluit, in quo divinae ipsius consors efficeretur naturae. (2. Petr. 1, 4.) Itaque praeter dona, quibus in propria natura perficeretur, Spiritum Sanctum ei infudit, ut, natura quidem servus, sanctitatis autem gratia filius, jam non solius naturae vigore, sed charitate desuper infusa, divina mandata et virtutis opera exequendo, aeternam haereditatem promereretur. Ad haec carnem spiritui gratia sua plene subjectam fecit, et mortis ipsius timorem a mortali removit. Mortalis quippe erat homo conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. (*August.* Enchir. 25.) Hunc Deus in paradisi felicitate tanquam in umbra vitae collocavit, sic munerans libero arbitrio, ut tamen regeret imperio, terreret exilio. (Aug. l. c.) Posuit ante eum vitam et mortem, ut, siquidem vitam eligeret, de virtute in virtutem conscendens, ad regnum coeleste transferretur,

Urstande berührt, als dieser irgend welche Nothwendigkeit einer Uroffenbarung behauptete[1]).

Nachdem wir nun die katholische Lehre vom Urstande auf Grund der Offenbarung und Kirchenlehre positiv dargelegt haben, wollen wir die einzelnen Lehrpunkte einer näheren theologischen Betrachtung unterziehen, und zwar zuerst, so weit dieses nicht bereits geschehen, die Natur, sodann die übernatürlichen und präternaturalen Gaben der ersten Menschen.

§. 302.

Begriff und Namen der verschiedenen Stände der menschlichen Natur und der Gaben des Urstandes.

Bevor wir die natürlichen und übernatürlichen Gaben des Menschen vor dem Sündenfalle im Einzelnen näher betrachten, ist es nothwendig, die hier einschlagenden Begriffe und Ausdrücke zu fixiren. Es können nämlich die hier üblichen Ausdrücke ihrer Natur nach in verschiedenem Sinne gebraucht werden. Demgemäß sind sie wirklich von Vätern und Theologen unbefangen und in rechtgläubigem Sinne verschiedenartig angewendet worden; aber auch in älterer und neuerer Zeit in falschem Sinne mißbraucht und vielfach mißverstanden[2]) worden.

Deum deorum visurus, non ut facultate naturali videri potest, sed facie ad faciem, sicuti est, et hac visione in ipsum transformatus divinae voluptatis torrente potaretur. Haec illa est hominis elevatio, quam SS. Patrum vestigiis insistentes Doctores catholici recte supernaturalem vocaverunt, ut quae naturae creatae tum vires tum exigentiam transcendat, ideoque nec meritis nec naturali conditioni hominis debita, sed gratuitum sit divinae largitatis beneficium. *Omnium Con. Vat. quae ad doctrin. et discipl. pertinent. document. collect. per Conr. Martin, ep. Paderb.* p. 23.

1) Vgl. Bd. 1, §. 24, III und §. 28.

2) So entspringen z. B. bei Kuhn eine Reihe von Mißverständnissen daraus, daß er die natürliche Güte der natura pura mit der natura integra oder dem donum rectitudinis identificirt. „Was sie (die späteren Theologen) die integratio naturae nennen und weder als bloße Naturgabe, noch als eigentliche Gnadengabe, sondern als Mittleres zwischen beiden auffassen, und als *perfectio* hominis in ordine ad finem naturalem — im Unterschied von seiner perfectio (per gratiam sanctificantem) in ordine ad finem supernaturalem — bestimmen, ist, recht verstanden, gar nichts anderes, als die naturalis inclinatio voluntatis ad virtutem des heil. Thomas, diese natürliche Güte des Menschen, das Mittelglied zwischen der menschlichen Natur als solcher (nach ihrem Vollbegriff, nicht als bloße Substanz) und ihrer übernatürlichen Güte.“ Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade. S. 21. Daraus wird dann eine „tief einschneidende Differenz zwischen Thomas und den späteren Scholastikern“ gefolgert, während in dieser Hinsicht der vollkommenste Einklang zwischen alten und neuen Scholastikern besteht.

Sollen daher schädliche Irrthümer und verderbliche Begriffsverwirrung vermieden werden, so müssen wir nicht nur die genauen und richtigen Begriffe, sondern auch den kirchlichen Sprachgebrauch festhalten, wie er sich in Folge der Controversen mit den Häretikern und der durch sie veranlaßten kirchlichen Lehrentscheidungen festgestellt hat; bei den Vätern und älteren Theologen aber wohl darauf Acht haben, in welchem Sinne sie die betreffenden Worte gebrauchen.

I. Bezüglich des Verhältnisses der menschlichen Natur oder der Menschheit zu ihrem Endziel pflegen die Theologen, ähnlich wie dieses auch auf anderen Gebieten[1]) geschieht, verschiedene Stände *(status)*[2]) zu unterscheiden.

Der von uns bereits betrachtete[3]) Unterschied zwischen dem status *viae* und dem status *termini* berührt uns hier nicht weiter. Denn hier beschäftigen wir uns mit den verschiedenen wirklichen[4]) und möglichen[5]) Ständen, in welchen die Menschheit in *statu viae* sich befinden kann.

Während in dieser Beziehung ältere Theologen[6]) sich öfters mit der Eintheilung in den Stand der nicht gefallenen und der gefallenen Natur oder den Stand der Unschuld und der Sünde begnügen, unterscheiden die späteren Theologen zur besseren Bekämpfung der neueren Irrlehren gewöhnlich fünf Stände, welche, wie sie sachlich in der Glaubenslehre begründet, auch von den Vätern und älteren Theologen, wenn gleich nicht immer in denselben Formeln, gelehrt sind[7]). Es sind dieses:

1. der mögliche, aber niemals wirkliche Stand der reinen Natur, status naturae *purae* (auch naturae nudae, vacuae);

2. der Stand der nur mit dem präternaturalen donum *rectitudinis* ausgerüsteten Natur, welcher nach dem allgemein in der Kirche herrschenden Sprachgebrauch status naturae *integrae* genannt wird. Nach

---

1) Z. B. im bürgerlichen und canonischen Rechte. Cf. *S. Th.* 2. 2, q. 183, a. 1.

2) Die gewöhnliche Definition der Theologen lautet: Status est certa conditio, seu certus modus se habendi totius generis humani in ordine ad ultimum finem secundum providentiae legem.

3) Bd. 5, §. 280.

4) Status reales.

5) Status possibiles.

6) Vgl. z. B. *S. Th.* 1, q. 94, a. 2: Status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum.

7) Vgl. *Bellarmin*, De grat. primi hominis c. 30. *Isaac Habert*, Theol. graec. Patrum Vindiciae circa universam materiam gratiae l. 3, c. 6. *Mazzella*, De Deo creant., Disp. 4, a. 1.

der sententia communis und probabilior ist auch dieser Stand ein nur möglicher; während er nach der Lehre derer, welche der Verleihung der heiligmachenden Gnade auch im Urstand eine Zeit der Vorbereitung vorausgehen lassen, auch wirklich war.

3. Der status naturae *elevatae*, oder *justitiae originalis*, oder *sanctitatis originalis* oder *innocentiae*, der Stand der übernatürlichen Gerechtigkeit, welche dem Adam, sei es im Momente seiner Erschaffung, sei es in einem späteren Momente, jedenfalls aber vor seinem Falle, wirklich verliehen war.

4. Der nach dem Sündenfalle wirkliche Stand der gefallenen Natur, status *naturae lapsae*[1]).

5. Der wirkliche Stand der durch die Gnade Christi wiederhergestellten Natur, status *naturae reparatae*.

Die genannten fünf Stände werden deßhalb besonders hervorgehoben, weil sie für die Lehre von dem Urstande, der Erbsünde und der Rechtfertigung des Sünders von besonderer Wichtigkeit sind. Es wird daher durch diese Fünfzahl weder die Wirklichkeit[2]), noch die bloße Möglichkeit[3]) anderer Stände geleugnet.

Vergleicht man die genannten fünf Stände miteinander, so ist klar, daß sie manches mit einander gemein haben, während sie in anderem sich unterscheiden. So hätte der mögliche Stand der puren Natur mit dem wirklichen übernatürlichen Urstande das gemein gehabt, daß der Mensch in demselben frei gewesen wäre von jeder Sünde, Schuld und Verderbniß. Insofern könnte man auch den status naturae purae, weil frei von Sünde und Schuld, als Stand der Unschuld und, weil frei von Verderbniß, als unversehrte (integra) und gesunde (sana) Natur bezeichnen. Allein in der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung und nach dem allgemein recipirten theologischen Sprachgebrauch haben diese Ausdrücke einen ganz anderen Sinn. Danach wird, wie wir gesehen haben, der Stand der ur-

---

1) In gleichem Sinne werden auch die Ausdrücke status naturae corruptae, vitiatae, infectae, venenatae, languentis, vulneratae, debilitatae, infirmae, depositae, moribundae, mortuae gebraucht.

2) So besteht z. B. für die Menschheit Christi der Stand der hypostatischen Union. So kann man auch Maria einen ihr allein eigenen Stand zuschreiben. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 20, nr. 47.

3) Possunt autem isti status multiplicari, vel unum vel plures dividendo, vel ex mixtione plurium alios conficiendo. *Suarez*, l. c. nr. 45. So wäre es z. B. möglich gewesen, daß Gott dem Adam nur die heiligmachende Gnade, ohne die übrigen Gnadengaben, schenkte, oder daß er den Menschen nur zu dem natürlichen Endziel bestimmt und ihm doch präternaturale Gnadengaben geschenkt hätte.

sprünglichen übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Stand der Unschuld genannt, und wird die mit den Gnadengaben des Urstandes, insbesondere mit der Freiheit von jeder unordentlichen Concupiscenz ausgerüstete Natur als natura *integra* und *sana* bezeichnet. Es ist daher die menschliche Natur in dem gefallenen Zustande deßhalb nicht mehr *integra* und *sana*, weil sie jener supernaturalen und präternaturalen Gaben beraubt ist; während auch nach dem Falle die menschliche Natur als solche insofern unversehrt geblieben ist, als sie keine ihrer rein natürlichen Kräfte und Eigenschaften verloren hat. Wenn man daher diese natürliche Integrität mit der übernatürlichen verwechselt, so kann solches nur zu den schlimmsten Mißverständnissen und schädlichsten Irrthümern führen.

Während der status *naturae purae* dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit durch die Freiheit von der Sünde und jeder durch Sünde verschuldeten Verderbniß ähnlich gewesen wäre, hätte er gleich dem Stande der gefallenen Natur aller übernatürlichen und präternaturalen Gnaden und Gaben des wirklichen Urstandes entbehrt; nur wäre dieser Mangel für ihn keine Privation und keine Schuld gewesen. Insofern hat man den Stand der puren Natur als einen zwischen dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit und dem gefallenen Zustande in der Mitte liegenden[1]) bezeichnet.

Auch den status *naturae reparatae* könnte man einen mittleren nennen, da er dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit insofern ähnlich ist, als in ihm durch Christi Gnade die übernatürliche Gerechtigkeit wiederhergestellt ist, mit dem status naturae lapsae (beziehungsweise auch mit dem status naturae purae) aber das gemein hat, daß er der präternaturalen Gaben des Urstandes entbehrt.

II. Auch bezüglich der Begriffe und Namen Natur und Gerechtigkeit ist hier noch Einiges zu bemerken. Das Wort Natur wird, wie wir wissen[2]), in sehr verschiedenem Sinne gebraucht. Im nächsten und eigentlichen ontologischen Sinn versteht man unter der menschlichen Natur das aus Leib und Seele bestehende Menschenwesen[3]), mit allen in ihm wurzelnden Eigenschaften, Kräften, Neigungen und Dispositionen[4]). Eben

1) So schon Chrysostomus Hom. 10 in ep. ad Rom: ἁμαρτίας καὶ χάριτος ἄπειρον τὸ μέσον.

2) Vgl. Bd. 5, §. 277.

3) Vgl. oben §. 295 u. 296. — 4) Vgl. Bd. 5, §. 277, V.

darin besteht die *natura pura*, wie sie Product der Schöpfung im engeren und eigentlichen Sinne ist, unter Ausschluß aller präternaturalen und supernaturalen Gaben. Es ist also unter reiner Natur keineswegs die bloße Substanz des Menschen verstanden, sondern auch alle rein natürlichen Kräfte und Dispositionen der Menschennatur. Es ist daher der bloßen Natur des Menschen eine natürliche Güte[1]), und vermöge ihrer Vernünftigkeit und natürlichen Gottähnlichkeit eine natürliche Hinordnung zum Wahren und Guten, daher zu Gott, der absoluten Wahrheit und Güte, eigen[2]), und man kann diese natürliche Güte als eine natürliche Geradheit und Gerechtigkeit bezeichnen. Allein der Name *rectitudo* und *justitia* im engeren und eigentlichen Sinne wird nicht von dieser blos natürlichen Güte der niemals wirklich gewesenen natura pura, sondern von der präternaturalen und übernatürlichen Geradheit und Gerechtigkeit des durch Gottes Gnade wirklichen Urstandes gebraucht, und dürfen nimmermehr letztere mit jener rein natürlichen Güte verwechselt werden[3]).

Was aber des Näheren die Namen *justitia* und *rectitudo* betrifft, so werden zwar die Worte *justus* und *rectus*, schon in der h. Schrift[4]), oft gleichbedeutend gebraucht, sowohl zur Bezeichnung der übernatürlichen, als der natürlichen Gerechtigkeit; allein es ist längst allgemeiner kirchlicher Sprachgebrauch, durch den Ausdruck *rectitudo*, *donum rectitudinis* die Freiheit von der ungeordneten Concupiscenz zu bezeichnen, ihn also gleichbedeutend mit *natura integra*, *donum integritatis* zu gebrauchen.

Es findet sich jedoch bei manchen Scholastikern auch der Sprachgebrauch, daß sie das donum rectitudinis, kraft dessen der Leib der Seele und die niederen Seelenkräfte den höheren ohne Widerstreben untergeordnet waren und welches nach allen Theologen Adam im Momente seiner Erschaffung empfangen hatte, mit dem Namen *justitia originalis* bezeichneten und davon die *gratia sanctificans* oder, wie man damals meistens sagte, *gratia gratum faciens* unterschieden, und in diesem Sinne einen Unterschied zwischen justitia *originalis* und *gratia sanctificans* oder *sanctitas* annahmen.

Mit Recht hält, wie wir unten näher sehen werden, die sententia communis nicht nur fest, daß Adam im Momente seiner Erschaffung die heiligmachende Gnade mit allen übrigen Gaben des Urstandes

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 267, II. — 2) Vgl. Bd. 5, §. 265.

3) Vgl. oben S. 372, Note 2. — 4) S. oben S. 336, Note 4.

empfing, sondern es ist auch allgemein herrschender Sprachgebrauch, daß die übernatürliche Gerechtigkeit oder Heiligkeit, kraft welcher Adam die Adoptivkindschaft Gottes besaß, wie durch den Namen sanctitas originalis, so durch den Namen *justitia originalis*[1]), die Freiheit von der Concupiscenz aber durch den Ausdruck *rectitudo* oder *integritas* bezeichnet wird. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß der Ausdruck justitia originalis in einem weiteren Sinne oder *adaequate*, und in einem engeren Sinne oder *inadaequate* gebraucht wird. Im engeren oder inadäquaten Sinne bezeichnet er nur die durch die heiligmachende Gnade bewirkte übernatürliche Gerechtigkeit; im weiteren Sinne oder adäquat aber begreift die justitia originalis auch alle anderen Gaben des Urstandes in sich.

So viel über den Sprachgebrauch; das Sachliche werden wir bei Besprechung der einzelnen Gnaden und Gaben des Urstandes näher kennen lernen.

§. 303.

Die Güte und die Kräfte der reinen Menschennatur[2]).

I. Zum richtigen Verständnisse der supernaturalen und praeternaturalen Gaben des Urstandes ist es nothwendig, die rein natürlichen Kräfte des Menschen näher zu betrachten.

Das klare und sichere Princip, wovon wir hierbei auszugehen haben, ist die von der Offenbarung ausgesprochene und von der Kirche allseitig definirte anthropologische Grundwahrheit, daß die individuelle, geistige und unsterbliche Seele[3]) und der materielle Leib wie Form und Materie zur Einheit der Menschennatur verbunden sind[4]), und daß diese Verbindung ur-

---

1) Dieser Sprachgebrauch ist auch der des Tridentinums. Dasselbe bezeichnet den Urstand als sanctitas et justitia, Sess. 5, can. 1 & 2; Sess. 6 aber bezeichnet es die durch die Gnade Christi wiedererlangte Heiligkeit und Gerechtigkeit durchweg einfach als justitia. Ebenso bezeichnet der Catechismus Romanus die heiligmachende Gnade als das admirabile donum justitiae originalis. S. oben S. 365, Note 1.

2) *S. Th.* 1, q. 77—88. Opusc. 43, de potentiis animae. *Suarez*, Tract. de anima l. 2—5. Cf. *Metaph.* Disp. 18, sect. 3 sq. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 153—157. P. Jungmann, das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Philosophie. Morgott, die Theorie der Gefühle im Systeme des heil. Thomas.

3) Vgl. oben §. 297 u. 298.

4) Vgl. oben §. 295 u. 296.

sprünglich von dem Schöpfer gesetzt, daher ganz gut[1]), in ihrer Weise vollkommen und in dieser natürlichen Vollkommenheit aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist[2]).

Wenn wir bekennen, daß die Menschennatur, wie sie aus Gottes Hand hervorging, gut und frei von allem Uebel und Bösen, d. h. keines Gutes beraubt war, das sie als pure Natur besitzen konnte und sollte; so müssen wir uns aber hüten, jene übernatürlichen und außernatürlichen Gaben und Vollkommenheiten, mit welchen Gott den Menschen in seinem Ursprung ausrüstete, als aus der Natur entsprungen oder als der Natur geschuldet anzusehen und demgemäß der bloßen Natur Vollkommenheiten zuzuschreiben, die sie aus sich selbst nicht besitzt und auf die sie aus sich selbst keinen Anspruch hat[3]). Es ist daher an jener paradiesischen Vollkommenheit, welche die Offenbarung dem ersten Menschen zuschreibt[4]), genau zu unterscheiden, was davon rein natürlich und was präter- und supernaturale Gabe war. Es ist ebenso falsch und verderblich, die Vollkommenheiten, welche der reinen Natur als solcher eigen sind, zu leugnen oder herabzumindern, als ihr Vollkommenheiten, die ihr nur aus Gnade und in übernatürlicher Weise verliehen sind, zuzuschreiben und in Folge davon bezüglich des Urstandes die Natur über Gebür zu erheben, die Gnade aber ganz oder theilweise zu leugnen und herabzumindern[5]).

---

1) Vgl. oben §. 294.

2) Vgl. Bd. 5, §. 267.

3) Die hier anzuwendenden Principien wurden bereits Bd. 5, §. 277—280 entwickelt und begründet.

4) Vgl. oben §. 301.

5) In der Regel sind alle hier einschlagenden theologischen und auch philosophischen Irrthümer nach beiden Seiten hin von der Wahrheit abgewichen. Die Gnostiker und Manichäer, wie die mannigfaltigen verwandten Irrlehren späterer Theosophie, welche die Vereinigung des vernünftigen Geistes mit dem Leibe resp. der niederen Psyche als einen widernatürlichen und erzwungenen Zustand, den Geist aber als eine Emanation aus dem göttlichen Wesen oder, wenn als einen erschaffenen, als einen ursprünglich reinen, angelischen Geist betrachten, überheben und erniedrigen zugleich die vernünftige Seele: jenes indem sie ihr göttliche oder angelische Natur zuschreiben, letzteres indem sie derselben eine ihre natürliche Freiheit aufhebende Gefangenschaft in der Materie andichten. Aehnliches ist auch vom Pantheismus und falschen Dualismus zu sagen. Vgl. Bd. 3, §. 150, II, 4 u. 5. Bd. 5, §. 258, I, 3. Der Pelagianismus, der die Gnade herabwürdigte, hat zugleich die Güte der Natur, insbesondere des Willens beeinträchtigt. In demselben Maße und demselben Sinne als die Protestanten, Bajaner und Jansenisten die übernatürlichen Gaben

II. Offenbarung und Kirche haben die ursprüngliche Güte und Vollkommenheit der reinen Natur nicht speciell und unmittelbar ausgesprochen[1]), weil sie zunächst nur mit dem Stande der erhöhten und der gefallenen Natur, wie er allein wirklich war, sich beschäftigen. Allein aus der geoffenbarten und von der Kirche definirten Wahrheit ergibt sich mit voller Sicherheit und Klarheit die Erkenntniß der puren Natur.

Da es nämlich dogmatisch feststeht, daß alle Gaben des Urstandes, welche durch den Sündenfall gänzlich verloren gegangen sind, supernatural oder präternatural waren[2]), so ist klar, daß dieselben nicht zur reinen Natur gehören, weder aus ihr entsprungen, noch auch ihr geschuldet sind. Nicht minder leuchtet ein, daß alle jene Vollkommenheiten, welche nach der Lehre des Glaubens auch der gefallene Mensch noch besitzt — wie die natürliche Willensfreiheit[3]) und die Fähigkeit einer natürlichen Erkenntniß Gottes und des natürlichen Sittengesetzes[4]), das Vermögen zu irgend welcher natürlichen Sittlichkeit[5]) — der reinen Natur, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, im vollsten Maße eigen waren.

Hier greift die in der Lehre von der Erbsünde näher zu behandelnde Frage ein, ob und inwiefern in Folge des Sündenfalles eine Verschlimmerung der Natur an sich eingetreten sei. Wenn aber auch eine solche eingetreten wäre, so könnte sie nicht in einer Zerstörung oder Veränderung des durch die Schöpfung gesetzten Menschenwesens und der in ihm wurzelnden natürlichen Kräfte, sondern nur in einer Schwächung der natürlichen Tüchtigkeit und Neigung oder der habilitas zu den der reinen Natur entsprechenden guten Acten bestehen[6]). Eben deßhalb versteht sich von selbst, daß die reine Natur von solcher Schwächung oder Verderbniß frei gewesen wäre.

Deßhalb dürfen wir aber der reinen Natur im Urstande nicht eine Vollkommenheit zuschreiben, die entweder über das Wesen der Menschennatur erhaben ist und sie zu einer specifisch vollkommeneren

---

des Urstandes für natürlich erklärten, haben sie nicht nur die Uebernatürlichkeit der Gnade, sondern auch die wahre Vollkommenheit der Natur verkannt, wie wir alles dieses später näher sehen werden. Vgl. Scheeben a. a. O. §. 154. Daselbst auch über den Averrhoismus. Vgl. oben §. 297, I.

1) Vgl. oben §. 300 u. 301.

2) S. unten die Lehre von dem Sündenfall und der Erbsünde.

3) Vgl. unten §. 304.

4) Vgl. Bd. 1, §. 20—25; §. 35—37. Bd. 3, §. 134—138.

5) Darüber ausführlich in der Gnadenlehre.

6) Dies wurde bereits in der Lehre von dem Bösen und seinem Ursprung im Allgemeinen, Bd. 5, §. 267, insbesondere VII gezeigt.

Natur[1]) machen würde, als sie nach dem Willen des Schöpfers ist und sein soll, oder aber die ihr nur vermöge übernatürlicher und präternaturaler Gaben eigen war und eigen sein konnte und daher zu ihrer natürlichen Vollkommenheit nicht gehörte. Daher werden auch durch die natürlichen Vollkommenheiten, welche wir der Menschennatur als solcher vor dem Falle beilegen müssen, keineswegs jene *natürlichen Unvollkommenheiten* aufgehoben, welche einer jeden erschaffenen Natur vermöge ihrer Endlichkeit, der menschlichen Natur insbesondere aber vermöge ihrer specifischen Eigenthümlichkeit zukommen.

III. Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen näher auf's Einzelne ein, so ist vor Allem daran zu erinnern, daß die lebendige Menschennatur und ihr Seins- und Lebensprincip, die Seele, sowie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, die *Fähigkeit* zu allen *connaturalen Lebensthätigkeiten* besaß[2]), und zu deren wirksamer und rechter Uebung, zwar des natürlichen Concursus[3]) und der Leitung der natürlichen Providenz[4]), nicht aber einer übernatürlichen Gnade oder präternaturalen Gabe bedurfte.

Obwohl daher der Mensch, wie auch der Engel, in der *wirklich bestehenden* Ordnung nicht zu einem rein natürlichen, sondern zu dem übernatürlichen Endziele der seligen Anschauung bestimmt ist und daher auch seine natürliche Bestimmung nur unter der Bedingung verwirklichen kann, daß er seiner übernatürlichen Bestimmung gerecht wird[5]), wozu er der übernatürlichen Gnade bedarf; so ist es doch ein großer und höchst verderblicher Irrthum, der reinen Natur die ausreichende Fähigkeit zu allen ihr natürlichen Lebensacten abzusprechen und deßhalb den Stand der puren Natur für unmöglich zu erklären. Denn alle, welche, wie die Reformatoren, die Bajaner und Jansenisten, dieses thun, müssen, unter Leugnung des specifischen Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit und Liebe, entweder die ursprüngliche Gerechtigkeit und Liebe als eine Fähigkeit resp. Thätigkeit der bloßen Natur betrachten und deßhalb annehmen, daß der Mensch durch den Sündenfall wesentliche und die höchsten und besten Eigenschaften und Kräfte seiner Natur verloren habe; oder aber sie müssen behaupten, daß die menschliche Natur auch im Ur-

1) Sei es die Natur Gottes, oder die Natur des Engels.

2) Vita naturalis pertinet ad substantiam hominis. *S. Th.* 1. 2, a. 112, a. 4, ad 8.

3) Vgl. Bd. 5, §. 273.

4) Vgl. Bd. 5, §. 274 u. 275.

5) Vgl. Bd. 5, §. 280, III.; vgl. auch Bd. 1, §. 31, 2.

stande zu der rein natürlichen Liebe und Gerechtigkeit unvermögend gewesen und dazu nur durch die Gnade befähigt worden sei. Solche Anschauungen verkennen sowohl die natürliche Güte der von Gott erschaffenen Menschennatur, als den übernatürlichen Charakter der Gnade, sowohl des Urstandes als der Erlösung, und zerstören oder verkümmern eben dadurch die natürliche Voraussetzung der Gnade und Erlösung in der Natur, wie die übernatürliche Erhöhung der Natur durch die Gnade.

Auch daran ist zu erinnern, daß, wie in jeder, so auch insbesondere in der menschlichen Natur mit den ihrer natürlichen Bestimmung entsprechenden Fähigkeiten eine *natürliche Neigung* und *Tüchtigkeit* zu deren rechtem Gebrauche verbunden ist, daher weder der Natur abgesprochen, noch lediglich auf übernatürliche Gaben und Gnaden zurückgeführt, noch mit übernatürlichen, beziehungsweise präternaturalen Gaben identificirt werden darf [1]).

IV. Aus der aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschennatur ergibt sich, daß dem Menschen als vernünftigem Wesen nicht nur *geistige*, sondern auch als animalisch-vegetativem Wesen *sensitive* und *vegetative* Eigenschaften, Potenzen und Neigungen von Natur und nach dem Willen Gottes eigen und auch seine geistigen Potenzen und Thätigkeiten in der früher geschilderten Weise an die Sinne gebunden und von ihnen beeinflußt sind. Daraus ergeben sich für den Menschen, in seiner natürlichen und irdischen Seinsweise, *natürliche Beschränkungen* und *Unvollkommenheiten*, welche dem reinen Geiste, dem Engel, nicht eigen sind, im Menschen aber nur einigermaßen durch übernatürliche, der menschlichen Natur nicht geschuldete Gaben aufgehoben werden können; wie wir dieses bei den einzelnen Gaben des Urstandes sehen werden.

Zuvor wollen wir jedoch an dieser Stelle die *natürlichen Fähigkeiten der menschlichen Seele* etwas näher betrachten, so weit solches zum richtigen Verständnisse der Glaubenslehren nothwendig ist. Deßhalb war es auch keineswegs ein unberechtigtes und fehlerhaftes Hereinziehen philosophischer oder gar naturwissenschaftlicher Probleme in die Theologie, wenn Väter und Theologen die Lehre von den natürlichen Seelenvermögen, ihren natürlichen Habitualitäten und Thätigkeiten und ihrem gegenseitigen Einflusse aufeinander so sorgfältig behandelten. Wie es eine vom Glauben bezeugte und be-

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 48, a. 4 f. Bd. 5, S. 191, Note 2 und unten von dem donum justitiae et rectitudinis.

schützte natürliche Gotteslehre gibt, und wie diese die nothwendige Voraussetzung der übernatürlichen Gotteslehre bildet, so gibt es auch eine von dem Glauben bezeugte und beschützte natürliche Psychologie, welche die Voraussetzung sowohl für die wichtigsten Glaubenslehren — insbesondere die Lehre von dem Urstande und der Erbsünde, von der Menschheit Christi, von der Gnade und Rechtfertigung — als für die gesammte christliche Sittenlehre ist.

Demgemäß besteht auch in dieser Beziehung eine constante und allgemeine patristische und theologische Ueberlieferung, von der abzuweichen wir um so mehr Bedenken tragen müssen, je mehr die moderne Philosophie im engsten Zusammenhang mit ihren erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Irrthümern davon abgewichen ist.

Auf der anderen Seite müssen wir aber auch hier, wie in allen anderen die natürliche Wissenschaft berührenden Fragen, auf das theologisch und philosophisch Gewisse und zur Vertheidigung und zum Verständnisse des Glaubens Nothwendige uns beschränken.

V. Daß zwischen dem Wesen der Seele und ihren Vermögen und unter diesen selbst irgend ein[1]) realer Unterschied besteht, ergibt sich schon aus dem allgemein menschlichen Bewußtsein und dem darin begründeten Sprachgebrauche aller Völker, welchen die göttliche Offenbarung[2]) und die Kirche[3]) als richtig vorausgesetzt und bestätigt. Das ist auch die allgemeine Lehre der Theologen und der christlichen Philosophen seit der Väterzeit[4]). Freilich nachdem Cartesius das ganze Wesen der Seele in's Denken gesetzt und die alte Philosophie mehr und mehr verkannt und mißachtet wurde, kam es vielfach,

---

1) Daß ein realer Unterschied zwischen dem Wesen und dem Vermögen der Seele besteht, ist sententia communis; dagegen ist es eine Streitfrage, ob dieser Unterschied, wie namentlich die Thomisten annehmen, ein entitativer oder nur ein modaler sei. Vgl. *Zigliara*, Psych. 20, II & III.

2) Es genügt, aus hunderten von Stellen der heiligen Schrift, welche zwischen der Seele und ihren Potenzen unterscheiden, an *Deut.* 6, 5 und *Luc.* 10, 27 zu erinnern: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua. Cf. *Matth.* 22, 37. *Marc.* 12, 30.

3) Es sei hier nur an jene zahlreichen Lehrentscheidungen erinnert, in welchen am Menschen, insbesondere an der Menschheit Christi, von der Seele deren höhere und niedere Vermögen, insbesondere Intellect und Wille, unterschieden werden.

4) Nachweise hierüber, sowie über abweichende Meinungen Einzelner bei *Suarez*, De anima l. 1, c. 1.

auch bei katholischen Gelehrten[1]), dahin, jeden realen Unterschied, wie zwischen der Seele und ihren Potenzen, so zwischen den verschiedenen Seelenkräften in Abrede zu stellen; was dann weiterhin von den pantheistischen[2]), materialistischen[3]), dynamistisch-monadologischen Systemen[4]) in verschiedenem Sinne ausgedeutet wurde.

Nur in der absoluten Einfachheit der unendlichen göttlichen Vollkommenenheit ist jeder reale Unterschied zwischen Wesen, Eigenschaften, Vermögen und Thätigkeiten, weil jede Potentialität, zu negiren[5]). In jedem erschaffenen Wesen dagegen, selbst dem höchsten Engel, findet sich irgend welche Potentialität und deßhalb irgend welcher reale Unterschied zwischen Wesen, Eigenschaften und Thätigkeiten[6]). Das gilt noch mehr von der aus Geist und Materie

---

1) Es sei nur der sonst so vortreffliche Cardinal Gerdil genannt. Die lehrreiche Widerlegung seiner deßfallsigen Behauptungen s. bei *Zigliara*, Psychol. lib. 3, c. 1, art. 1.

2) Es ist ein wohlbegründetes Urtheil, wenn *Zeph. Gonsalez* sagt: Infertur etiam, sententiam illam, quae facultatum distinctionem ab essentia (animae) inficiatur, Pantheismi placitis viam aperire. At enim, si essentia et facultas agendi, proindeque essentia et agere, unum idemque sunt in rationali anima, pronum erit colligere, animam istam nihil potentialitatis habere, sed esse actum omnino purum et simplicem, quod sane solius Dei proprium est. *Psych.* Sect. I, cap. 1.

3) Da nach allen materialistischen Systemen die s. g. Seelenthätigkeiten nichts anderes sind, als gewisse Wirkungen oder Erscheinungen der Materie und ihrer Kräfte, so kann in ihnen selbstverständlich im wahren Sinne weder von einer Substanz noch von Vermögen der Seele die Rede sein.

4) Man denke namentlich an die Herbart'sche Schule, die außer der Seelenreale nur „Vorstellungen" annimmt und diese lediglich aus den Reactionen gegen andere auf sie eindringende Realen zum Zweck ihrer Selbsterhaltung entstehen läßt. Vgl. Gutberlet, Psych. S. 3 ff.

5) Vgl. Bd. 3, §§. 159 u. 171.

6) Vgl. Bd. 5, §. 284, II, beſ. S. 599, Note 1 u. 2. Wir fügen hier noch bei *S. Th.* 1, q. 59, a. 2: Voluntas in Angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id, quod est extra rem, non est rei essentia . . . Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter; unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis; quod de nulla creatura potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas Angeli nec alterius creaturae potest esse idem quod ejus essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, voluntas vero se extendit in rem exteriorem. Unde ea ratione se extendit

zusammengesetzten Menschennatur. Wohl müssen wir nicht nur die geistige Einfachheit der Seele, sondern auch die in dieser Seele als substantialer Form wurzelnde substantiale Einheit des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesens festhalten, aber keineswegs dürfen wir, wie die Verschiedenheit von Leib und Seele, so die reale Verschiedenheit des Wesens und der verschiedenen Vermögen der Seele und dieser Vermögen selbst unter einander leugnen.

Daß zwischen dem Wesen und den Potenzen der Seele ein realer Unterschied besteht, geht klar daraus hervor, daß das Wesen der Seele stets wirklich ist, keineswegs aber, wie die Erfahrung lehrt, die verschiedenen Potenzen der Seele stets wirksam sind. Das Wesen der Seele ist wirklich, auch wenn die Seele nicht erkennt oder will, nicht sieht oder hört. Es besteht daher, wie zwischen dem Wesen (actus primus) und den Acten (actus secundi) der Seele, so auch zwischen dem Wesen und der Potenz, aus welcher diese Acte unmittelbar hervorgehen, eine reale Verschiedenheit[1]).

---

ejus intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodam modo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet, quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso; unde tam voluntas quam intellectus est ejus essentia.

1) Der heil. Thomas setzt dieses *S. Th.* 1, q. 77, a. 1 folgendermaßen auseinander: Impossibile est dicere, quod essentia animae sit ejus potentia; licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima neque in alia creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est q. 59, a. 2 (s. oben S. 383, Note 6). Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum essentiam suam in quantum est forma, sed secundum suam potentiam; et

Dasselbe ergibt sich auch daraus, daß die verschiedenen Potenzen der Seele von einander abhängen und einander untergeordnet sind, was nicht möglich wäre, wenn sie mit dem Wesen und folglich auch unter einander schlechthin identisch wären[1]). Mit Recht unterscheiden wir daher das Wesen als principium quod und principium quo remotum von seinen Potenzen als principium quo proximum seiner Acte.

Wenn wir aber hiernach die verschiedenen Seelenkräfte von dem Wesen der Seele als reale Accidentien von ihrer Substanz unterscheiden müssen, so versteht es sich von selbst, daß wir sie nicht als zufällige Accidenzien oder Accidenzien in diesem engeren Sinne, sondern als wesentliche, natürliche, nothwendige Accidenzien oder Eigenschaften der Seele betrachten, welche in der specifischen Natur der Menschenseele, als eines vernünftigen und zugleich zur Information eines materiellen Leibes bestimmten Geistes, ihren Grund und ihr Princip haben und daher ihr so wesentlich eigen sind, daß die Seele ohne dieselben weder sein, noch gedacht werden kann[2]). Das gilt auch von den sensitiven und

---

sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est *actus corporis potentia vitam habentis*. Relinquitur ergo quod essentia animae non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.

1) Invenitur enim quod una potentia alteram movet, sicut ratio irascipilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem. Quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa animae essentia, quia idem secundum idem non movet seipsum. *QQ. disp. De spir. creat.* a. 11.

2) Tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria, sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui, et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia hujusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei, et ita non cadit in definitione rei; unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc ut intelligamus aliquid accidentium ejus. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile. *QQ. disp. De anima* a. 12, ad 7. Die Einwände gegen den Unterschied zwischen der Seele und ihrem Vermögen beruhen darauf,

vegetativen Potenzen, welche die Menschenseele nur in Verbindung mit dem Leibe bethätigen kann und deren Subject daher nicht die Seele allein, sondern das Compositum aus Leib und Seele, die ganze Menschennatur ist: denn auch in ihrer Trennung von dem Leibe behält die Seele die Bestimmung, Befähigung und Tendenz zur Verbindung mit demselben und bleiben daher auch die animalischen Potenzen in ihr, wie man es ausdrückt, *radicaliter*[1]); sonst wären ja die sensitiven Potenzen des Auferstehungsleibes mit denen des irdischen Leibes und somit auch dieser mit jenem nicht identisch. Daß aber nur Eine Seele im Menschen und daß diese das Princip aller seiner verschiedenartigen Kräfte und Thätigkeiten ist, haben wir allseitig als Glaubens- und Vernunftwahrheit nachgewiesen[2]).

VI. Betrachten wir nun näher die Mehrheit und Verschiedenheit der Seelenkräfte und den Grund ihrer Unterscheidung, so heben wir zuerst den ebenso wahren, als tiefen Gedanken hervor, daß die Vollkommenheit eines Wesens einestheils von der Erhabenheit und Fülle, andererseits von der Einheit und Einfachheit seines Vermögens abhängig ist.

Demgemäß ist in Gott, dem unendlich Vollkommenen, mit der unendlichen Fülle des Wesens und der Kraft die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit verbunden. In der Stufenfolge der Geschöpfe aber stehen die Engel am höchsten, welche zwar weder absolut einfach, noch unendlich vollkommen sind, aber dennoch eine höhere Vollkommenheit durch wenigere Potenzen und Acte erreichen, als dieses dem Menschen möglich ist, der auf der untersten Stufe der vernünftigen Geschöpfe, aber über allen vernunftlosen Wesen steht. Für letztere nimmt die Zahl und Vollkommenheit der Vermögen in dem Maße ab, als ihr Wesen unvollkommener ist und sie demgemäß zu minderen und wenigeren Gütern hingeordnet sind. Daher vereinigt der Mensch, zwischen der Welt der reinen Geister und der materiellen Wesen in die Mitte gestellt, unter allen Wesen die reichste Mannigfaltigkeit verschiedener Kräfte, durch deren Bethäti-

daß man die wesentlichen Attribute oder, wie die Scholastiker sagen, die accidentia praedicamentalia mit den nicht wesentlichen oder den accidentia praedicabilia verwechselt. Vgl. *S. Th.* 1, q. 77, a. 1, ad 1 & ad 5. Wenn daher Augustinus sagt: Mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel ut ita dicam, essentialiter — *De Trin.* 9, 4 — und: memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia, so leugnet er dadurch in der Creatur nicht den Unterschied zwischen der Seele und ihren essentialen Vermögen. Vgl. auch oben S. 218 ff.

1) Vgl. oben §. 296, insbes. X, 5.

2) Vgl. oben §. 295—297.

gung er die Güter sowohl der geistigen als der materiellen Welt sich anzueignen und die ihm bestimmte natürliche Vollkommenheit zu erreichen vermag [1]).

VII. Da Seelenvermögen nichts anderes ist, als nächstes oder unmittelbares Princip der Seelenthätigkeit [2]), so müssen wir in der Seele so viele specifisch verschiedene Vermögen unterscheiden, als specifisch verschiedene Arten von Seelenthätigkeiten sich finden; die Seelenthätigkeiten aber sind specifisch verschieden nach der formalen Verschiedenheit der Objecte, auf welche sie von Natur sich beziehen, sei es als auf ihr Princip, wie bei den passiven, sei es als auf ihr Ziel, wie bei den activen Potenzen [3]).

Demgemäß zerfallen, der aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschennatur entsprechend, die Vermögen der Seele vor Allem in vegetative, sensitive und intellectuale: denn wie wir ge-

1) *S. Th.* 1, q. 77, a. 2 setzt diese Gedanken folgendermaßen auseinander: Sicut Philosophus dicit in 2 de Coel. text. 66, quae sunt in rebus infima non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his, quae absque motu possident perfectam bonitatem . . . Dicendum est ergo, quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio praeter essentiam.

2) Potentia animae nihil aliud est, quam proximum principium operationis animae. *S. Th.* 1, q. 78, a. 4.

3) Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino . . . Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et objecta. — Sed tamen considerandum est quod ea, quae sunt per accidens, non diversificant speciem . . . Sic igitur non quaecunque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus, ad quod per se potentia respicit. *S. Th.* 1, q. 77, a. 3.

sehen haben, ist dieselbe vernünftige Seele, welche das Princip der geistigen Acte des Erkennens und Wollens ist, auch Princip der vegetativen und sensitiven menschlichen Lebensacte. Hiebei besteht jedoch der Unterschied, daß die Seele die vegetativen und sensitiven Lebensacte nur in ihrer Vereinigung mit dem Leibe setzen kann, und daß mithin die Seele zwar Princip, aber nur das menschliche Compositum Subject dieser Acte ist; während die geistigen Acte als solche die Seele allein, wie zum Princip, so auch zum Subjecte haben [1]).

Fassen wir das Verhältniß zwischen diesen drei Klassen der menschlichen Seelenvermögen in's Auge, so nehmen der Natur und Vollkommenheit nach die geistigen Potenzen den ersten und höchsten, die sensitiven den zweiten und mittleren, die vegetativen den untersten Rang in der Ordnung der Seelenkräfte ein. Die Vollkommenheit einer Potenz erkennen wir nämlich aus der Vollkommenheit ihrer Acte, die Vollkommenheit der Acte aber erhellt aus der Vollkommenheit ihrer Objecte. Je höher eine Potenz steht, um so größer und höher ist das Object, das sie umfaßt, je niedriger sie steht, um so niedriger und enger ist ihr Gegenstand. Die vegetativen Potenzen und Acte haben einzig den eigenen Leib, und zwar seinem niederen Sein nach; die sensitiven haben nicht lediglich und nicht vorzugsweise den eigenen Körper, sondern alle körperlichen Einzeldinge zum Gegenstand; der Gegenstand der geistigen Potenzen aber ist der allgemeinste und dadurch der höchste, nämlich das Sein selbst und deßhalb alles Seiende, nicht nur das körperliche, sondern auch das geistige, nicht nur das endliche und erschaffene, sondern das unendliche und unerschaffene Sein, Gott selbst.

Dieser Ordnung der Vollkommenheit entsprechend herrschen auch die höheren über die niederen Vermögen, und sind die vegetativen den sensitiven, diese den intellectuellen Potenzen untergeordnet und zu ihrem Dienste bestimmt [2]).

---

1) Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animae humanae conveniunt, sed omnes aliae potentiae, quae sunt principia operationum animae. Omnes enim hujusmodi potentiae quodammodo in anima radicantur: quaedam autem sicut potentiae vegetativae et sensitivae partis in anima sunt sicut in principio, in conjuncto autem sicut in subjecto, quia earum operationes conjuncti sunt, et non solum animae; cujus enim est actio, ejus est potentia: quaedam vero sunt in anima sicut in principio et in subjecto, quia eorum operationes sunt animae absque organo corporali, et hujusmodi sunt potentiae intellectivae partis. *S. Thomas Compend. theol.* cap. 89. Cf. *S. Th.* 1, q. 77, a. 5.

2) Potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti, quam potentia inferior; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se

Auf der anderen Seite gehen aber auch in gewisser Beziehung, nämlich der zeitlichen Entwickelung nach, die niederen Potenzen den höheren voran und sind letztere von ersteren abhängig [1]).

Daraus ergibt sich, daß von Natur die Herrschaft der höheren Vermögen über die niederen nicht eine unbeschränkte und unbedingte ist, sondern daß sie auch ihrerseits in ihrer Bethätigung von der Wirksamkeit der niederen Potenzen irgend wie beeinflußt sind, wie dies früher [2]) bereits in der allgemeinen Besprechung der menschlichen Natur gezeigt wurde.

Sehen wir von den dem Wachsthum, der Ernährung und der Fortpflanzung dienenden vegetativen Potenzen [3]) ab, so ist nach der stets in der Kirche festgehaltenen, auch durch Erfahrung und Vernunft bezeugten *sententia communis* sowohl das sinnliche als das intellectuelle Vermögen wesentlich ein doppeltes: ein wahrnehmendes oder erkennendes und ein begehrendes oder strebendes [4]); entsprechend dem doppelten Verhältnisse, worin

---

respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae, et inde est, quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur. *S. Th.* 1, q. 77, a. 3, ad 4.

1) Dependentia . . . unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum modum generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis; et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum e converso se habet: nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. *S. Th.* 1, q. 77, a. 4.

2) Vgl. namentlich §. 296, besonders die sub II angeführten Thatsachen des menschlichen Seelenlebens.

3) Vgl. *S. Th.* 1, q. 78, a. 2.

4) Potentia cognoscitiva, apprehensiva, perceptiva; δύναμις γνωστική — p. appetitiva, affectiva; δ. ζωτική, ὀρεκτική (*Joann. Damasc.* De fide orth. l. 2, c. 22). Die hier gebrauchten Ausdrücke haben in allen Sprachen einen weiteren und engeren Sinn. So pflegt man das Wahrnehmen mehr vom Sinnlichen, das Erkennen mehr vom Geistigen zu verstehen, ebenso hat Begehren die engere Bedeutung von Verlangen nach etwas, was man nicht besitzt, während es im weiteren Sinne auch die Freude am Besitze in sich faßt. Aehnlich ist es mit dem Ausdruck Streben, selbst auch mit den Worten Wille, Liebe u. dgl. Mit vielen Modernen aller Richtungen als ein drittes Vermögen das Gefühl oder Gemüth anzunehmen, dafür spricht kein entscheidender philosophischer und

die Objecte zur Seele stehen können: sie können nämlich entweder in Weise der erkennenden Seele d. h. in einem Bilde in die Seele aufgenommen und dadurch wahrgenommen oder erkannt werden; oder sie können, so wie sie in sich selbst sind, für die Seele Gegenstand einer Neigung oder eines Strebens sein[1]).

Es ist mithin im Menschen ein sinnliches und ein geistiges Erkenntnißvermögen, sowie ein sinnliches und ein geistiges Begehrungs- oder Strebevermögen zu unterscheiden. Das geistige wird auch das höhere, das sinnliche das niedere Erkenntniß- resp. Begehrungsvermögen genannt[2]).

VIII. Das sinnliche Erkenntnißvermögen oder die perceptive Sensibilität, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat, hat das Körperliche seiner individuellen sinnlichen Erscheinung nach zum Gegenstande und ist, insofern es die inneren Zustände und Modificationen des eigenen Leibes wahrnimmt, innerlicher Sinn, was die Alten mit Grund Gemeinsinn (sensus *communis* in dieser Bedeutung des Wortes) nannten[3]), während die fünf äußeren Sinne die einzelnen körperlichen Außendinge ihren

---

noch viel weniger ein theologischer Grund, indem alle Gefühle, Gemüthsbewegungen, Affecte sich vollkommen aus den genannten beiden Grundvermögen erklären. Auch das Vermögen der Ortsbewegung können wir hier unbeachtet lassen. In welchem Sinne die aristotelische Fünftheilung der menschlichen Seelenkräfte in das vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum und intellectivum sich erklärt und rechtfertigt s. *S. Th.* 1, q. 78, a. 1. Auch bedarf es keiner Erklärung mehr, daß, wenn man die vegetative, sensitive, intellective Seele unterscheidet, dadurch nicht drei Seelen, sondern drei Vermögen und Functionen der Einen Seele behauptet werden.

1) Res ad animam invenitur duplicem habere habitudinem: una, secundum quam ipsa est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo, in quantum natum est esse in anima, non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter: et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est allquid objectum animae, secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis: et haec est ratio appetibilis, in quantum est appetibile. Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum. *QQ. disp. De veritate* q. 22, a. 10. Was hier zunächst von den intellectualen Potenzen gesagt ist, gilt ebenso von den sinnlichen.

2) Selbstverständlich ist diese Unterscheidung nicht mit dem Unterschied der ratio superior und inferior zu verwechseln. Vgl. *S. Th.* 1, q. 79, a. 9 f. unten S. 395, N. 2.

3) Sensus interior non dicitur *communis* per praedicationem, sicut genus, sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum. *S. Th.* 1, q. 78, a. 4, ad 1.

entsprechenden sinnlichen Accidenzien nach percipiren[1]). Daß die äußeren Sinne gleichsam die Verzweigungen des inneren oder Gemein-Sinnes sind und nur letzterer, der alle Eindrücke der äußeren Sinne in sich aufnimmt, eine Vergleichung und Verbindung derselben und dadurch ein sinnliches Wahrnehmen der Außendinge ermöglicht, ist eine evidente Wahrheit[2]), worin die Ergebnisse der modernen Physiologie mit den, auf die stets gewissen Thatsachen unseres Bewußtseins und ein richtiges Denken begründeten Lehren der alten Philosophie und Theologie vollkommen übereinstimmen. Wie die Seele als sensitive das Princip, und das cerebro-spinale Nervensystem mit seinen Empfindungsnerven das materielle Organ der sinnlichen Wahrnehmung ist, so ist auch dieselbe Seele das Princip und dasselbe Nervensystem durch seine motorischen Nerven das materielle Organ der körperlichen Bewegung.

Mit dem sinnlichen Perceptionsvermögen ist aber, wie die Erfahrung lehrt und der Zweck des animalischen Lebens es erfordert, nicht nur die Fähigkeit, empfangene Sinnenbilder zu bewahren und sie zu reproduciren, oder das sinnliche Gedächtniß, sondern auch die sinnliche Urtheilskraft oder praktische Sensibilität verbunden, welche das dem betreffenden organischen Lebewesen Nützliche von dem ihm Schädlichen zu unterscheiden vermag, was die Alten vis *aestimativa*, die Neueren Instinct zu nennen pflegen[3]).

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 78, a. 3.

2) Die klaren und einfachen Gründe dieser Wahrheit spricht Thomas also aus: Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus, quia oportet quod, qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit. *S. Th.* 1, q. 78, a. 4, ad 2.

3) Cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti . . . Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur, quod non solum apprehendat rem ad praesentiam sensibilem, sed etiam in ejus absentia; alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo, quod animal

Während diese die Gränzen der Sinnlichkeit nicht übersteigenden Vermögen auch dem Thiere eigen sind, nehmen sie im Menschen, dessen Seele nicht nur vegetativ und sensitiv, sondern auch geistig und vernünftig ist, an der Vernünftigkeit dieser Seele Theil und sind dadurch zu einer dem Menschen eigenthümlichen Vollkommenheit erhoben und daher in eigenthümlicher Weise modificirt, indem die Vernunft die Sinnenwahrnehmungen, wie die Thätigkeiten des sinnlichen Gedächtnisses und der sinnlichen Phantasie[1]), zu ihren höheren Zwecken benutzt, das sinnliche Urtheil (oder der Instinct) aber der Thätigkeit der Vernunft gegenüber zurücktritt und verschwindet, obwohl es fortwährend in den unwillkürlichen Handlungen sich geltend macht[2]).

---

per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet . . . Rursus considerandum est, quod si animal solum moveretur propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. *S. Th.* 1, q. 78, a. 4.

1) Daher ist dem Thiere wohl ein sinnliches Gedächtniß, nicht aber das vernünftige Gedächtniß, welches die geistige Erkenntniß bewahrt und das Vermögen, durch Nachdenken sich auf das im Gedächtniß Aufbewahrte zu besinnen (reminiscentia); deßgleichen wohl reproductive, nicht aber productive Phantasie eigen. Die Alten pflegen vielfach die nur reproductive Einbildungskraft phantasia, die dem Menschen eigene productive Einbildungskraft imaginatio, vis imaginativa zu nennen. Imaginatio coincidit fere cum phantasia, solumque addit vim componendi possibilia ac fingendi impossibilia, sagt Suarez de an. l. 3, c. 30, nr. 7. Thomas nimmt beide Ausdrücke gleichbedeutend. Die Modernen haben vielfach einen umgekehrten Sprachgebrauch und haben vielfach mit dem Worte Phantasie eine ähnliche Phantasterei, wie mit dem Worte Idee, getrieben.

2) Quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones praedictas (nämlich der phantasia sive imaginatio, der vis aestimativa und memorativa) differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo, quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa* naturalis, in homine dicitur *cogitativa* (allerdings werden diese beiden Worte auch synonym gebraucht), quae per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis

Von dem sinnlichen ist das vernünftige Erkenntnißvermögen specifisch verschieden, aber, wenigstens in diesem unserem irdischen Leben, an dasselbe gebunden und insofern von demselben abhängig, als der eigenthümliche Gegenstand der menschlichen Erkenntniß hier auf Erden das Intelligibele im Sinnlichen ist, das wir nur aus dem sinnlich Wahrgenommenen abstrahiren und nur mit Hilfe der sinnlichen Phantasmen erfassen, daher wir auch nur vom Sinnlichen uns zur Erkenntniß des Geistigen und Göttlichen erheben können [1]).

Ueber diese Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkennens brauchen wir hier nicht weiter zu reden, da alles Nothwendige bereits früher erklärt wurde [2]).

(wenn auch nicht in der näheren Bestimmung des Organs, doch in der Sache stehen auch hier die begründeten Resultate neuester Naturforschung mit den Scholastikern im Einklang); est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa universalium. Ex parte autem memorativae non solum habet *memoriam*, sicut cetera animalia in subita recordatione praeteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones. *S. Th.* 1, q. 78, a. 4. Wenn demnach die Alten den Thieren die vis aestimativa oder ratio particularis zuschreiben und man von sinnlicher Urtheilskraft redet, so ist damit selbstverständlich nicht das dem Geist allein mögliche logische Urtheil gemeint. Es liegt daher in der, den Thatsachen entsprechenden vernünftigen Lehre der Alten nicht die mindeste Gefahr, daß dadurch der specifische Unterschied zwischen Mensch und Thier gefährdet, oder der Materialismus begünstigt werde. Letztere Gefahr liegt weit eher Denen nahe, welche die Thierseele leugnen und den thierischen Instinct auf einen rein materiellen Mechanismus zurückführen. Treffend sagt Jungmann: „Das Thier ist nicht ein automatisches Gebilde, welches durch irgend eine verborgene Vorkehrung mechanisch in Bewegung gesetzt wird; alle seine Strebungen sind Aeußerungen eines lebendigen Princips, sind spontane Thätigkeiten. Die strebende Kraft wird aber in keinem Sinneswesen thätig ohne eine entsprechende Thätigkeit des wahrnehmenden Vermögens; dieses muß ihr für jeden Act das Object bieten, und dadurch denselben vermitteln. Jenes natürliche Streben, vermöge dessen das Lamm vor dem Wolfe flieht, oder dieser das erstere als seine Beute verfolgt, mag deßhalb immerhin Instinct genannt werden: es setzt darum nicht minder nothwendig einen entsprechenden Act des sinnlichen Erkenntnißvermögens voraus." Das Gemüth. S. 28. Vgl. Pesch, Welträthsel, Bd. 1, S. 426 ff.

1) Intellectus . . . humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. *S. Th.* 1, q. 84, a. 7.

2) Bd. 3, §. 141 und oben §. 296, II (S. 136 ff.) und VIII (S. 167 ff.)

Hier sei nur noch daran erinnert, daß die Unterscheidung zwischen intellectus *agens* und *possibilis*[1]), sowie zwischen *intellectus* und *ratio*[2]) nicht verschiedene Seelenkräfte, sondern verschiedene Thätigkeiten derselben geistigen Erkenntnißkraft behauptet. Auch der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, sowie zwischen höherer und niederer Vernunft ist nicht ein Unterschied verschiedener Seelenkräfte, sondern bezieht sich auf die verschiedenen Objecte derselben Vernunft und ihrer Thätigkeit. Die Vernunft wird nämlich theoretisch genannt, sofern sie eine Wahrheit lediglich erkennt, practisch aber, insofern sie die erkannte Wahrheit auf eine Handlung anwendet und dieselbe darnach ordnet[3]). Sowohl die theoretische als die practische Vernunft aber wird, insofern sie mit den höheren, ewigen Wahrheiten sich beschäftiget, ratio *superior*, insofern sie mit dem Niederen und Zeitlichen sich befasset, ratio *inferior* genannt. Hieraus ist sofort klar, daß die menschliche Vernunft nothwendig und wesentlich, nicht blos niedere, sondern auch höhere Vernunft ist, weil sie, wie der Erkenntniß des eigenen Wesens und damit des Selbstbewußtseins[4]), so auch der Erkenntniß aller natürlichen Wahrheit,

---

1) Vgl. oben §. 297, I und Bd. 3, S. 144 (2. Aufl. S. 236), Note 2. S. 155 (2. Aufl. S. 147), Note. *S. Th.* 1, q. 79, a. 2—5.

2) S. Bd. 3, S. 147, Note 3 (2. Aufl. S. 139, Note 4).

3) Intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cujus ratio est, quia, ut supra dictum est, quaest. 77, a. 3, id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam . . . Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in 3 De anima text. 49, quod *speculativus differt a practico fine*; unde et a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est, operativus. *S. Th.* 1, q. 79, a. 11.

4) Auch die Thiere haben ein sinnliches Wahrnehmen nicht nur von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern auch von ihrer eigenen Sensation und darin einen gewissen Anfang von Bewußtsein; aber dasselbe vollendet sich nicht zum Selbstbewußtsein, weil sie, vernunftlos, wie sie sind, weder das Wesen der Dinge, noch ihr eigen Wesen und sich selbst als Subject und Princip ihrer Thätigkeiten zu erkennen vermögen. Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa. In hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur, secundum quod cognoscunt essentias

insbesondere der natürlichen Gotteserkenntniß und der Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes[1]) fähig ist. Die niedere Vernunft in diesem Sinne ist also, wie bereits bemerkt, nicht mit der bloßen Sinnenerkenntniß zu verwechseln. Höhere und niedere Vernunft aber verhalten sich so zu einander, daß die Erkenntnisse der niederen Vernunft Mittel und Stufen sind, wodurch wir zur Erkenntniß der höheren Wahrheiten uns erheben; die höhere Vernunft mit ihren Wahrheiten aber das Licht und die Norm ist, wonach wir das Niedere beurtheilen und ordnen. Insofern sagen wir, daß die niedere Vernunft der höheren diene, die höhere die niedere erleuchte und regiere[2]).

proprias . . . Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus non cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivum et seipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. *De verit.* q. 1, a. 9. Vgl. Kleutgen, Ph. d. Vorzt. Bd. 1, n. 105 ff.

1) Das wurde allseitig in der Lehre von den praeambula fidei, Bd. 1, §. 19 ff. und Bd. 3, §. 131—141 in der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß erklärt und bewiesen.

2) Ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur (vgl. die folgende Note), nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim lib. 12 De Trinit. c. 7, quod ratio superior est *quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis;* conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur, consulendis vero, secundum quod ex iis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur *quae intendit temporalibus rebus.* Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* In via vero judicii per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere, quod medium et id, ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae . . . Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur secundum Augustinum l. 12 de Trin. c. 4 in princ., per officia actuum et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia. *S. Th.* 1, q. 79, a. 9.

Nur in diesem Sinne wird auch von dem höheren und niederen Theile der Seele geredet[1]).

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß das Gewissen, sowohl als natürlicher Habitus der ersten sittlichen Principien, Synteresis[2]), wie als Act der Anwendung des Sittengesetzes auf die eigenen zu setzenden oder gesetzten Handlungen, *conscientia* im engeren Sinne[3]),

---

1) Z. B.: Imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. *August.* De Trin. l. 12, c. 4, wozu Thomas bemerkt: Secundum quamcunque rationem partitionis potest pars dici; in quantum vero ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partes dicuntur, et non quia sunt diversae potentiae. *S. Th.* 1, q. 79, a. 9, ad 1.

2) Συντήρησις v. συτήρεω (mitbewachen, bewahren) oder scintilla conscientiae. Beide Ausdrücke kommen schon bei Hieronymus vor: Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua nos peccare sentimus. In Ezech. 1, 1. Den Ausdruck „Fünklein des Gewissens" erklärt Thomas also: Sicut scientilla est id, quod purius est in igne, et quod supervolat toti igni, ita synteresis est id, quod supremum in conscientiae judicio reperitur, et secundum hanc metaphoram synteresis scintilla conscientiae dicitur. *De verit.* q. 14. a. 2, ad 3. Die Scholastiker schreiben durchweg synderesis und verstehen darunter, wie auch die meisten neueren Theologen, einfach den angeborenen Habitus der ersten und allgemeinsten praktischen oder ethischen Principien. So z. B. Thomas *S. Th.* 1, q. 79, a. 12. Synderesis non est potentia, sed habitus . . . Ad hujus autem evidentiam considerandum est, quod, sicut supra dictum est a. 8. hujus quaest., ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his, quae ratiocinando inveniuntur. Constat autem, quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia sepeculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum* . . . Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synederesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. *S. Th.* 1, q. 79, a. 12.

3) Gewöhnlich pflegt man sowohl den natürlichen Habitus der practischen Principien oder die Synteresis der Alten, als deren actuelle Anwendung, die conscientia im engeren Sinne, Gewissen zu nennen. Thomas erklärt Sache und Sprachgebrauch in folgender klarer Auseinandersetzung: Conscientia proprie

keine eigene Seelenkraft, sondern, wie schon in dem Gesagten ausgesprochen ist, ein Habitus resp. Act der Vernunft, in specie der practischen ist, verbunden mit der natürlichen Neigung des Willens zu dem erkannten Guten[1]).

---

loquendo non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi conscientiae attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. — Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7, 23: *Scit scientia tua, te crebro maledixisse aliis;* et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus, quod aliquid, quod factum est, sit bene factum, vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem, quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus; unde proprie loquendo conscientia nominat actum. — Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in glossa Ezech. 1, super illud: *Quatuor facies uni*, synderesim *conscientiam* nominat; et Basilius homil. in princ. Proverb., a med., *naturale judicatorium*; et Damascenus dicit, lib. 4 de Fide orth., cap. 23, quod est *lex intellectus nostri*. Consuetum enim est, quod causae et effectus per invicem nominentur. *S. Th.* 1, q. 79, a. 13.

1) Durch diesen Zusatz erledigt sich die Controverse, ob das Gewissen, insbesondere die Synteresis, dem Erkenntnißvermögen oder dem Willen eigen sei. Wie aus den angeführten Stellen erhellt, bezeichnet Thomas sie durchweg als einen Habitus des Intellectes. Daher handelt er darüber in der Quästion de potentiis intellectivis. Der heil. Bonaventura, welcher an manchen Stellen, z. B. Centiloqu. 1, 11 (conscientia uno modo dicitur superior pars rationis, quam graeci synderesim vocant, et apud nos scintilla conscientiae potest dici) in Uebereinstimmung mit Thomas die Synteresis dem Intellecte zuschreibt, bezeichnet sie an anderen Stellen im Unterschied von der praktischen Vernunft als eine Eigenschaft des Willens: Synderesis, cum stimulat ad bonum, se tenet ex parte affectus, nam synderesis nominat potentiam voluntatis, in quantum habet inclinare ad bonum honestum. *2 dist.* 39, a. 2, q. 1. In diesem letzteren Sinne sagt er auch *Breviloqu.* 2, 11: (Deus) duplicem enim indidit rectitudinem ipsi naturae, videlicet unam ad recte judicandum, et

Auch das intellectuelle Gedächtniß[1]) ist keine von dem Intellecte verschiedene Potenz[2]). Zu dem sinnlichen Gedächtnisse steht dasselbe in demselben Verhältnisse wie die intellectuale Erkenntniß zur sinnlichen Wahrnehmung.

IX. Betrachten wir noch kurz das menschliche Begehrungs- oder Strebe-Vermögen und die aus ihm entspringenden Affecte.

Jedem Wesen ist das natürliche Streben nach der ihm von Natur zukommenden Vollkommenheit und nach der Erhaltung derselben wesentlich eigen, entsprechend der Eigenthümlichkeit seiner Natur. Bei den vernunftlosen Wesen wird diese ihnen von dem Schöpfer eingepflanzte Tendenz natürliches, bei den sinnlichen Wesen sinnliches, bei den vernünftigen Wesen vernünftiges Begehren, Verlangen oder Streben (appetitus naturalis, sensitivus, rationalis) genannt. Die Ausdrücke Begehren, Verlangen, Streben, Wollen, appetitus, voluntas, θέλησις u. s. w. sind, wie bereits angedeutet, in einem weiteren Sinne gebraucht und begreifen namentlich nicht nur das Begehren, Streben u. s. w. nach einem Gute, das man nicht besitzt, oder das Begehren, Streben u. s. w. im engeren Sinne, sondern auch die Ruhe und Freude in dem Gute, das man besitzt[3]).

---

haec est rectitudo conscientiae, aliam ad recte volendum, et haec est rectitudo synderesis, cujus est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum. Daß Thomas sachlich hiemit übereinstimmt, unterliegt keinem Zweifel. Da nämlich der Wille, auch nach seiner Lehre, eine Neigung zu dem erkannten Guten hat, so versteht sich von selbst, daß dem geistigen Willen von Natur die Neigung zum erkannten bonum et honestum innewohnt, wie wir später genauer sehen werden. Vgl. Simar, Moraltheol. §. 37.

1) *S. Th.* 1, q. 79, a. 7.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 79, a. 6. Die Allgemeinbegriffe der Dinge können nur im intellectuellen, ihre individuelle Existenz, daher auch das Vergangene als solches, nur im sinnlichen Gedächtniß bewahrt werden. Sic igitur si memoria accipitur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit, quod ejus objectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet. *L. c.*

3) Cuilibet enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum. Intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem; aliter tamen quae habent, et quae non

Hier reden wir zunächst von dem sinnlichen Begehrungsvermögen und den aus ihm entspringenden Affecten oder Passionen, sowie von ihrem Verhältnisse unter einander und zum vernünftigen Erkennen und Wollen im Menschen: denn von dem intellectualen Begehrungsvermögen oder dem Willen und seiner Freiheit wird im folgenden Paragraphen eigens gehandelt.

Das sinnliche Begehrungsvermögen (appetitus sensualis) hat ein durch die Sinne wahrgenommenes, beziehungsweise durch die sinnliche Phantasie vorgestelltes, dem Sinnenwesen entsprechendes Gut zum Gegenstande; während der eigenthümliche Gegenstand des intellectualen Wollens ein durch die Vernunft erkanntes, dem Geisteswesen entsprechendes Gut ist. Daraus ergibt sich, daß das sinnliche von dem intellectualen Begehrungsvermögen ebenso verschieden ist, wie das sinnliche und geistige Erkenntnißvermögen verschieden sind[1]). Was die Namen betrifft, so wird das Wort Sinnlich und Sinnlichkeit in verschiedenem Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne umfaßt es nicht nur das sinnliche Begehrungs-, sondern auch das sinnliche Erkenntnißvermögen; im engeren Sinne bezeichnet es nur das sinnliche Begehrungsvermögen[2]). Von dieser psychologischen Bedeutung des Wortes Sinnlichkeit ist dessen im gewöhnlichen Sprachgebrauche vorherrschende moralische und schlimme Bedeutung zu unterscheiden, wonach es die, auf irgend welcher Schuld beruhende, sündhafte und der Vernunft widerstreitende Hinneigung zum sinnlich Angenehmen bezeichnet. Davon wird später die Rede sein.

---

habent: nam ad ea, quae non habent, per appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum, quod eis deest; quae autem habent, quietatur in ipso. *S. c. g.* lib. 1, c. 72. Cf. *S. Th.* 1, q. 19, a. 1 — abgedr. Bd. 3, S. 691 (2. Aufl. S. 667), Note 1.

1) Necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum . . . Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est, quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo. *S. Th.* 1, q. 80, a. 2.

2) Nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu . . . motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens . . . Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi. *S. Th.* 1, q. 81, a. 1.

Der appetitus sensitivus wird in den appetitus *concupiscibilis* und *irrascibilis* eingetheilt. Diese in der kirchlichen Wissenschaft stets angenommene und in den Quellen der Offenbarung selbst gebilligte Eintheilung ist der Natur der Sache nach wohlbegründet: denn in der Natur eines jeden Wesens liegt es nicht nur, das Gute zu begehren und das Schlimme zu hassen, sondern auch das dem Gute Widersprechende, Schlimme, Schädliche, Hindernde zu bekämpfen und wenn möglich zu überwinden; daher das Schwierige (arduum) als das der irrascibelen Kraft eigene Object bezeichnet wird. Hiemit ist auch sofort klar, daß die irrascibele in der concupiscibelen Kraft und Neigung ihren Grund und Ursprung hat [1]). Ob aber beide verschiedene Fähigkeiten [2])

---

1) Appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in *irascibilem* et *concupiscibilem*. Ad cujus evidentiam considerare oportet, quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta . . . Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et haec dicitur *concupiscibilis*. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et haec vis vocatur *irrascibilis*; unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria et superemineat eis. *S. Th.* 1, q. 81, a. 2.

2) Mit Thomas nehmen dieses sehr Viele aus dem triftigen Grunde an, daß beide eine selbstständige und nicht selten einander entgegengesetzte Wirksamkeit haben, daher nicht auf dasselbe Princip zurückgeführt werden könnten. Haec autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irrascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irrascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in 9 de Animal. c. 1. *S. Th.* 1, q. 81, a. 2.

oder nur verschiedene Aeußerungen derselben Fähigkeit sind, können wir dahingestellt sein lassen.

Aus der concupiscibelen und irascibelen Kraft gehen die Affecte, Gefühle, Passionen[1]), Leidenschaften in diesem weiteren und guten[2]) Sinne des Wortes hervor.

Der positive Grundaffect des concupiscibelen Vermögens ist die Liebe, die Hinneigung zu irgend welchem Guten überhaupt. Ihr steht der aus der Liebe entspringende negative Grundaffect, die Abneigung, der Haß gegen irgend welches Böse gegenüber. Ist das Gute oder beziehungsweise das Böse abwesend oder zukünftig, so entspringt aus der Liebe Verlangen, aus dem Hasse Abscheu, Widerstreben, Flucht; ist es aber gegenwärtig, Lust und Freude, beziehungsweise Schmerz und Trauer[3]). In ähnlicher Weise ruft im irascibelen Theile

---

1) Augustinus dicit in 9. de Civ. Dei, c. 4 in princ., quod motus animi quos graeci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, *perturbationes*, quidam *affectiones* vel *affectus*, quidam vero, sicut in graeco habetur, expressius *passiones* vocant. Ex quo patet, quod passiones animae sunt idem quod affectiones. *S. Th.* 1. 2, q. 22, a. 2. Daraus ergibt sich der patristische und scholastische Sprachgebrauch, der vollkommen der Natur der Sache entspricht.

2) Im engeren und gewöhnlichen Sprachgebrauch hat das Wort Leidenschaft die ethisch-schlimme Bedeutung von bösen, sündhaften Leidenschaften, von denen der Apostel schreibt: Cum essemus in carne, passiones peccatorum (παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν), quae per legem erant, operabantur in membris nostris. *Rom.* 7, 5.

3) Amor . . . . . inhians habere, quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia est; fugiens, quod ei adversatur, timor est; idque, si acciderit, sentiens, tristitia est. *Augustin.* Civ. Dei l. 14, c. 7, nr. 2. Hieraus ergibt sich auch das Verhältniß der verschiedenen concupiscibelen Affecte zu einander, wie dasselbe Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 25, a. 2 also näher erklärt: Objecta concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni; unde et omnes passiones, quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus, quarum objectum est malum, unaquaeque scilicet sua passione opposita; quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum. — Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem illud est prius, quod primo fit in eo, quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio

ein erstrebtes Gut Hoffnung hervor, wenn trotz der entgegenstehenden Hindernisse[1]) seine Erreichung möglich, dagegen Verzweiflung, wenn die Erreichung unmöglich erscheint; und entsprechend weckt die drohende Gefahr eines Uebels den Muth oder die Kühnheit, wenn sie überwindbar, dagegen Entmuthigung, Furcht, Schrecken, wenn sie unabwendbar erscheint. Endlich ruft ein gegenwärtiges oder vergangenes Uebel den Affect des Zornes oder der Rachbegierde gegen die Ursache oder den Urheber dieses Uebels hervor[2]); daher dem Zorne kein entgegengesetzter irascibeler Affect gegenübersteht[3]).

Es ist hier nicht nöthig, auf die Natur und das gegenseitige Verhältniß dieser und etwaiger anderer[4]) Affecte des concupiscibelen und irascibelen Strebevermögens noch näher einzugehen.

Von entscheidender Wichtigkeit dagegen ist die Frage, in

---

quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis est e converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quae quadammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est q. 11, a. 3, ad 3. Hier heißt es: Finis dicitur dupliciter, uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus.

1) Hierin liegt der Unterschied des irascibelen Affectes der Hoffnung von dem concupiscibelen des Verlangens (desiderium) und der Begierde (concupiscentia im engeren Sinne). Species passionis in objecto considerantur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur: primo quidem quod sit bonum . . . et per hoc differt spes a timore, qui est de malo; secundo ut sit futurum . . . et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti; tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile . . . et per hoc differt spes a desiderio vel concupiditate, quae est de bono futuro absolute; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem; quarto quod illud arduum sit possibile adipisci . . . et secundum hoc differt spes a desperatione. *S. Th.* 1. 2, q. 40, a. 1.

2) Aus dem Gesagten ergibt sich leicht das Verhältniß der irascibelen zu den concupiscibelen Affecten und unter einander. Das Nähere *S. Th.* 1. 2. q. 23.

3) Den Grund s. *S. Th.* 1. 2, q. 23, a. 3.

4) So fragt es sich z. B., ob die Verwunderung (admiratio), wie die Neueren gewöhnlich annehmen, ein eigener Affect ist, oder auf einen der genann-

welchem Verhältnisse das sinnliche Begehrungsvermögen mit seinen Affecten zu dem vernünftigen und freien Willen, und in Folge davon zur natürlichen und übernatürlichen Sittlichkeit des Menschen steht.

X. Bevor wir auf diese Untersuchung näher eingehen, wollen wir die Frage beantworten, ob und inwiefern der geistigen Seele als solcher Passionen zugeschrieben werden können. Das Wort Leiden, pati, hat verschiedene, weitere und engere Bedeutungen. Im weitesten Sinne wird dadurch ein jedes Empfangen oder Aufnehmen bezeichnet; in diesem Sinne ist ein jedes Wesen, in welchem Potentialität sich findet, insoweit es potential ist, auch passibel. Daher ist nur Gott, weil actus purus und folglich absolut unveränderlich, eines jeden Leidens absolut unfähig, daher können ihm passiones nur sinnbildlich zugeschrieben werden[1]). Dagegen ist nicht nur der menschliche Geist, sondern auch der angelische Geist[2]) passibel, nicht nur dem Willen, sondern auch dem Intellecte nach, da nicht nur das sinnliche Wahrnehmen, sondern auch das geistige Erkennen, weil ein Aufnehmen, ein Leiden ist. Im engeren Sinne aber redet man nur da von einem Leiden, wo mit dem Aufnehmen ein Ablegen, ein Verlieren von Etwas verbunden ist, sei es zur Verbesserung, sei es zur Verschlimmerung des leidenden Subjectes. Ein solches Leiden, weil ein Werden und Vergehen, setzt Materie voraus, kann somit nur in einem aus Form und Materie zusammengesetzten Wesen stattfinden. In diesem engeren Sinne kann also die Menschenseele nicht ohne ihren materiellen Leib leiden, und ist somit nicht die Seele allein, sondern der Mensch, das Compositum aus Leib und Seele, Subject des Leidens. Im engsten und gewöhnlichsten Sinne wird das Erleiden einer Veränderung nur dann Leiden genannt, wenn sie eine Veränderung zum Schlimmeren, also mit dem Verluste eines Gutes oder einer Voll-

---

ten Affecte, insbesondere die Furcht, zurückgeführt werden kann, wie z. B. Thomas dies *S. Th.* 1. 2, q. 41, a. 4, ad 4, folgendermaßen erklärt: Sicut *segnities* refugit laborem exterioris operationis, ita *admiratio* et *stupor* refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona, sive sit mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum. Vgl. auch *Suarez*, De anima lib. 5, c. 5. — Op. omn. tom. 3 (ed. Paris. ap. L. Vivès.).

1) Vgl. Bd. 3, §. 165.

2) Vgl. Bd. 5, §. 284, II, 3. §. 286, II. §. 287.

kommenheit verbunden ist. Hieraus ist klar, daß die Seele in dem angegebenen dreifachen Sinne von Natur passibel ist, in dem ersten an sich, in den beiden anderen in Verbindung mit dem Leibe und durch leibliche Organe[1]).

Wenn man nach dem Gesagten auch das apprehensive oder perceptive Vermögen als passiv bezeichnen kann, so sind doch die Passionen oder Affecte dem Begehrungsvermögen insbesondere eigen, weil es von den Dingen selbst bestimmt und gezogen wird; während das perceptive Vermögen, welches die Dinge in geistiger Weise in sich aufnimmt, in solcher Weise von den Gegenständen nicht afficirt wird[2]).

Aus allem diesem ist klar, daß das sensitive Begehrungsvermögen, und somit die Seele als sensitive, das Subject der eigentlichen Affecte oder Passionen ist. So lehren

---

1) Pati dicitur tripliciter: uno modo communiter, secundum quod omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur a re, sicut si dicatur aërem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici, quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter: quandoque enim abjicitur id, quod non est conveniens rei; sicut, cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abjecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo, quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo, quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi . . . Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas: nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius, unde tristitia magis proprie est passio, quam laetitia. *S. Th.* 1. 2, q. 22, a. 1.

2) Nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id, quod est agentis. Magis autem anima trahitur ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit in 6 Metaph. text. 8, quod *bonum* et *malum*, quae sunt objecta appetitivae potentiae, *sunt in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum: unde et ibidem dicitur, quod *verum* et *falsum*, quae ad cognitionem pertinent, *non sunt in rebus, sed in mente*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva, quam in parte apprehensiva. *S. Th.* 1. 2, q. 22, a. 2. Cf. De verit. q. 22, a. 10 oben S. 390, Note 1.

auf Grund der heiligen Schrift[1]) die Väter[2]) und Theologen einmüthig; so entspricht es der Natur der Sache und der Erfahrung, weil nur der an die leiblichen Organe gebundenen Sinnlichkeit jene Afficirbarkeit eigen ist, welche die eigentlichen Affecte oder Passionen erfordern[3]).

---

1) Uebereinstimmend mit der allgemein menschlichen Auffassung aller Zeiten, weil mit den Thatsachen der Erfahrung, schildert die heilige Schrift überall und in zahllosen Stellen die Affecte nicht als rein geistige, sondern als sinnlich-seelische Vorgänge, welche daher auch im ganzen leiblichen Organismus sich äußern und in seinen sinnlichen und vegetativen Kräften und Thätigkeiten die mächtigsten Wirkungen hervorbringen. Man denke nur die Rührung Joseph's beim Anblick seiner Brüder *Gen.* 42, 24; an das Erschrecken Balthasars *Dan.* 5, 5. 6; an die Thränen Magdalena's *Luc.* 7, 38; an die Affecte Christi, sein Erbeben und Weinen am Grabe des Lazarus, seinen Schmerz und seine Agonie am Oelberge u. s. w. Dem entsprechend schreibt die heilige Schrift die Affecte dem Innersten, den Eingeweiden, den Nieren, vor allem aber dem Herzen zu, welches ganz vorzugsweise als Organ, wie des vegetativen, auch des sensitiven Lebens betrachtet wird. Vgl. Scholz, Theol. d. A. B. Abtheil. 2, S. 74 ff. Zschokke, Theol. d. Proph. §. 92 und 93.

2) Vgl. die von Thomas adoptirte Definition des Johannes Damascenus: Passio est sensibilis motus virtutis appetentis ex boni aut mali cujuspiam imaginatione (κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητὴ, ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ). De fid. orth. l. 2, c. 22. Aehnlich Nemesius De nat. hom. c. 16, welche Schrift früher Gregor v. Nyssa zugeschrieben wurde und so auch von Thomas citirt wird. Stellen von Augustinus u. a. werden wir später kennen lernen.

3) Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi. *S. Th.* 1. 2, q. 22, a. 3. Wenn daher rein geistige und übernatürliche Erkenntnisse und Liebesacte durch den Ausdruck *pati* bezeichnet werden (z. B. Dion. de div. nom. c. 2: Hierotheus ex quadam est doctus divinore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina), so ist, wie Thomas sagt, hier das Wort analogisch auf rein Geistiges übertragen: *passio* divinorum ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali. L. c. ad 1. Uebrigens ist zu bemerken, daß rein geistige Strebungen auch auf die sinnliche und selbst die vegetative Sphäre ihre Wirkung äußern, wie wir unten noch sehen werden. Die Scholastiker haben mit der von Schrift und Vätern adoptirten gemein-menschlichen Auffassung, wie bereits gesagt, das Herz als das leibliche Hauptorgan des sinnlichen Begehrungsvermögens und seiner Affecte betrachtet. Wenn auch die neuere Wissenschaft die Bedeutung des Herzens nicht in demselben Umfang aufrecht hält, so stehen doch auch die Ergebnisse der Wissenschaft mit der alten und allgemein-menschlichen Auffassung im Einklang. Hierüber sagt Pesch: „Von dem Begehrungsvermögen mit seinen Trieben

Wenn daher die Namen der menschlichen Affecte, der concupiscibelen sowohl, als der irascibelen, auf die Engel und auf Gott selbst

---

und Gefühlen gilt übrigens, was bereits von den Sinneswahrnehmungen und der Bewegung gesagt wurde: haben sie auch ihr nächstes hauptsächliches Organ im Gehirn, so ziehen sie doch anderweitige Nerven in Mitthätigkeit. In dieser Beziehung spielt besonders das Gangliensystem eine Rolle. Von diesem System kann man in Wahrheit sagen, daß es in Vereinigung mit dem Gehirn das nächste Organ der sinnlichen Stimmung, Fühlung, Begehrung ist, doch so, daß das Gehirn die *pars principalis* bleibt. Das Gangliensystem ist aber bekanntlich auch das Organ der vegetativen Functionen. Daher erklärt sich der große Einfluß, den die Organe des vegetalen Lebens auf das Gemüth (nach seiner sinnlichen Seite) ausüben." Dann fügt er bezüglich der Betheiligung des Herzens bei: „Das Herz als das Haupt- und Fundamentalorgan des gesammten leiblichen Lebens übt ganz besonders diesen Einfluß. Manche ältere Philosophen hatten es im Sinne des Aristoteles für das Organ des ganzen Sinneslebens gehalten. Die spätern Peripatetiker unterschieden aber zwischen dem sinnlichen Auffassungs- und Begehrungsleben. In Bezug auf ersteres nahmen sie das Gehirn als das functionirende Organ an, während sie dem Herzen nur einen mittelbaren Einfluß zusprachen. (Vgl. z. B. Conimbr., *de anima l. 3. c. 3. q. 2. a. 2.*) In Bezug auf das sinnliche Begehren verblieben sie bei der aristotelischen Auffassung; diese Thätigkeit — so meinten sie — müsse vom Herzen ausgehen, weil ja das Herz der erste Grund und das Hauptwerkzeug der gesammten Bewegung im Menschen sei. (Man vgl. Suarez, *de anim. l. 5. c. 4. n. 9.*) Diese Begründung ist nun freilich unzutreffend, insofern sie das Herz als das in den Begehrungs- und Gefühlsacten thätige Organ erweisen soll. Wenn aber auch die Ausführung der hierher gehörigen Acte den obigen Erörterungen gemäß Sache des Gehirns ist, so nimmt doch das Herz an dieser Fundamentalseite des menschlichen Lebens den innigsten Antheil. Dies beruht zunächst darauf, daß kein Organ des ganzen menschlichen Körpers so sehr unter eine Summe der verschiedensten Nervenein-flüsse und folglich auch Gehirneinflüsse gestellt ist, wie das Herz. Man vgl. Friedreich, Herzkrankheiten (V. Bd. II. Abth. des Handbuchs der speciellen Pathol. u. Therapie, bearbeitet von Bamberger ꝛc., herausgegeben von Virchow, Erlangen 1867). Nachdem dort das ineinandergreifende Wirken des dreifachen Systems der Herzganglien, der excitirenden und regulatorischen Herznervenfasern dargelegt (S. 297), heißt es: „Die Innervation des Herzens gestaltet sich als eine äußerst complicirte und kunstvolle Einrichtung, wie solche in keinem andern Organ des Körpers sich vorfindet." Es erklärt sich demnach leicht, wie bei Affecten mit dem Charakter der Exaltation (Freude, Zorn, Erwartung) sich die Erregungszustände vom Gehirn den im verlängerten Mark liegenden sogenannten motorischen Herzcentren mittheilen und von da durch die motorischen Herznerven zum Herzen gelangen. Das bange Herzklopfen bei Affecten mit dem Charakter der Depression (wie Furcht, Schrecken) erklärt sich durch den Nachlaß der gesammten Innervationsvorgänge, speciell von Seiten des Vagus, wodurch die Herzthätigkeit beschleunigt und verstärkt wird. Dieses Hineinziehen des Herzens in das Leben gerade des Affects und Begehrens ist aber jedenfalls nicht

oder auch auf rein geistige Acte der menschlichen Seelen[1]) angewendet werden, so geschieht es in analoger Weise, indem dadurch die entsprechenden reinen Willensacte, jedoch ohne Beimischung der sinnlichen Erregung, welche eben das Wesen des eigentlichen Affectes ausmacht, bezeichnet werden[2]).

Dieses vorausgesetzt, betrachten wir nun, in welchem Verhältnisse im Menschen diese eigentlichen Affecte zum geistigen Willen und in Folge davon zur Sittlichkeit stehen.

XI. Daß, wie zwischen der geistigen und sinnlichen Erkenntniß, so auch zwischen dem geistigen Strebevermögen oder dem Willen und seinen Bethätigungen und dem sinnlichen Begehrungsvermögen und seinen Affecten die innigste Einheit und die lebendigste Wechselwirkung stattfindet, ergibt sich von vornherein aus der Einheit der Menschennatur und ihres Princips der Einheit der Seele, welche, wie sie vermöge ihrer geistigen Wesenheit und für sich allein Princip des geistigen Erkennens und Wollens, so in Verbindung mit ihrem Leibe als sensitive Seele Princip aller Thätigkeiten und Zustände des sinnlichen Erkennens und Strebens und als vegetative Seele Princip der vegetativen Thätigkeiten durch die entsprechenden sinnlichen und vegetativen Organe ist.

Aber auch das wurde bereits hervorgehoben, daß in der schönen Ordnung des Menschenwesens die niederen Kräfte und Thätigkeiten den höheren untergeordnet und dienstbar sind, daß diese Unterordnung jedoch nicht eine unbeschränkte und unbedingte ist, da der niedere sinnliche und vegetative Theil des Menschen

---

zufällig und zwecklos; es scheint uns das auf die besondere Bedeutung dieses Organs hinzudeuten, welche den alten Philosophen vorschwebte, über welche uns aber die Wissenschaft noch wenig Sicheres zu sagen weiß. Die zweite organische Unterlage für die innige Wechselbeziehung zwischen Gehirn und Herz haben wir in den Blutgefäßen. Die Hirnschlagadern haben sämmtlich ihren Ursprung nahe beim Herzen; jede Veränderung der Herzthätigkeit in Qualität und Quantität hat eine Veränderung in der Blutbewegung zur Folge, und diese hat wiederum für das Gehirn die größte Bedeutung und offenbart sich sowohl im Begehrungs- als im Auffassungsleben." Welträthsel, Bd. 1, S. 803.

1) Namentlich auch der vom Leibe getrennten. Vgl. oben S. 211, Note 10.

2) Amor et gaudium, et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine affectus absque passione. Unde dicit Augustinus, 9 de Civ. Dei, cap. 5, in fine: *Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutiones humanae etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.* *S. Th.* 1. 2, q. 22, a. 3, ad 3.

nicht nur seine eigenen Lebensthätigkeiten hat, sondern auch zum Theil vor dem höheren geistigen Leben sich entwickelt[1]).

Nun fragt es sich aber des Näheren, welches die Natur und der Umfang der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens über den niederen Menschen, insbesondere über die concupiscibelen und irascibelen Affecte sei.

Daß der vernünftige Mensch, auch in seinem dermaligen Zustande, eine große Herrschaft, wie über den Gebrauch seiner Glieder, so auch über die Affecte seines Herzens hat, lehrt der Glaube[2]), die gesunde Vernunft und deßhalb der Consens des Menschengeschlechtes, sowie die tägliche Erfahrung, welche bezeugt, daß wir unseren Leib nach unserem freien Willen bewegen, die concupiscibelen und irascibelen Affecte durch vernünftige Gedanken besänftigen und beruhigen oder durch freiwillige Vorstellungen erregen und steigern, sowie ihr Begehren und Widerstreben durch die Kraft des freien Willens überwinden können[3]). Was aber dermalen in dem

---

1) Vgl. oben S. 388 u. 389.

2) Hier genügt darauf hinzuweisen, daß das göttliche Gesetz nicht nur leibliche Handlungen gebietet und verbietet, sondern auch innerliche Affecte, und letztere demgemäß für tugendhaft und löblich, oder für sündhaft und strafbar erklärt, was deren Abhängigkeit vom freien Willen voraussetzt, wie wir dieses alles an den betreffenden Orten näher sehen werden.

3) Alles dieses erklärt Thomas folgendermaßen: Irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem quantum ad rationem, alio vero modo quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut ovis aestimans lupum inimicum timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est q. 78, a 4 (s. oben S. 392, Note 2) vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam *ratio particularis*; eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet, quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut ovis

natürlichen Vermögen des Menschen liegt, war um so mehr der Natur des Menschen in ihrem ursprünglichen Zustande eigen. Nicht minder aber lehren Glaube, gesunde Vernunft und Erfahrung, daß es ein Gebiet nicht nur des vegetativen, sondern auch des sensitiven Lebens im Menschen gibt, welches von der Vernunft und dem freien Willen unabhängig ist und deßhalb auch der sittlichen Verantwortung nicht unterliegt.

Demgemäß sind die nach dem Naturgesetz sich vollziehenden rein vegetativen Thätigkeiten als solche ethisch indifferent; dagegen sind die damit verbundenen Affecte des sinnlichen Begehrungsvermögens insofern dem Sittengesetze unterworfen, als sie von dem freien Willen abhängen, daher sittlich gut oder sittlich böse, je nachdem sie dem Sittengesetz entsprechen oder widersprechen[1]).

Es fragt sich daher, wie und in wie weit die Affecte des sinnlichen Begehrungsvermögens, sowohl die concupiscibelen als die irascibelen, der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens von Natur unterworfen sind, und welchen Einfluß sie ihrerseits auf die Vernunft und den freien Willen üben. Da die Affecte eben unmittelbare Acte (actus *eliciti*) des sinnlichen Begehrungsvermögens sind, so versteht es sich von selbst, daß sie nur mittelbar oder als actus *imperati* von dem freien Willen hervorgerufen und von ihm beeinflußt werden können. Da aber jeder appetitive Affect eine entsprechende Erkenntniß des Gutes, wodurch er erregt wird, voraussetzt, so ist klar, daß solches nur da-

---

timens lupum statim fugit; quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed exspectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. *S. Th.* 1, q. 81, a. 3.

1) Omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non sequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali . . . Et propter hoc actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis . . . Daher: Virtus et vitium, laus et vituperium non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, quae sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet. *S. Th.* 1. 2, q. 17, a. 8, c. & ad 3.

durch geschehen kann, daß auf Befehl des Willens Vernunft und Phantasie dem Begehrungsvermögen Motive vorstellen, welche geeignet sind, die Affecte zu erregen oder zu beruhigen oder ihnen eine Richtung auf andere Gegenstände zu geben. Dies drücken die Scholastiker dadurch aus, daß sie sagen, daß der Wille über das sinnliche Begehrungsvermögen nicht eine despotische, sondern eine politische Herrschaft übe und dasselbe nicht durch einfachen Befehl, wie ein Herr seinen Sklaven oder wie ein Künstler sein willenloses Werkzeug, sondern wie ein Vorgesetzter einen freien Untergebenen, der widerstreben und den Gehorsam versagen kann, durch Ueberredung regiere[1]).

Selbstverständlich ist dieses ein inadäquater Vergleich und darf also nicht so verstanden werden, als ob dem sinnlichen Begehrungsvermögen irgend welcher freie Wille innewohnte und es also, wie Einige meinten[2]), sündigen oder auch verdienstlich wirken könnte.

---

1) Ad intelligendum, qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione . . . Illud autem quod est ex parte potentiae animae sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. — Contingit autem etiam quandoque, quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis; et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit in 1 Polit. c. 3 a med., quod *ratio praecst irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. S. Th.* 1. 2, q. 17, a. 7. Cf. *S. Th.* 1, q. 81, a. 3, ad 2.

2) Von dieser Meinung, die er Cajetan (1. 2, q. 74, a. 4) zuschreibt, sagt mit Recht Suarez: Haec tamen sententia omnino falsa est, et contra *S. Thomam* 1. 2, q. 24, a. 1, ad 3, docentem, in passionibus appetitus secundum se non esse malitiam, ergo neque libertas erit . . . Atque doctores universi et patres in hoc convenire videntur, ut nullum peccatum sit nisi in voluntate consentiente . . . Quod etiam ratione probatur: nam si actus appetitus sensitivi ex propriis esset liber, ac posset malus esse absque voluntate, sequeretur hominem peccare saepe contra voluntatem, imo saepe peccare simul ac bene agere circa objectum idem: veluti si voluntas

Wenn das sinnliche Begehrungsvermögen dem Befehle des freien Willens und den Vorstellungen der Vernunft widerstrebt, so geschieht es nicht aus freier Wahl, sondern weil entgegengesetzte sinnliche Wahrnehmungen und Phantasievorstellungen, oder auch körperliche Beschaffenheiten ihnen entgegenwirken.

Von der Beeinflussung des sinnlichen Begehrungsvermögens und seiner Affecte durch Vernunft und freien Willen sind aber wohl zu unterscheiden die freie Willensentscheidung selbst und jene diese Entscheidung vollziehenden äußeren Handlungen, welche dem Befehle des freien Willens unbedingt unterworfen sind, und somit nicht, wie die Affecte, nur politice, sondern despotice vom freien Willen beherrscht werden[1]).

XII. Aus diesem Verhältnisse der Passionen des sinnlichen Begehrungsvermögens zum vernünftigen Willen ergibt sich von selbst, inwiefern dieselben eine sittliche Bedeutung haben.

1. An sich, als rein sinnliche Bewegungen sittlich indifferent, haben sie insofern sittliche Bedeutung, als sie von dem freien Willen hervorgerufen oder zugelassen sind[2]).

2. Falsch ist daher die Lehre, daß jeder Affect des sinnlichen Begehrungsvermögens als solcher böse und ein Uebel sei. Eine solche Lehre verkennt die natürliche Güte der menschlichen Natur,

---

renueret, appetitus vero cuperet turpe objectum, similiaque absurda sequi facile intelligetur. *Tract. 3 de anima* l. 5, c. 6, nr. 5.

1) Daher unterscheidet Thomas die freie Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes, von seiner beschränkten Herrschaft über die Affecte. Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quae fit per vim motivam etc. *S. Th.* 1, q. 81, a. 3. S. oben S. 408, Note 3.

2) Passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationabilis appetitus; sic non est in eis bonum vel malum morale, quòd dependet a ratione... Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Wenn, fügt Thomas bei, schon die äußeren Handlungen des Leibes, wenn freiwillig, sittlich gut oder böse sind, wie viel mehr die inneren Affecte! Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. *S. Th.* 1. 2, q. 24, a. 1.

in deren Wesen es liegt, geistig und sinnlich zugleich zu sein [1]).

3. Daher ist jeder Affect des sinnlichen Begehrungsvermögens *insofern gut*, als er von einem guten Willen geregelt ist und aus ihm hervorgeht. Weit entfernt daher, daß wohlgeordnete Affecte die moralische Güte unserer Handlungen mindern und die Tugend schwächen, dienen sie der menschlichen Tugend und mehren dieselbe; gerade so wie ein richtiger Gebrauch der Phantasie dem menschlichen Erkennen dient.

Wie wir mit Leib und Seele Gott dienen sollen, so sollen wir ihn auch nicht nur aus unserem *Geiste*, sondern auch aus unserem ganzen *Herzen* oder *Gemüthe* lieben. Und wie es in der Natur des Menschen liegt, daß die geistige Liebe und alle Tugendacte des Geistes auch die sensitive Seele beherrschen, in sie überströmen und ihre Affecte vergeistigen und erheben, so wird auch umgekehrt durch

---

1) Die Lehre, daß jeder Affect an sich schlecht sei, und daß die Tugend in der Freiheit von jedem Affecte, oder in der Apathie, bestehe, wurde im Alterthum den *Stoikern* zugeschrieben. *Augustinus* meint, daß der Gegensatz zwischen ihnen und den *Platonikern* und *Peripatetikern* mehr im Sprachgebrauch beruhte, indem auch sie nicht die Affecte oder Leidenschaften an sich, sondern nur die ungeordneten als böse betrachtet hätten. Civ. Dei lib. 9, c. 4. Dieser Meinung stimmt auch *Thomas* bei: Circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum; nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem nulla est vel parva, siquis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc, quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3 lib. de Tuscull. quaest. parum a princ., omnes passiones vocat *animae morbos:* ex quo argumentatur, quod qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt, unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. *S. Th.* 1. 2, q. 24, a. 2. Mag es sich mit dieser Controverse und ihrer Beurtheilung wie immer verhalten, die Sache selbst ist klar und unzweifelhaft und der Satz steht fest: Passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem. L. c. ad 3.

gute Affecte die Energie des guten Willens gesteigert[1]). Hieraus ergibt sich auch, daß und wie die Affecte nicht nur den natürlichen, sondern auch den übernatürlichen Tugenden dienen können und sollen. Wie Sinnenbilder der übernatürlichen Erkenntniß dienen, so bringt auch die aus der Gnade entspringende Liebe zu Gott, wie nicht minder der übernatürliche Abscheu gegen das Böse entsprechende Affecte des sinnlichen Begehrungsvermögens hervor, welche hinwieder ihrerseits den übernatürlichen Tugendacten des Geistes und Willens dienen, daher sich die göttliche Gnade auch ihrer bedient, wie wir dieses in der Gnadenlehre näher sehen werden[2]).

---

1) Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animae* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat, quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est q. 17, a. 7, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. Sicut igitur melius est, quod homo et velit bonum et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in Ps. 83, 3 dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo. *S. Th.* 1, q. 24, a. 3.

2) Suarez handelt hievon Tr. de anima, lib. 5, cap. 6, nr. 7, wo er die Frage beantwortet: an appetitus (sensitivus) obediat rationi secundum objecta supernaturalia versanti, in folgenden Worten: Apparet id . . . impossibile: nam bona spiritualia ut sic sensitivam cognitionem excedunt, praecipue si ut supernaturalia considerentur: sic enim ad Deum, ut spiritualis finis est, ordinem habent, atque ita sensu minime percipi possunt. Dicendum breviter, appetitum sensitivum non posse moveri a supernaturalibus, ut supernaturalia sunt, ob rationem factam: attamen ex cognitione et amore rerum supernaturalium in intellectu et voluntate existentibus movere saepe appetitum, quod docet Thomas ... adducens illud Psalmi 83: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (ſ. die vorhergehende Note), id quod etiam experientia confirmat, nam ex consideratione supernaturalium oritur sensibilis delectatio in appetitu etiam usque ad lacrimas,

In der dem Menschen eigenen Vereinigung des geistigen und sinnlichen Begehrungsvermögens in Beziehung auf übersinnliche, beziehungsweise übernatürliche Güter besteht das Wesen dessen, was wir Herz und Gemüth resp. Gemüthsbewegungen und Gemüthsthätigkeiten, auch Gefühle nennen[1]).

Aus dem dargelegten Verhältnisse der Affecte zum freien Willen und dem Gemüth und höheren Seelenleben überhaupt ergibt sich auch, ob und inwiefern von sittlich guten und bösen Affecten oder Leidenschaften die Rede sein kann. Während sie als blos natürliche Regungen keine sittliche Bedeutung haben, sind sie insofern sittlich gut oder böse, als sie freiwillig auf Gutes oder Böses gerichtet sind. Insofern verhält es sich mit den Affecten wie mit den ihnen entsprechenden Willensacten oder, was dasselbe ist, wie mit der Liebe, aus der sie hervorgehen[2]). Daher ist kein natürlicher

---

quod indicio est, ipsummet appetitum ferri per amorem in res illas, quod exponi potest in hunc modum. Namque cum intellectus supernaturalia considerat, formantur in cogitativa phantasmata nonnulla repraesentantia objecta eadem sub ratione aliqua sensibili, tanquam propria bona ipsius appetentis, unde jam appetitus ipse movetur, cogitatione scilicet illarum rerum, atque adeo ferri aliquo modo in Deum ipsum valet: sic mens Deum concipit sub aliqua ratione sensibili, tuncque pariter imaginatio format sibi idolum (ein Bild) cujusdam boni sibi maxime convenientis sub ratione sensibili, ut creantis seu conservantis: hoc ergo modo potest moveri appetitus ex cognitione supernaturalium. Es bedarf kaum der Erinnerung, wie wichtig deßhalb die rechte Zucht und Leitung, wie der Phantasie, so der Affecte und Gefühle in ascetischer und pädagogischer Beziehung ist.

1) Vgl. Jungmann, das Gemüth, Abschn. 2. Ueber die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Gefühl ebendas. IV.

2) Sicut de actibus dictum est q. 18, a. 6 & 7 & q. 20, a. 2, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod est in genere naturae; et sic *bonum* vel *malum* morale non pertinet ad speciem actus vel passionis; alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis; et hoc modo *bonum* et *malum* morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione; sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tristitia de bono alterius. *S. Th.* 1. 2, q. 24, a. 4. Auf den Einwand, die Affecte könnten nicht sittlich sein, da sie auch in Thieren sich vorfinden, gibt Thomas die auch heute sehr lehrreiche, tiefe und treffende Antwort: In brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen, in quantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subjicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni quantum ad animae passiones. L. c. ad 3.

Affect böse oder gut an sich, sondern je nach seinem Gegenstande. Er ist gut und nützlich, wenn er dem Guten, bös und verderblich, wenn er dem Bösen dient[1]). Daher besteht die natürliche, wie die übernatürliche Ascese nicht in der Ausrottung und Tödtung, sondern in der richtigen Leitung der Affecte[2]); wobei jedoch stets festzuhalten, daß der wesentliche Werth oder Unwerth des Menschen und seiner inneren und äußeren Werke und Zuständlichkeiten nicht in den Affecten und der Gemüthsart, oder dem mehr oder weniger von dem körperlichen Zustande abhängigen Temperamente, sondern in den Acten und dem Habitus des freien und vernünftigen Willens besteht; und was von der natürlichen gilt entsprechend auch von der aus der Gnade entspringenden übernatürlichen Güte[3]).

§. 304.

Von dem Willen und seiner Freiheit insbesondere[4]).

I. Daß der Mensch nicht nur ein sinnliches, sondern auch ein geistiges Begehrungsvermögen besitzt, und daß dieser Wille (voluntas) wahrhaft frei (liberum arbitrium) ist, und zwar nicht vermöge einer der Natur hinzugefügten Gnadengabe, sondern wesentlich und vermöge der geistigen Natur der menschlichen Seele, ist Dogma und Vernunftwahrheit.

Der Beweis, daß die Seele eine geistige Substanz und daß einer jeden geistigen Substanz Intellect und Wille eigen ist, bedarf hier keines weiteren Beweises mehr. Dagegen ist hier die Wahrheit näher in's Auge zu fassen, daß dieser Wille von Natur und wesentlich frei ist.

---

1) In disciplina nostra non tam quaeritur, utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat: nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. *Augustin. Civ. Dei*, l. 9, c. 5.

2) Vgl. z. B. *Philippi a S. Trinit. Summa Theologiae mysticae* Pars 1. Tract. 2, discurs. 3, de passion. moderatione.

3) Vgl. Franz von Sales, Traité de l'amour de Dieu (Theotimus) l. 12, c. 1.

4) *S. Th.* 1, q. 82 & 83; 1. 2, q. 8 sq. *Bellarmin*, Controv. tom. 4. De grat. et lib. arb. lib. 3. *Suarez*, De anima, tract. 3, lib. 5, c. 7 sq. *Petavius*, De op. VI dier. l. 3—5. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 154. *Mazzella*, De gratia Christi (ed. altera Romae 1880) disp. 1, art. 3. *Zigliara*, Summa phil. Vol. 2; Psych. l. 5, c. 2. *Zeph. Gonzalez*, Phil. elem. vol. 3. Ethic. gen. cap. 3.

1. Es ist die Freiheit des Willens in der heiligen Schrift des alten und neuen Testamentes sowohl für den Urstand, als für den gefallenen Zustand des Menschen auf's klarste enthalten.

In dem, dem ersten Menschen gegebenen Gebote, seiner Prüfung, seiner Sünde und ihrer Strafe ist diese Freiheit thatsächlich ausgesprochen. Auch nach dem Falle ist diese Freiheit des Willens geblieben und ausdrücklich und förmlich[1]), sowie im-

---

1) Allseitig und mit höchster Klarheit ist die Wahrheit von der natürlichen Willensfreiheit des Menschen *Eccli* 15, 11 sq. erklärt. Es wird hier der Einwand der Sünder oder Unweisen widerlegt, welche ihre Thorheit und Sünde damit entschuldigen, daß Gott selbst sie in Irrthum und Verderben geführt habe. Non dixeris: Per Deum abest (sc. sapientia): quae enim odit, ne feceris. Non dicas: Ille me implanavit: non enim necessarii sunt ei homines impii. Diese Wahrheit, daß Gott in keiner Weise Ursache der Sünde ist, sondern der Mensch allein, wird nun vor Allem durch die dem Menschen durch die Schöpfung verliehene Willensfreiheit begründet. Hierbei beachte man wohl, daß die Worte des heiligen Textes nicht etwa, wie man einwendete, an Adam, sondern an die Menschen zur Zeit des Jesus Sirach gerichtet sind. Die Wahlfreiheit, von der geredet wird, ist also nicht etwa eine Gabe der ursprünglichen Gnade, sondern der natürlichen Erschaffung, und dieselbe ist durch den Sündenfall nicht verloren gegangen, sondern jedem Menschen geblieben. Der Sinn des Textes ist sonnenklar und schließt jeden vernünftigen Einwand aus. Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui (manus consilii ist der oft vorkommende hebräische Ausdruck für arbitrium consilii, wie der griechische Text hat. Cf. Gen. 16, 6; Job 1, 22; 2, 6). Adjecit mandata et praecepta sua. Si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. Unser griechischer Text hat das conservabunt te nicht, sondern sagt einfach: ἐὰν θέλῃς συντηρήσεις ἐντολάς — das ist noch deutlicher zum Beweise der Willensfreiheit. Der Text fährt fort: Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi. Darauf spricht der Siracide noch aus, daß Gottes Weisheit, Allmacht und Allwissenheit alles umfaßt und daß er immer und überall nur das Gute will und wirkt, jede Sünde aber nicht will und daher die Sünder, wie zahlreich sie seien, verwirft, wie dieses dem nächsten Zweck des ganzen Kapitels entspricht. Gewiß sagt Augustinus von unserer Stelle mit Recht: Ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium. *De grat. et lib. arb.* c. 2 nr. 3. Uebrigens wiederholt Jesus Sirach nur, was Moses und die Propheten mit ähnlichen Worten ausgesprochen. Nonne, si bene egeris, recipies? sin autem male, statim in foribus peccatum aderit; sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius. *Gen.* 4, 7. — Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum, ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et custodias mandata illius... Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim hodie vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas, et semen tuum, et diligas

plicite durch jedes Gebot und jeden Rath, jeden Lohn und jede Strafe, jedes Lob und jeden Tadel, welche die heilige Schrift ausspricht, bezeugt [1]). Daß aber nach der Lehre der heiligen Schrift die Willensfreiheit und die sittliche Verantwortlichkeit auch in dem gefallenen und der göttlichen Gnade beraubten Menschen ausnahmslose fortbesteht [2]), ist der evidente Beweis, daß diese natürliche Willensfreiheit nicht eine Gnadengabe, sondern eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur ist [3]). Die letzte und höchste Bestätigung findet alles dieses in der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit [4]), welche weder durch die natürliche Vernunft und das natürliche Gewissen, noch durch übernatürliche Offenbarung Gesetze geben und nach denselben die Menschen, lohnend und strafend, richten könnte, wenn der menschliche Wille nicht wesentlich und von Natur frei wäre. Daher kann man in

---

Dominum Deum, atque obedias voci ejus. *Deut.* 30, 15—20. Sin autem malum vobis videtur, ut Domino serviatis, optio vobis datur: eligite hodie, quod placet. *Josue* 24, 15. — Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis. Quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos. *Js.* 1, 19. 20. — Quia vocavi et renuistis: extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret. Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis. Ego quoque in interitu vestro ridebo etc. *Prov.* 1, 24 sq. — Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti. *Matth.* 23, 37.

1) Quid illud, quod tam multis locis omnia mandata sua custodire et fieri jubet Deus? Quomodo jubet, si non est liberum arbitrium? Quid beatus ille, de quo Psalmus dicit, quod *in lege Domini fuit voluntas ejus* (*Ps.* 1, 2.)? Nonne satis indicat, voluntate sua hominem in lege Dei consistere? Deinde tam multa mandata, quae ipsam quodam modo nominatim conveniunt voluntatem, sicut est: *Noli vinci a malo* (*Rom.* 12, 21). Hierauf folgt eine große Menge ähnlicher Stellen aus dem A. und N. T. *Augustin.* De gratia et lib. arb. Vgl. *Bellarmin.* Controv. tom. 4, De grat. et lib. arb. l. 5, c. 18—23.

2) Daher sind auch Jene, welche die übernatürliche Offenbarung nicht kannten, auf Grund des auch ihnen in das Gewissen geschriebenen Gesetzes für ihre freiwillig begangenen Sünden Gott verantwortlich. Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt: et quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur. *Rom.* 2, 12. Vgl. Bd. 1, §. 20.

3) Sowie die Zeugnisse der heiligen Schrift für die natürliche Willensfreiheit die Aussprüche über die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu allem übernatürlich Guten und die relative Nothwendigkeit der gratia medicinalis auch bezüglich des natürlich Guten für den gefallenen Menschen nicht aufheben, so wird auch umgekehrt durch die von der Schrift bezeugte Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade die natürliche Willensfreiheit in keiner Weise beeinträchtigt, wie wir in der Gnadenlehre im Einzelnen sehen werden.

4) Vgl. Bd. 3, §. 203.

Wahrheit sagen, daß der gesammte Inhalt der Offenbarung und jede Seite der heiligen Schrift die Freiheit des Willens bezeugt.

2. So haben auch die heiligen Väter einmüthig die Freiheit des menschlichen Willens als eine Wahrheit des Glaubens und der Vernunft und als Voraussetzung und Grundbedingung des ganzen Christenthums vertheidigt. Weil Gott dem menschlichen Willen keine Gewalt anthun will, sagt der Brief an Diognet, hat er seinen Sohn als Erlöser gesendet, um die Menschen durch Ueberredung, nicht durch Zwang zu bekehren[1]). Dieses ist ein Hauptargument der alten Apologeten gegen den Einwand der Heiden, daß der Gott der Christen, wenn er der wahre Gott wäre, unmöglich die so jammervolle Unterdrückung und Verfolgung seiner Anhänger dulden könne. Er duldet dieses, antwortet Justin der Martyrer, weil er den Menschen mit Willensfreiheit erschaffen hat: deßhalb lasse er langmüthig die Missethaten der Verfolger zu, damit die Guten erprobt werden und den ewigen Lohn erwerben. Wer aber einestheils die Freiheit des Menschen und anderntheils die ewige Vergeltung leugne, der zerstöre den wahren Gottesbegriff, wie das Fundament der Sittlichkeit und jeder sittlichen Ordnung[2]).

Aus der den Engeln und Menschen von ihrem Erschaffer verliehenen Willensfreiheit[3]), als einer unanfechtbaren Wahrheit, beweist Justin die Gerechtigkeit der Strafen im Jenseits, die Falschheit eines jeglichen Fatalismus, den Unterschied zwischen dem sittlich Guten und Bösen[4]). Ebenso vertheidigt Tatian die Willensfreiheit des vernünftigen Geschöpfes, aus deren Mißbrauch allein die Sünde entsprungen ist und fortwährend entspringt[5]).

Mit großer Klarheit und Tiefe erklärt Irenäus[6]) die christliche Lehre von der Natur und Freiheit des Willens und vertheidigt sie durch mannigfaltige Beweise aus Offenbarung und Vernunft[7]). Das Gute, das Gott dem Menschen, wie dem Engel, aus Gnade

1) Ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν, ὡς θεὸν ἔπεμψεν, ὡς πρὸς ἀνθρώπους ἔπεμψεν, ὡς σώζων ἔπέμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ. Ep. ad Dign. c. 7. Cf. *Hermae* Pastor. vis. 2, c. 4.

2) *Apol. II*, c. 7 sq.

3) *Dial.* c. *Tryph.* 102 — ἐποίησεν αὐτεξουσίους.

4) *Apol. I*, c. 43.

5) *Orat. contra Graec.* c. 7 sq.

6) Namentlich Contra haeres. l. 4, c. 37—40.

7) Illud autem, quod ait: *Quoties volui colligere filios et noluisti?* veterem legem libertatis hominis manifestavit: quia liberum eum fecit Deus ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo. Vis enim a Deo non fit, sed bona sententia (γνώμη) adest illi semper. L. c. c. 37. §. 1.

verliehen, sollte der Mensch durch den guten Gebrauch seiner Freiheit bewahren und sich zu eigen machen; die sündigten, haben es durch eigene Schuld verloren[1]). Wäre ein Theil der Menschen von Natur gut, ein anderer böse, so wären jene nicht des Lobes und des Lohnes, diese nicht des Tadels und der Strafe würdig[2]). Daher hängen Glauben und Tugend nicht nur von der Gnade, sondern auch vom freien Willen ab[3]). Auf die Frage, weßhalb Gott den Menschen nicht im Stande der Vollkommenheit und der Unmöglichkeit zu sündigen erschaffen habe, antwortet Irenäus, daß solches der der Entwickelung fähigen und bedürftigen Natur des Menschen nicht entsprochen hätte[4]).

„Der Mensch," sagt Clemens von Alexandrien, „wird nicht selig ohne Mitwirkung seines Willens, sondern mit freiem Willen und Entschlusse strebt er nach seinem Heile[5])." Daß jede vernünftige Seele Wahl- und Willensfreiheit besitzt, erklärt Origenes als kirchliche Glaubenslehre[6]).

Ebenso Hippolyt in der Exposition der Glaubenslehre, welche den Schluß der Philosophumenen bildet[7]). Bereits oben[8]) haben wir

1) Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in Angelis (etenim Angeli rationabiles): uti hi quidem qui obedissent, juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum quidem ab ipsis. Qui autem non obedierunt, justi non invenientur cum bono, et meritam poenam percipient . . . *L. c.* c. 37, §. 1.

2) Si autem naturaliter quidam boni, quidam vero mali facti fuissent, neque hi laudabiles essent, qui boni sunt, tales enim facti fuerant; sed neque illi vituperabiles, et ipsi enim tales fuerant instituti. Sed quoniam omnes ejusdem sunt naturae, et potentes retinere et operari bonum, et potentes rursum amittere id, et non facere; juste etiam apud homines sensatos, quanto magis apud Deum, alii quidem laudantur, et dignum percipiunt testimonium electionis bonae et perseverantiae, alii accusantur, et dignum percipiunt damnum, eo quod justum et bonum reprobaverunt. L. c. c. 37, §. 2.

3) Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus dicens: *Secundum fidem tuam fiat tibi.* L. c. c. 37, §. 5.

4) In diesem Sinne sagt Irenäus l. c. cap. 38, nr. 1: Deus ipse quidem potens fuit homini praestare perfectionem ab initio, homo autem impotens percipere illam; infans (νήπιος) enim fuit.

5) *Stromata* 7, 7. Vgl. 2, 4; 3, 9; 4, 23; 5, 13; 6, 6. 12.

6) Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationalem esse liberi arbitrii et voluntatis. *De princip.* prolog. nr. 5. Ueber die Autorität dieser Glaubensregel vgl. Bd. 2, §. 80, I, 3. S. 78 (2. Aufl. S. 75), Note 1.

7) Ὁ δὲ γενόμενος ἄνθρωπος ζῷον αὐτεξούσιον ἦν . . . Οὗ αὐτεξουσίου ὄντος νόμος ὑπὸ θεοῦ ὡρίζετο οὐ μάτην· εἰ γὰρ μὴ εἶχεν ὁ ἄνθρωπος τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν, τί καὶ νόμος ὡρίζετο; *Philos.* l. 10, 33. — 8) S. 320.

gesehen, daß die Väter die Gottebenbildlichkeit des Menschen in dessen Vernünftigkeit und Willensfreiheit setzen, und daß sie darunter die natürliche Ebenbildlichkeit verstehen, die in der geistigen Substanz der Menschenseele ihren Grund hat[1]).

Es ist überflüssig, weitere Zeugnisse anzuführen, da wir solche in der Lehre von der Erbsünde und Gnade noch reichlich werden kennen lernen. Daß insbesondere der heil. Augustinus die Freiheit des Willens, auch nach dem Sündenfalle, lehrt, haben wir bereits gesehen und werden wir später noch betrachten. Wenn er und andere Väter davon reden, daß der Mensch durch die Sünde die Freiheit verloren habe und durch die Gnade sie wieder empfange, so ist die Freiheit, von der sie in diesen Stellen reden, nicht die natürliche Willensfreiheit, sondern die übernatürliche Freiheit der Gnade[2]).

Daß die Willensfreiheit eine wesentliche Eigenschaft der vernünftigen Natur und schon durch die bloße Vernunft erkennbar ist, ergibt sich auch aus den mannigfaltigen Gründen, wodurch die Väter dieselbe zu beweisen pflegen.

Durch die Willensfreiheit und die durch sie bedingte sittliche Verantwortlichkeit unterscheidet sich der Mensch von dem Thiere[3]). Durch Vernunft und Freiheit sind wir im Stande, Gott

---

1) In der oben S. 320, Note 2 angeführten Stelle *Adv. Marc.* 2, 5 fährt Tertullian fort: Neque enim facie et corporalibus lineis tam variis in genere humano ad uniformem Deum expressus est, sed ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est animae ad formam Dei respondentis, et arbitrii sui libertate et potestate signatus est.

2) Hierüber in der Lehre von der Erbsünde.

3) *In Ps.* 101, Sermo 1 sagt Augustinus zu den Worten des 11. Verses: Non... ait: quoniam levasti, et elisisti me; sed: *Quoniam levasti, elisisti me.* Ideo elisisti, quia levasti. Unde hoc: Homo in honore positus, factus est ad imaginem Dei: levatus in hunc honorem, erectus a pulvere, erectus a terra, accepit animam rationalem, praepositus est rationis ipsius vivacitate omnibus bestiis, pecoribus, volatilibus, piscibus. Quid enim horum habet intelligentiae rationem? Quia nullum horum factum est ad imaginem Dei. Quomodo nullum horum habet hunc honorem, sic nullum horum habet hanc miseriam. Quod enim pecus plangit de peccato? Quae avis timet gehennam ignis aeterni? Quia nulla ei participatio beatae vitae, nulli stimuli miseriarum. Homo autem, quia factus est qui sit in beata vita, si bene vixerit; ideo erit in misera vita, quia male vixit. Ergo, *quia levasti, elisisti me*; ideo sequitur me poena, quia dedisti mihi liberum arbitrium. Si enim mihi non dedisses liberum arbitrium, et per hanc rationem pecoribus me non faceres meliorem, non me sequeretur damnatio justa peccantem. Ergo per arbitrium liberum levasti me, et per justitiae judicium elisisti me. Es ist evident, daß hier Augustin die Natur des Menschen mit der Natur des Thieres

wohlgefälligen Dienst, Gehorsam und Ehre zu erweisen. Daher ohne Freiheit auch keine Sünde und keine gerechte Strafe[1]); keine vollkommene Seligkeit[2]).

Die Freiheit des menschlichen Willens leugnen, ist die größte Gotteslästerung: denn Gotteslästerung ist es zu denken, daß Gott,

---

vergleicht, und den Vorzug der menschlichen Natur in das aus seiner Vernünftigkeit folgende liberum arbitrium setzt. Daß er hiebei das übernatürliche Ziel und die übernatürliche Begabung des wirklichen Menschen nicht ausschließt, sondern voraussetzt, ändert an unserer Wahrheit nichts.

1) Defectus autem iste, quod peccatum vocatur, si tanquam febris invitum occuparet, recte injusta poena videretur, quae peccantem consequitur, et quae damnatio nuncupatur. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non voluntarium (daß hiemit die Erbsünde mit ihren Folgen nicht im Widerspruche steht, zeigt Augustinus 1 Retract. c. 13, n. 5 und werden wir später genauer sehen); et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est peccatum committi, aut fatendum est voluntate committi. Non autem recte negat peccasse animam, qui et poenitendo eam corrigi fatetur, et veniam poenitenti dari, et perseverantem in peccatis justa lege Dei damnari. Postremo si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino, aut monendus: quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter: quod nullo modo fieri posset, si non voluntate sed necessitate servirent. *Augustin.* De vera relig. l. 1, c. 14. Hiezu kann man zahllose Parallelstellen aus Augustinus und sämmtlichen Vätern anführen. Ohne Freiheit des Willens, wiederholen sie immer und immer wieder, keine Sittlichkeit und Frömmigkeit (*Justin.* Apol. 1, nr. 43. *Iren.* Adv. haer. 4, 37. *Gregor. Naz.* Carm. jamb. 18, v. 122 sq. *Aug.* de lib. arb. 3, 1.) keine Schuld und kein Verdienst. Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitium necessitate trahimur, alioquin ubi necessitas, nec corona est. *Hieronym.* Adv. Jovin. lib. 2, c. 3. Ebenso Chrysostomus In Eph. hom. 2, 3. *Greg. Nyss.* De opific. mundi 14. Orat. catech. 31. *Hilar.* In Ps. 2, 16. *Justin.* Apol. I, 43. *Iren. Adv. haer.* 4, 37, nr. 2.

2) Sic autem (nämlich ohne Freiheit) nec suave esset eis, quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum, ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales existerent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit, quod bonum, neque fruentes eo. Quae enim fruitio boni apud eos, qui ignorant, quae autem gloria his, qui non studuerunt illud, quae autem corona his, qui non eam ut victores in certamine consecuti sunt. *Iren.* Adv. haer. l. 4, c. 37, nr. 6.

der nicht allein gut und gerecht, sondern die Güte und Gerechtigkeit selbst ist, entweder etwas befiehlt oder erzwingt, daß es geschehe, was er, wenn es geschehen ist, verdammt[1]). Die Freiheit des Willens ist eine nothwendige und wesentliche Eigenschaft jeder vernünftigen Creatur[2]); auch ist jedes Geschöpf an sich defectibel. Daher spricht Nemesius[3]) einen theologisch und philosophisch durchaus wahren Gedanken in den Worten aus: „Alle also, welche Gott anklagen, daß er den Menschen nicht für das Böse ganz unfähig, sondern frei geschaffen hat, vergessen, daß sie Gott anklagen, daß er den Menschen vernunftbegabt und nicht vernunftlos geschaffen hat. Denn eines von diesen beiden ist nothwendig, entweder daß er vernunftlos geschaffen wurde, oder aber, wenn er vernunftbegabt sein und sich in seinem Handeln frei bestimmen sollte, daß er frei sei. Jedes vernunftbegabte Geschöpf ist somit seiner Natur nach nothwendig frei und veränderlich."

3. Die Kirche hat alle die Willensfreiheit leugnenden oder irgendwie beeinträchtigenden, ihren richtigen Begriff fälschenden Lehren als unverträglich mit der christlichen Wahrheit erklärt.

Mit dem gnostisch-manichäisch-priscillianistischen Dualismus, dem mittelalterlichen und modernen Pantheismus[4]) und Materialismus ist auch die aus diesem Systeme mit Nothwendigkeit folgende Leugnung der Willensfreiheit und sind alle zu deren Verdeckung erfundenen Fälschungen des Begriffes der Freiheit verworfen.

Wie der Satz des Wiclif, daß Alles mit absoluter Nothwendigkeit geschehe[5]), die menschliche Willensfreiheit leugnet, so liegt auch in der kirchlichen Verurtheilung desselben eine Vertheidigung dieser Freiheit.

Die Irrlehren des sechzehnten Jahrhunderts[6]), noch mehr

---

1) *Gennadius*, Sermo 3.

2) Τοῦ γὰρ λόγου ποτέρημα τοῦτό ἐστιν, ἡ αὐτεξούσιος θέλησις, ἥντινα φυσικὴν ἐν τῷ λογικῷ φαμεν κίνησιν. *Joan. Damasc.* Orth. fid. 3, 18.

3) De natura homin. c. 41.

4) *Ep. 15. Leon. M. Lat. IV*, c. 2. *Vatic.* Const. de fide I, can. 2—4. S. Bd. 3, §. 150, I., insbes. S. 271 (2. Aufl. S. 258), Note 3—7; Bd. 5, §. 274, II, 3.

5) Art. 45 Joann. Wiklif. damn. a Conc. Constant. et a Mart. V. per Bull. „Inter cunct." et „In eminentis" Art. 27: Omnia de necessitate absoluta eveniunt.

6) Wir werden von ihnen in der Lehre von der Erbsünde und von der Gnade und Rechtfertigung handeln. Hier genügt es, die Erklärungen des Tridentinum anzuführen: daß durch den Sündenfall das liberum arbitrium,

aber die verwandten Irrlehren der Bajaner und Janseniſten[1]) boten der Kirche Veranlaſſung, die natürliche Willensfreiheit, zunächſt bezüglich des Standes der gefallenen und damit auch der nicht gefallenen Natur, zu vertheidigen und das Weſen dieſer Willensfreiheit, als Freiheit nicht nur von äußerem Zwang, ſondern auch von innerer Nothwendigkeit zu definiren.

---

wenn auch den Kräften nach geſchwächt, doch keineswegs vernichtet worden iſt; — tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum. Sess. 6, cap. 1 i. f. — daß der von der Gnade bewegte und geweckte freie Wille der Gnade zuſtimmt, während er ihr auch die Zuſtimmung verſagen kann, und daß ſich der Wille hiebei ſomit freithätig, nicht rein paſſiv verhält — Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, sivelit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere; a. s. L. c. can. 4 — und daß ſomit das freie Wahlvermögen nach dem Sündenfall nicht verloren und ausgelöſcht und weder ein bloßer Name, noch ein Irrthum iſt. — Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam; a. s. *L. c. can. 5.*

1) Dahin gehören namentlich von den verurtheilten Sätzen des Bajus *Prop. 39*: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. — *Prop. 41*: Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. — *Prop. 46:* Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. Hiezu vgl. *Prop. 1* inter prop. 31 ab *Alexandro VIII.* 7 Dec. 1690 prohib.: In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, et voluntate Adami peccantis. — Ferner gehört hierher *Prop. 66. Baji:* Sola violentia repugnat libertati hominis naturali und *Prop. 67:* Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit. Auch die oftmals von den Bajanern und Janſeniſten wiederholte Behauptung, daß alle menſchlichen Acte, die nicht aus der Gnade hervorgehen, Sünden ſeien — z. B. *Prop. 65:* Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus: et gratiae Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet. Prop. 8 inter 31 pr. prohib. ab Alex. VIII 7 Dec. 1690: Necesse est infidelem in omni opere peccare, und *Prop. Quesnell.* 38: Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia Liberatoris — gehört inſofern hierher, als aus ihr die Leugnung des richtigen Begriffs des liberum arbitrium und die Behauptung, daß auch das mit innerer Nothwendigkeit Gewollte frei gewollt ſei, folgt und wirklich von den Bajanern und Janſeniſten gefolgert wurde. Denſelben falſchen Begriff der Freiheit des Willens enthält die *Prop. 3. damn. Jansenii:* Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

4. Die Freiheit des menschlichen Willens ist auch eine evidente Thatsache und Vernunftwahrheit; alle Einwände dagegen beruhen auf unwahren, mit dem allgemein-menschlichen Bewußtsein in Widerspruch stehenden Behauptungen und auf sophistischen Trugschlüssen.

Die gewisseste unter allen Thatsachen unseres Bewußtseins ist die Freiheit unseres Willens. Die Ueberlegung vor der Wahl, die Wahl selbst, das Bewußtsein der sittlichen Verantwortlichkeit für die getroffene Wahl, das entsprechende Zeugniß und Urtheil des Gewissens und der Vernunft, Befriedigung, Reue, Vorsatz, sind lauter unwiderlegliche Zeugnisse der durch das Selbstbewußtsein von vornherein feststehenden Wahlfreiheit.

Man hat zwar behauptet, das Selbstbewußtsein bezeuge nur die Existenz von Willensacten und Thätigkeiten; ob aber dieselben nicht etwa aus innerer Nothwendigkeit oder selbst aus äußerer Verursachung hervorgegangen seien, das bezeuge und beweise das Selbstbewußtsein nicht[1]). Allein dieses ist eine evident falsche Behauptung: denn ich weiß nicht nur, daß ich will, sondern auch, daß ich frei will, d. h. daß ich will, obwohl ich das Gewollte auch nicht wollen könnte; daher unterscheide ich auf's untrüglichste meine freien Willensacte von den unfreiwilligen actus primo primi, sowie von dem nothwendigen Wollen, womit ich das Gute oder die Seligkeit schlechthin will; deßgleichen habe ich durch das Selbstbewußtsein die vernünftige Gewißheit, nicht nur daß meine Willensacte wirklich sind, sondern auch daß ich selbst deren freie Ursache bin[2]).

---

1) Es genügt, Spinoza, den Vater der modernen pantheistischen Sophistik, anzuführen, der (Ethic. p. 1, prop. 48) das Axiom aufstellt, daß es keine freien menschlichen Willensacte gebe, weil jeder Willensact die nothwendige Folge eines anderen Actes sei und so in infinitum. Nur deßhalb, behauptet er (Ethic. p. 2, prop. 26), hielten die Menschen ihre Willensacte und Handlungen für frei, weil deren Ursachen ihnen unbekannt seien. Nun ist uns aber nichts so sehr bekannt und so absolut gewiß, als daß wir selbst die Ursache unserer freien Willensacte sind. Allein Spinoza stellt seine Axiome auf und verspottet jeden, der ihnen gegen sein eigenes Wissen nicht zustimmt. „Die glauben," sagt er, „daß sie freiwillig reden, oder schweigen, oder irgend etwas anderes thun, träumen mit offenen Augen." „Wenn ein den Berg herabrollender Stein Bewußtsein hätte, er würde meinen, freiwillig herabzurollen, weil er vermöge seiner eigener Schwere herabrollt," behauptet Bayle; als ob der selbstbewußte Mensch freiwillig zu fallen glaubte, weil er vermöge seiner Schwere herabfällt.

2) Damit erledigt sich der Einwand: Sowie uns durch das Selbstbewußtsein zwar unsere Existenz, nicht aber deren Ursache gewiß sei, vergewissere uns das Selbstbewußtsein wohl über die Existenz, nicht aber über die Ursache unserer

Der Consens aller Menschen und Völker, welche immer und überall die freien, nicht aber die unfreien Handlungen ihren Urhebern zurechnen, und demgemäß diese Handlungen gebieten oder verbieten, an- oder abrathen, loben oder tadeln, lohnen oder strafen, ist nur die allgemeine Bestätigung dessen, was jedes menschliche Selbstbewußtsein bezeugt[1]).

Man hat eingewendet, daß Lob und Tadel, Lohn und Strafe auch dann nützlich seien, wenn der menschliche Wille nicht frei wäre, da diese Antriebe, wie auch beim Thier, eben mit Nothwendigkeit bestimmend auf Wille und Handlung einwirkten. Allein unser Argument beruht nicht darauf, daß diese äußeren Antriebe irgendwie auf unser Begehrungsvermögen einwirken und insofern auch bei einem mit Nothwendigkeit wirkenden Begehrungsvermögen sich nützlich erweisen können; sondern darauf, daß alle Menschen und Völker nur die freien Handlungen des Lobes oder Tadels, des Lohnes oder der Strafe für würdig erachten.

Die Freiheit unseres Willens ist uns nicht nur durch unser Selbstbewußtsein und das einstimmige Bewußtsein des ganzen Menschengeschlechtes verbürgt, sondern auch der innere Grund derselben ist einleuchtend, welcher unsere Vernünftigkeit ist. Da der Mensch weder ohne jede Erkenntniß, wie die leblosen Dinge, noch vermöge bloßen Instinctes, wie die Thiere, sondern mit vernünftigem Urtheil zwischen verschiedenen contingenten Dingen und Thätigkeiten, die er als solche erkennt und beurtheilt, wählen kann, so ist er offenbar diesen verschiedenen möglichen Termini gegenüber nicht mit Nothwendigkeit determinirt, sondern frei[2]). Dieses wird aus der folgen-

---

Willensacte. Abgesehen davon, daß wir allerdings nicht unmittelbar durch das Selbstbewußtsein, wohl aber durch vernünftiges und richtiges Denken die Ursache unserer Existenz zu erkennen vermögen, ist der Vergleich ganz unzutreffend, da der Grund unserer Existenz außer uns, der Grund unserer freien Willensacte aber in uns liegt, und wir eben deßhalb uns ihrer freien Verursachung durch uns selbst schlechthin bewußt sind.

1) Daher führt Thomas einfach *S. Th.* 1, q. 83, a. 1 hierauf die natürliche, vernünftige Gewißheit zurück: homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

2) Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat: et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali

den näheren Betrachtung des Wesens des Willens und seiner Freiheit allseitig sich ergeben.

II. Das Wort Wille sowohl, als das Wort Freiheit kann in verschiedenem Sinne gebraucht werden. Um daher die so häufigen Mißverständnisse und häretischen Mißdeutungen dieser Worte auszuschließen, den verschiedenartigen Sprachgebrauch der Schrift, der Väter und Theologen aber richtig zu verstehen, ist es vor allem nothwendig, diese Unterschiede wohl zu beachten.

1. Das Wort Wille bezeichnet sowohl die Potenz, als den Habitus, als den Act des Begehrungsvermögens.

2. Im weiteren und uneigentlichen Sinne wird ferner das Wort Wille auch vom sinnlichen Begehren, ja vom appetitus naturalis; aber im engeren und eigentlichen Sinne nur von dem vernünftigen Begehren gebraucht[1]).

3. In diesem engeren und eigentlichen Sinne ist der Wille als Potenz die Fähigkeit des vernünftigen Geistes, hier also der vernünftigen Menschenseele, ein erkanntes Gut zu begehren (appetitus rationalis). Dieser vernünftige Wille ist nur insofern freier Wille (libera voluntas, liberum arbitrium oder arbitrium schlechthin), als damit die Möglichkeit der Wahl zwischen Verschiedenem verbunden und der vernünftige Wille somit Wahlvermögen (vis electiva) besitzt oder Herr seiner Acte ist.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauche, dessen sich auch die heilige Schrift und die Väter nicht selten bedienen, wird jedoch der Name Wille, *voluntarium*, *voluntarie* (willig) nicht selten zur Bezeichnung des freien Willens und des Freiwilligen gebraucht.

4. Wie das Wort Wille, kann auch das Wort frei und Freiheit einen sehr verschiedenen Sinn haben. Es kommt nämlich darauf an, von was, von welcher Bindung das Subject der Freiheit, hier also der Mensch und sein Wille, frei und ledig ist. Der Wille ist frei von irgend welcher höheren Gewalt[2]), insofern er derselben nicht rechtlich oder factisch unterworfen; von einem Gesetze,

instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est. *S. Th.* 1, q. 83, a. 1.

1) S. oben §. 303, IX.

2) Davon heißt es *1 Cor.* 7, 21 & 22: Servus vocatus es? Non sit tibi curae: sed et si potes fieri liber, magis utere. Qui liber vocatus est, servus est Christi.

insofern er durch dasselbe moralisch nicht gebunden ist[1]). In Beziehung auf unseren Gegenstand unterscheiden die heiligen Lehrer besonders die Freiheit von der Nothwendigkeit[2]), die Freiheit von der Sünde[3]), die Freiheit von dem Elende[4]). Unter der ersten verstehen sie die natürliche Willensfreiheit, unter der zweiten die Freiheit der Gnade, welche dem ersten Menschen kraft der gratia originalis eigen war und uns durch die Gnade Christi wieder gegeben ist, unter der dritten die Freiheit der Glorie, indem sie hiebei nur die wirkliche, übernatürliche Ordnung im Allgemeinen in's Auge fassen[5]).

Es ist jedoch zu bemerken, daß auch in der rein natürlichen Ordnung diese Unterscheidung entsprechende Anwendung leidet, wie wir später noch näher sehen werden. Hier kommt es vor allem darauf an, das Wesen der natürlichen Willensfreiheit richtig und genau zu erkennen.

---

1) *1 Cor.* 7, 37: Qui statuit in corde suo firmus — non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis — et hoc judicavit in corde suo, servare virginem suam — redet zunächst von dieser Freiheit von einer Verpflichtung, obwohl diese Stelle häufig von den Theologen zum Beweis der natürlichen Willenskraft angeführt wird, und auch als ein indirecter Beweis dafür geltend gemacht werden kann.

2) Davon reden die oben S. 416, Note 1 angeführten Stellen.

3) So z. B. *Joann.* 8, 36: Si ergo vos filius liberaverit, vere liberi eritis. *Rom.* 6, 20: Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis justitiae.

4) Z. B. *Rom.* 8, 21: Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.

5) Cum igitur . . . triplex sit nobis proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate; hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione naturae; in primam restauramur a gratia; media nobis reservatur in patria. Dicitur igitur prima libertas naturae, secunda gratiae, tertia vitae vel gloriae. Primo nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus, nobilis Deo creatura; secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura; tertio sublimamur in gloriam, perfecta in spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multum honoris, secunda plurimum etiam virtutis, novissima cumulum jucunditatis. Ex prima quippe praestamus ceteris animantibus; in secunda carnem, tertia mortem subjicimus. *Bernard.* De gratia et lib. arbitr. c. 3. Daß der heil. Bernhard mit allen rechtgläubigen Lehrern das Uebernatürliche am Urstande von dem Natürlichen wohl unterscheidet, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Wenn er daher in unserer Stelle die übernatürlichen Gaben des Urstandes nicht ausdrücklich hervorhebt, sondern nur der natürlichen Willensfreiheit, durch die wir uns von den Thieren unterscheiden, gedenkt, so hat dieses in dem speciellen Zwecke dieser allgemeinen Darstellung seinen Grund.

III. Vor allem müssen wir das Willensvermögen (voluntas, voluntas simplex) von dem Wahlvermögen oder dem freien Willen (liberum arbitrium) unterscheiden.

Denn obwohl beide nicht von einander verschiedene Potenzen, sondern Vermögen desselben geistigen Begehrungsvermögens sind und jedes Wählen ein Wollen ist, so ist doch nicht jedes Wollen ein Wählen oder ein freies Wollen.

So wie nämlich jeder erschaffenen Natur das natürliche Streben nach dem Gute innewohnt, zu dem sie vom Schöpfer hingeordnet ist und worin sie ihre Vollkommenheit und ihr Wohlsein findet, so wohnt auch dem vernünftigen, in specie dem menschlichen Willen das Streben nach dem Guten schlechthin inne. Dieses Streben nach dem Guten schlechthin ist insofern nothwendig, als es in der Natur des Willens[1]) selbst ist und der Wille nichts wollen kann, als weil und insofern es gut ist. Allerdings kann dieses naturnothwendige Wollen auch in einer gewissen Beziehung frei genannt werden, insofern man nämlich nur die Freiheit vom Zwange (coactio) oder das *voluntarium*[2]) meint: denn das Wollen des Endzieles geht nicht aus äußerem Zwange hervor und widerspricht nicht der Natur und Neigung des Willens, entspringt vielmehr aus seiner innersten Natur und entspricht ihrer ganzen und wesentlichen Neigung[3]).

Allein freier Wille im eigentlichen Sinne und nach dem allgemein menschlichen und kirchlichen Sprachgebrauche[4]) *(liberum arbitrium)* ist dieses naturnothwendige Streben des Willens nach dem Guten schlechthin oder der Glückseligkeit als seinem noth-

---

1) Insofern unterscheiden die Scholastiker am Willen die Natur und den Willen, d. h. den freien Willen. Vgl. unten S. 430, Note 1.

2) Allerdings wird das Wort voluntarium nicht selten im Sinne von liberum gebraucht; so z. B. wenn Augustinus Civ. Dei 5, 10 sagt: Si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Vgl. *S. Th.* 1, q. 82, a. 1, ad 1.

3) Nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim in operativis se habet, sicut principium in speculativis . . . Oportet enim, quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. *S. Th.* 1, q. 82, a. 1.

4) Wir haben um so mehr Grund, an diesem Sprachgebrauche festzuhalten, je mehr die theologischen und philosophischen Irrthümer der letzten Jahrhunderte und der neueren Zeit auf der Verwechselung des voluntarium mit dem liberum beruhen.

wendigen Endziele keineswegs. Frei im eigentlichen Sinne ist der Wille nur insofern, als er, um zu seinem nothwendigen Ziele zu gelangen, unter particularen endlichen Gütern als verschiedenen Mitteln wählen und folglich dieses oder jenes wollen kann, während er es auch nicht wollen könnte. Mit anderen Worten, der Wille ist frei, nicht bezüglich des Einen und einzigen Endzieles, des Guten oder der Seligkeit schlechthin, wozu der Schöpfer ihn von Natur hingeordnet hat und wonach er mit Nothwendigkeit in allem, was er will, verlangt, sondern nur bezüglich der vielen und mannigfaltigen endlichen Güter, welche er als Mittel zur Erreichung seines Endzieles gebrauchen kann und unter denen ihm die Wahl freigegeben ist[1]).

Jene Nothwendigkeit des Wollens des letzten Zieles und diese Freiheit des Wollens bezüglich der Mittel zum Ziele steht aber so wenig mit einander im Widerspruche, daß vielmehr letztere in ersterer ihren Grund hat; und zwar in mehrfacher Beziehung.

1. Vor allem ist das naturnothwendige Verlangen nach dem Guten oder der Seligkeit schlechthin die bewegende Kraft, die jedes concrete Wollen eines einzelnen Gutes hervorruft und ohne welches niemals ein Willensact stattfände und stattfinden könnte[2]).

2. Weil jedes Wählen ein Wollen, das Wollen aber das Streben nach einem Gute ist, will der Wille alles, was er will, *sub specie boni*, d. h. weil er es als ein Gutes und als ein Mittel zur Erreichung des Einen Zieles der Seligkeit, nach dem sein naturnothwendiges Verlangen steht, erfaßt und begehrt[3]).

3. Endlich liegt der letzte und tiefste Grund der Wahlfreiheit des vernünftigen Willens darin, daß er nicht, wie der appetitus naturalis, nur auf ein unerkanntes endliches Gut, auch nicht,

---

1) Voluntas non ex necessitate vult quaecunque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini . . . Sunt autem quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia . . . et talibus non ex necessitate assentit intellectus . . . Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non ex necessitate inhaeret. *S. Th.* 1, q. 82, a. 2.

2) Hieraus ist auch klar, daß das naturnothwendige Verlangen nach Glückseligkeit genügt, um die Thätigkeit des Willens zu erklären.

3) Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum. *S. Th.* 1, q. 82, a. 2, ad 1.

nicht, wie das sinnliche Begehren auf ein sinnlich wahrgenommenes Einzelgut, sondern auf das Gute schlechthin und im Allgemeinen, weil auf das höchste Gut hingeordnet ist und nur es allein mit Nothwendigkeit begehrt: denn deßhalb ist er über alle endlichen Güter erhaben und bezüglich ihrer schlechthin frei, so daß er sie wählen oder verschmähen, wollen oder nicht wollen kann, nach seiner Wahl[1]).

Hier könnte man folgenden Einwand erheben: „Wenn der Wille das Gute schlechthin mit Nothwendigkeit liebt und will, so ist die Liebe zu Gott, da er das unendliche Gut ist, absolut nothwendig und entbehrt der Freiheit und Verdienstlichkeit. Wer ferner dieses Endziel mit Nothwendigkeit will, will nothwendig auch die zur Erreichung dieses Zieles nothwendigen Mittel und verabscheut und flieht nothwendig, was ihn an der Erreichung dieses nothwendig gewollten Endzieles hindert."

Hierauf ist zu antworten, daß alles dieses zwar wahr ist für den status termini, nicht aber für den status viae, in dem sich der Mensch hier auf Erden befindet und auch im Paradiese befand. Wohl ist Gott, wie als die absolute Wahrheit Endziel und Licht alles Erkennens, so als das absolute Gut das nothwendige Endziel alles Strebens und Wollens für jede vernünftige Creatur; allein er ist es hier auf Erden nicht unmittelbar und nicht wie er in sich selbst ist. Wie wir jene absolute Wahrheit, nach deren Erkenntniß unsere Vernunft mit Nothwendigkeit hinstrebt, nur aus den Creaturen unvollkommen und abstract zu erkennen vermögen und deßhalb auch in ihrer Erkenntniß deficiren können; so ist auch unserem Willen nur das all-

---

1) Das setzt Thomas De Verit. q. 22, a. 5 folgendermaßen auseinander: In voluntate oportet inveniri non solum quod est voluntatis, sed etiam quod est naturae. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidem appetitus boni, sibi naturaliter convenientis: et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem et non necessitate, quia voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur et non ex natura. Et ideo, sicut natura est fundamentum voluntatis, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum: in appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem, cum ea quae sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, nempe beatitudo: ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.

gemeine und unbestimmte Verlangen nach dem Guten schlechthin eigen; allein da wir das unendliche Gut nicht so, wie es in sich selbst ist, sondern nur unvollkommen aus seinen Werken erkennen, so ist auch die naturnothwendige Liebe des Willens nicht unmittelbar auf Gott, das höchste Gut, sondern nur auf das Gute im Allgemeinen gerichtet und nur insofern wir in allem, was wir wollen und lieben, das Gute wollen und lieben, ist all' unsere Liebe nothwendig mittelbar auf Gott gerichtet, der alles Guten erste Ursache und höchstes Urbild ist. Nur wenn wir Gott, wie er in sich selbst, schauen, lieben wir ihn unmittelbar mit Nothwendigkeit und ziehen ihn nothwendig allem anderen vor. Und so verhält es sich auch mit jener bedingten Nothwendigkeit, die zur Erreichung unseres Endziels nothwendigen Mittel zu wollen. Nur wenn wir Gott kraft seiner unmittelbaren Anschauung liebten und im Lichte dieser Erkenntniß auch der göttliche Wille bezüglich der Mittel zum Endziele und der nothwendige Zusammenhang jener mit diesem von uns geschaut wäre, würde sich die Nothwendigkeit der Liebe zu Gott auch auf die nothwendigen Mittel und alles von Gott gewollte Creatürliche erstrecken, wie dieses wirklich in der Glorie der Fall ist, wo eben deßhalb die selige Liebe zwar einen unaussprechlichen Werth, aber keine Verdienstlichkeit mehr hat. So ist es aber nicht hier auf Erden [1]). Wie wir Gott hier nur mittelbar aus seinen Werken erkennen und diese Werke endlich und nur unvollkommene Offenbarungen seiner unendlichen Güte sind; so sind auch alle, selbst die unbedingt nothwendigen, Mittel zu unserem Endziele an sich endliche Güter, mit welchen, wie mit allem Endlichen, auch irgend welche Unvollkommenheiten und Uebel verbunden sind, daher sie, wie gewollt, auch nicht gewollt werden können [2]). Hieraus ergibt sich, daß unge-

1) Daher fährt Thomas in der oben S. 429, Note 1 angeführten Stelle *S. Th.* 1, q. 82, a. 2 also fort: Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecunque vult.

2) Deus dupliciter potest considerari: vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae, vel praecepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen

achtet der naturnothwendigen Liebe zum Guten als solchem und im Allgemeinen der Umfang der Willensfreiheit hier auf Erden ein unbegränzter ist.

IV. Fassen wir nun den Willen als freien, oder als liberum arbitrium näher in's Auge.

1. Was zunächst den Namen *liberum arbitrium* oder einfach *arbitrium* betrifft, so bezeichnet das Wort[1]) allerdings grammatisch den Act der Willensentscheidung; aber nach allgemeinem Sprachgebrauch wird dieses Wort zur Bezeichnung der Potenz, woraus dieser Act hervorgeht, nämlich des Vermögens freier Wahl (vis electiva) angewandt[2]). Da das Wesen dieses Vermögens aber in der Indifferenz in dem unten näher zu erklärenden Sinne besteht, ist auch klar, daß dasselbe nicht ein *habitus*, weder ein natürlicher, noch ein übernatürlicher, sondern lediglich natürliche Potenz ist[3]), und zwar, weil die Potenz freier Wahl, eine Potenz des Begehrungsvermögens. Obwohl nämlich, wie wir unten sehen werden, keine Wahl ohne Erkenntniß und insbesondere ohne Urtheil möglich ist, so ist doch die freie Wahl oder Entscheidung nicht ein Act des Intellectes, sondern des Willens[4]). Auch ist der Wille als freies Wahlvermögen

---

oportet, quod illi, qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi daemones secundum Dionysium (in cap. 4 de divin. nomin.) appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipso Deum appetunt et diligunt. *De verit.* q. 22, a. 2.

1) Seiner ursprünglichen Bedeutung nach ist *arbiter* (von ar = ad und bitere = gehen) einer der hinzugeht, um etwas zu sehen oder zu hören. Daran schließt sich die Bedeutung Zeuge und weiterhin Schiedsrichter, d. h. ein Richter, der nicht an ein strenges Gesetz gebunden ist, sondern nach seinem Ermessen und insofern frei entscheidet. Daher Arbitrium = Schiedsspruch, und weiterhin = Macht, Wille, freie Wahl. Vgl. Lat. Lex. v. Georges s. v. arbiter und arbitrium.

2) Quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actus principium, scilicet quo homo libere judicat. *S. Th.* 1, q. 83, a. 2.

3) Ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est q. 82, a. 1 & 2 de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. *S. Th.* 1, q. 83, a. 2.

4) Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte

der Mittel zum Endziele nicht eine andere Potenz als der nothwendige Wille des Endziels, sondern es sind dieses nothwendige und jenes freie Wollen verschiedene Acte derselben Potenz[1]).

V. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Wille als einfacher und nothwendiger jeden äußeren Zwang *(coactio)*; als freier aber, nicht nur diesen, sondern auch jede der Selbstbestimmung vorausgehende[2]) innere Nothwendigkeit (necessitas interna et antecedens) seiner Natur nach gänzlich ausschließt; mit anderen Worten: das Wesen (die forma) der Willensfreiheit oder die libertas formalis besteht in der activen Indifferenz. Daher sind nur jene Willensacte frei, welche der Wille setzt, obwohl er die reale Möglichkeit hat, sie auch nicht oder anders zu setzen. Diese freie Entscheidung aber hat ihren Grund im Willen, nicht im Intellect. Denn obwohl nur Erkanntes gewollt werden kann und die Wahl durch ein praktisches Urtheil des Verstandes vollzogen wird, so liegt doch die letzte Entscheidung beim Willen, da auch die Thätigkeit des

---

appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitivae requiritur, quod appetendo acceptetur, quod per consilium dijudicatur; et ideo Aristoteles in 6 Eth., c. 2, sub dubio relinquit, utrum principalis pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel *est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus.* Sed in 3 Ethic., c. 3, in hoc magis inclinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis.* Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum hujusmodi sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia. *S. Th.* 1, q. 83, a. 3.

1) Sicut . . . se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra q. 79, a. 8, quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari (vgl. Bd. 3, S. 147, Note 3, 2. Aufl. S. 139, Note 4), sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. *S. Th.* 1, q. 83, a. 4.

2) Denn die aus der Selbstbestimmung des Willens hervorgehende s. g. necessitas subsequens oder hypothetica hebt selbstverständlich die Freiheit nicht auf. Wenn ich will, will ich, und ist es unmöglich, daß ich zu gleicher Zeit nicht wolle; aber mein Wille ist frei, weil ich will, obwohl ich auch nicht wollen könnte.

Intellectes, insbesondere das praktische Urtheil selbst von dem freien Willen als seiner bewirkenden Ursache abhängt.

1. Daß die Freiheit, welche Glaube und Vernunft dem liberum arbitrium zuschreiben, nicht lediglich Freiheit von äußerem Zwang, sondern von innerer die Willensentscheidung bestimmender Nothwendigkeit ist, ist nicht nur in den oben gegebenen Schrift-[1]) und Traditions-Beweisen[2]) und in den Zeugnissen der Vernunft und Erfahrung[3]) klar enthalten, sondern gerade das ist es, was die Kirche bereits den Irrthümern des sechzehnten Jahrhunderts[4]), ganz besonders aber dem Bajanismus und Jansenismus[5]) gegenüber wiederholt und allseitig ausgesprochen hat.

Da es im Wesen alles Lebendigen liegt, sich selbst zu bewegen, aus sich selbst zu seiner eigenen Vervollkommnung zu wirken, so ist selbstverständlich jede Lebensthätigkeit spontan, nicht durch äußere Einwirkung verursacht. Was daher durch Zwang (coactio) gegen die Natur und Neigung eines Wesens von Außen verursacht ist, ist nicht spontan. Bloße Spontaneität ist aber noch kein Wille; damit sie Wille sei, muß sie mit vernünftiger Erkenntniß, mit Selbstbewußtsein verbunden sein. Nur das selbstbewußte Begehren eines erkannten Gutes ist im eigentlichen Sinne Wollen zu nennen. Wenn nun schon die bloße Spontaneität als solche ihrem Wesen und Begriff nach den Zwang ausschließt; so ist dieses in noch höherem Maße beim vernünftigen Wollen der Fall. Selbstverständlich ist hier der physische Zwang, nicht der s. g. moralische Zwang, d. h. die moralische Nöthigung durch Furcht u. dgl. gemeint. Physischer Zwang kann nur auf die Ausführung des Willens (executio voluntatis), nicht aber auf den Willen selbst einwirken. Den Willen durch äußeren Zwang zum Wollen zu

---

1) S. 416, Note 1. — 2) S. 418—422. — 3) S. 424—426.

4) *Trid.* Sess. 6, cap. 1 & can. 4 & 5 s. oben S. 422, Note 6. Der Wille stimmt, wenn er der Gnade frei mitwirkt, derselben zu, obwohl er ihr auch nicht zustimmen könnte. Klarer und präciser konnte das Tridentinum die Wahlfreiheit auch unter dem Einflusse der Gnade nicht definiren.

5) S. S. 423, Note 1. Was zwar mit Willen, aber nothwendig geschieht, ist nicht frei. Prop. Baj. 39. Unwahr ist die Behauptung, daß die heilige Schrift nur eine Freiheit von der Sünde, nicht eine Freiheit von der inneren Nothwendigkeit kenne. Prop. 41. Falsch ist die Lehre, daß nur der Zwang, nicht also die innere Nothwendigkeit, der natürlichen Freiheit widerspreche, Prop. 66 — und daß deßhalb auch mit innerer Nothwendigkeit gesetzte Willensacte schwere Sünden seien. Prop. 67. Falsch ist der Satz, daß zur Begründung von Verdienst und Schuld nicht Freiheit von innerer Nothwendigkeit erforderlich sei, sondern Freiheit von Zwang genüge. Prop. 3 Jans.

nöthigen, ist eine absolute Unmöglichkeit, weil ein innerer Widerspruch. Daher kann selbst Gott dem Willen weder Zwang anthun, noch anthun wollen[1]). Noch viel weniger vermag es ein Geschöpf[2]).

Allein die bloße Freiheit von äußerem Zwang constituirt noch nicht die Freiheit von innerer Nothwendigkeit. Daher ist der Wille bezüglich dessen, was er mit innerer Nothwendigkeit, wenn auch mit noch so vollkommener Erkenntniß und Spontaneität, will, nicht im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes frei. Daher ist sowohl das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit, als die aus der *visio beata* entspringende Liebe des höchsten Gutes nicht frei; ebenso wenig als es die Liebe Gottes zu sich selbst ist[3]).

2. Die Freiheit des Willens von innerer Nothwendigkeit wird auch *libertas indifferentiae* genannt, weil und insofern der freie Wille vor seiner Wahl oder Selbstbestimmung nicht zu einem der verschiedenen termini, unter denen er wählen kann, determinirt ist, sich also vor getroffener Wahl ihnen gegenüber insofern unentschieden, indifferent verhält, als er sowohl für das eine, als für das andere sich entscheiden kann. Diese Indifferenz des freien Willens ist näherhin nicht nur eine objective, sondern auch eine subjective, und nicht lediglich eine passive, sondern eine active Indifferenz; m. a. W. die Freiheit des Willens besteht nicht lediglich in dem objectiven Vorhandensein und der Erkenntniß verschiedener Termini, sondern in dem subjectiven Vermögen freier Wahl unter ihnen. Wohl ist die objective Indifferenz eine wesentliche Voraussetzung freier Wahl, aber sie allein genügt nicht, wenn eben dem Willen die Macht freier Selbstentscheidung fehlte[4]). Deßgleichen genügt zur Constituirung der Willensfreiheit nicht eine nur passive Indifferenz, d. h. das rein passive Vermögen, verschiedene Determinationen in sich aufzunehmen[5]), sondern es ist die active

1) Liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo. Praeterea, Deus non potest facere, quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii. *De verit.* q. 22, a. 8.

2) Cf. *De verit.* q. 22, a. 9.

3) Vgl. Bd. 3, §. 199.

4) Vgl. *Suarez*, Dial. 1 de grat. c. 4.

5) Dies hat Trid. Sess. VI, can. 4 definirt, indem es die Behauptung verwarf, daß das liberum arbitrium der Gnade gegenüber sich rein passiv verhalte, mere passive se habere. S. oben S. 422, Note 6. Wohl ist dem Willen insofern auch passive Indifferenz eigen, als er als vitale Potenz seine

Indifferenz, d. h. die Macht freier Wahl und Selbstbestimmung erforderlich, kraft welcher der freie Wille Herr seiner Acte ist[1]).

Wenn wir diesen richtigen Begriff der *indifferentia activa* des Willens festhalten, so müssen wir uns dagegen wohl hüten, mit diesem Ausdruck einen Sinn zu verbinden, welcher der Kirche und ihren Theologen fremd ist, daher mit großem Unrecht der katholischen Lehre von der Willensfreiheit leider nur zu oft von sonst billig denkenden akatholischen Autoren zur Last gelegt wird.

Der Ausdruck libertas indifferentiae drückt nichts anderes aus als das physische Vermögen freier Wahl, keineswegs aber wird dadurch behauptet, daß zum Wesen der Willensfreiheit ein jede Willensneigung und Willensbestimmtheit ausschließendes absolutes Gleichgewicht bezüglich der verschiedenen Termini der Wahl gehöre; oder daß sich der Wille jemals im Zustande absoluter sittlicher Indifferenz befunden habe oder befinden könne; oder daß, gerade so wie das Böse, auch das Gute lediglich oder auch nur principaliter Werk des rein auf sich selbst gestellten und ursprünglich indifferenten creatürlichen Willens, oder daß der Wille in seiner Bethätigung von Gott unabhängig sei — wie alles dieses zum Theil der Pelagianismus und noch mehr der moderne Rationalismus lehrt. Daß allem dem, sowohl in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung, nicht so sei, werden wir im Folgenden sehen und wurde bereits in der Lehre von dem concursus universalis und der Providenz angedeutet[2]).

3. Daß Schrift, Väter und Theologen, wo sie von der Wahlfreiheit reden, vorzugsweise die Wahl zwischen Gutem und Bösem im Augen haben, hat seinen Grund darin, daß an diese Wahl das ganze sittlich-religiöse Interesse für den Menschen in seinem irdischen Dasein geknüpft ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem der Wahlfreiheit als solcher nothwendig und wesentlich eigen sei oder aus ihr mit Nothwendigkeit entspringe; sonst wäre ja der Wille Gottes und der Seligen nicht frei.

---

verschiedenen immanenten Acte in sich selbst aufnimmt; aber nicht darin, sondern in der activen Indifferenz besteht das Wesen der Freiheit. Vgl. *Mazzella*, De grat. Christi, nr. 88 — S. 61.

1) Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis. *S. c. g.* l. 1, c. 68. Denselben Sinn, wenn auch nicht in gleich präcisem Ausdruck, hat der Satz des heil. Augustinus: Hoc quisque habere in sua potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit. *De spir. et litt.* c. 31.

2) Vgl. Bd. 5, §. 278—275.

Nothwendig zur Wahlfreiheit ist nur, daß irgend welche Wahl zwischen verschiedenen Termini möglich ist; so weit diese Möglichkeit sich erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Freiheit des Willens. Wo daher die Möglichkeit vorhanden ist irgend etwas zu wollen oder nicht zu wollen, da ist Wahlfreiheit vorhanden. Des Näheren unterscheidet man deßhalb die libertas *contradictionis* oder *exercitii*, d. h. die Möglichkeit etwas zu wollen oder nicht zu wollen, worin wesentlich die Wahlfreiheit besteht, von der Freiheit dieses oder jenes zu wollen, was man libertas *contrarietatis* oder *specificationis* im Allgemeinen nennt; mögen nun die verschiedenen Termini conträre Gegensätze bilden (libertas contrarietatis im engeren Sinne) oder nicht (libertas specificationis im engeren Sinne). Die Wahlfreiheit zwischen sittlich Gutem und Bösem ist nur eine besondere Art der libertas *contrarietatis*. Ihren Grund aber hat die Möglichkeit der Wahl zwischen Gutem und Bösem nicht in dem Wesen des freien Willens als solchen, sondern in der Defectibilität des creatürlichen Willens. Nicht deßhalb können Mensch und Engel in statu viae zwischen Gutem und Bösem wählen, weil ihr Wille frei, sondern weil ihr freier Wille defectibel ist. Wo diese Defectibilität ausgeschlossen ist, sei es wie in Gott von Natur, sei es wie in Christus durch die hypostatische Union, sei es wie in den Seligen durch das Licht der Glorie, sei es wie in den in der Gnade Befestigten durch die Gnade, da ist zwar die Möglichkeit des Bösen, nicht aber die Wahlfreiheit bezüglich des contingenten Guten ausgeschlossen. Es ist daher ein höchst verderblicher und zu den schlimmsten Consequenzen führender, deßhalb von Vätern[1]) und Theologen[2]) bekämpfter Irrthum, die Freiheit des Willens mit der Möglichkeit der Sünde[3]) oder auch nur

---

1) Vgl. z. B. die Bd. 3, S. 748, Note 3 u. 4 und S. 749, Note 1 u. 2 (2. Aufl. S. 723, Note 1—4) angeführten Stellen von Augustinus und Ambrosius.

2) Vgl. z. B. *S. Th.* 1, q. 19, a. 3. S. Bd. 3, S. 751, Note 1 (2. Aufl. S. 725, Note 4).

3) Alles hierher Gehörige setzt Thomas *De verit.* q. 22, a. 6 folgendermaßen auseinander: Cum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntatis in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorumdam objectorum; scilicet respectu horum quae sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu

der Versuchung und der Wahl zwischen entgegengesetzten Neigungen zu identificiren, und demgemäß, wo die Wahl zwischen dem Guten und Bösen oder der Kampf zwischen Fleisch und Geist fehlt, die Wahlfreiheit zu leugnen und eine innere Nothwendigkeit des Wollens zu behaupten, und dann weiterhin diese innere Nothwendigkeit für identisch mit wahrer Freiheit zu erklären; wie dieses in der neueren Zeit nicht nur Seitens der pantheistischen Philosophie, sondern leider auch, in verschiedener Weise, von manchen katholischen Gelehrten geschehen ist, indem sie, von der falschen Philosophie ihrer Zeit beeinflußt, von der alten gesunden Lehre und dem kirchlichen und allgemein menschlichen Sprachgebrauche abwichen [1]).

Da die Möglichkeit einer schlechten Wahl nicht aus dem Wesen, sondern aus der Defectibilität des freien Willens entspringt, so

---

omnium objectorum, sed quorundam eorum, scilicet quae sunt ad finem, nec respectu cujuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

1) Ueber die in mehrfacher Beziehung falsche Lehre des Hermes s. namentl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 1, 2. Aufl. Abh. 4. Hptst. 1. Daselbst auch über das Unvollkommene und Irrige an der Lehre des Leibnitz, der übrigens in diesem Stücke sich nicht gleich geblieben ist. Hermes definirt ächt kantianisch die Freiheit des Willens als „Unabhängigkeit des Wollens von allem, was nicht das wollende Subject selber ist"; daß zur Freiheit hier nur die libertas a coactione, nicht die libertas a necessitate gefordert wird, ist klar. Hermes lehrt aber auch ausdrücklich Dogm. 3. Th. §. 281: „Die höchste Freiheit ist Nothwendigkeit (nicht Zwang) zum Guten." Wahl zwischen Gutem und Bösem ist nur in einem Zustand einer unvollkommenen und relativen Freiheit vorhanden. Das könnte einen richtigen Sinn insofern haben, als allerdings die Wahl zwischen Gutem und Bösem nur dem Geschöpfe in statu viae in Folge seiner Defectibilität eigen ist. Allein Hermes verbindet damit einen ganz falschen Sinn; nicht nur weil er den Zustand der vollkommenen Freiheit, wie bereits gesagt, mit der Nothwendigkeit identificirt, sondern auch weil er die unvollkommene Freiheit, welche das Verdienst bedinge, lediglich aus dem Widerstreit entgegengesetzter Reize oder aus dem Kampf zwischen Fleisch und Geist entstehen läßt: „denn Verdienen sei nichts anderes, als sich durch die Bekämpfung der Reize zum Bösen zu jener höchsten Freiheit, die in der glücklichen Nothwendigkeit zum Guten besteht, emporarbeiten." Wie steht es aber dann mit dem Verdienste Christi? „Wo dagegen," lehrt Hermes, „gar keine Unvernunft mehr entgegenkämpft, da handelt der Mensch mit der höchsten Freiheit, aber auch mit Nothwendigkeit." Dogm. 3. Th. §. 288. Hiebei bemerke man, daß diese freie Nothwendigkeit auch deßhalb von Hermes Freiheit genannt wird, weil in ihr der Wille lediglich von der eigenen Vernunft abhänge.

ist auch klar, daß diese Möglichkeit Böses zu wollen, an und für sich nicht eine Vollkommenheit, sondern eine in der Endlichkeit des erschaffenen Willens wurzelnde Unvollkommenheit ist. Nur in einer gewissen Beziehung könnte man diese Möglichkeit des Irrthums und der Sünde für den status viae eine Vollkommenheit nennen, insofern nämlich dadurch die sittliche Selbstentscheidung und damit die Verdienstlichkeit der sittlich guten Willensacte bedingt ist. Richtiger jedoch sagen wir, daß die Möglichkeit zu sündigen ein mit dem Gute der freien Selbstentscheidung für das Gute nothwendig verbundene natürliche Unvollkommenheit ist[1]).

4. Um das Wesen des Willens und seiner Freiheit vollkommen zu verstehen, müssen wir das Verhältniß desselben zu dem Intellect, sowie auch zu den niederen Seelenkräften noch etwas näher betrachten.

Was das Verhältniß des Willens zum Intellecte betrifft, so ist die Frage, welche von beiden Potenzen die höhere sei[2]), von

1) Die hier geltenden allgemeinen Grundsätze wurden bereits in der Lehre vom Ursprunge und der Zulassung des Bösen entwickelt. Bd. 5, §. 267 und §. 275.

2) Schön und wahr erklärt Thomas, in welcher Beziehung der Intellect, in welcher der Wille den Vorrang hat. Eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius ac magis absolutum quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et secundum comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur, quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, q. 16, a. 1 & q. 27, a. 4, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente, actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in 6. Met. text. 8, quod *bonum et malum*, quae sunt objecta voluntatis, *sunt in rebus; verum et falsum*, quae sunt objecta intellectus, *sunt in mente*. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero

minderer Wichtigkeit; sehr wichtig aber ist die Frage, inwiefern die Wahl oder Willensentscheidung vom Intellecte, inwiefern sie vom freien Willen abhängt.

Da Verstand und Wille die wesentlichen Potenzen der Einen Seele sind, so schließen sie sich einander ein und stehen in innigster Wechselwirkung; wie auch ihr Gegenstand, das Wahre und das Gute, eins sind und einander einschließen[1]). Hier fragt es sich aber, inwiefern der Wille durch die Erkenntniß bedingt und von ihr abhängig ist.

Vor allem ist jedes Wollen insofern durch eine vorhergehende Erkenntniß bedingt, als nur ein erkanntes Gut gewollt werden kann[2]). Insofern bewegt also der Intellect den Willen in Weise des Zieles, indem er ihm irgend ein Gut als Ziel seines Strebens[3]), sowie auch Motive, welche für dessen Wahl oder Verwerfung sprechen, vorstellt. Daher geht jedem Wollen ein Erkennen voraus. Andererseits beherrscht der Wille als bewirkende Ursache, wie alle Seelenkräfte, so auch insbesondere das Erkenntnißvermögen, indem er es nach seinem Belieben zur Thätigkeit oder Unthätigkeit, sowie zu dieser oder jener Thätigkeit bestimmen kann[4]). Freilich hat auch dieses die Willensthätigkeit bestimmende Wollen stets irgend eine Erkenntniß zur Voraussetzung. Deßhalb findet hier keineswegs ein regressus in infinitum statt; vielmehr beginnt jedes menschliche Wollen mit irgend welchem Gedanken und dieser Gedanke wurzelt im Intellect und in letztem Grunde in Gott[5]).

---

res, in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei, quam cognitio; e contra autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas. *S. Th.* 1, q. 82, a. 3.

1) . . . hae potentiae (intellectus et voluntas) suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum. *S. Th.* 1, q. 82, a. 4, ad 1.

2) Daher das Axiom: Nihil volitum, nisi praecognitum. Oder: Ignoti nulla cupido.

3) Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. *S. Th.* 1, q. 82, a. 4.

4) Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires. *S. Th.* 1, q. 82, a. 4.

5) Auf den Einwand, daß wenn der Wille den Intellect bewege, man einen regressus in infinitum statuiren müsse, weil wieder jedem Wollen eine Erkenntn-

Aber es ist nicht nur irgend welche Erkenntniß die Voraussetzung eines jeden Wollens, sondern es vollzieht sich auch jeder Willensentschluß und jede Wahl selbst durch ein Urtheil des Verstandes, nämlich durch das praktische Urtheil (judicium practicum), es sei eben diese oder jene Wahl zu treffen. Gerade vermöge dieses Urtheils unterscheidet sich die freie Wahl von dem blinden Triebe und der rein zufälligen Bewegung.

Allein hieraus folgt keineswegs, daß bei der Wahl der Intellect die letzte Entscheidung fälle und der Wille dieser Entscheidung mit Nothwendigkeit folge.

Schon das der Willensentscheidung vorausgehende theoretische Urtheil über die Mittel zum Ziele und die Gründe dieses oder jenes dieser Mittel zu wählen, ist, wie wir bereits bemerkt, im höchsten Grade vom freien Willen beeinflußt, welcher dem Intellecte gebietet, nachzudenken oder nicht nachzudenken, mit diesem oder jenem Gegenstande sich zu beschäftigen, die Gründe für oder die Gründe wider eine Willensentscheidung in's Auge zu fassen, mit redlichem Ernst der Wahrheit nachzustreben oder mit Scheingründen sich zu begnügen.

Aber auch wenn der Intellect richtig urtheilt und dem Rechten und Wahren Zeugniß gibt, ist der Wille keineswegs an dieses Urtheil gebunden. Ja dieselbe Vernunft, welche diese oder jene Wahl anräth, oder selbst als strenge Pflicht fordert, bezeugt zugleich, daß der Wille frei ist und daß er gegen den Rath und gegen die Forderung der Vernunft nicht und anders wollen kann — und sie selbst bildet, wenn der Wille befiehlt, gegen ihre bessere Einsicht nach der Entscheidung des Willens jenes unmittelbar mit der Willensentscheidung zusammenfallende judicium practicum, wodurch die Wahl sich wirklich vollzieht. Dieses praktische Urtheil, welches mit dem der Wahl vorhergehenden theoretischen Urtheil nicht verwechselt werden darf, ist zwar, insoweit es ein Urtheil ist, oder, wie man zu sagen pflegt, materialiter ein Act des Intellectes, formaliter aber ein Act des befehlenden und den Intellect zu diesem praktischen Urtheile bestimmenden Willens. Hiebei ist es einerlei, ob man das praktische Urtheil von der Willensbestimmung unterscheidet und erst durch letztere die wirkliche Wahl zu Stande kommen läßt, oder ob man mit dem praktischen

---

niß vorausgehen müsse, antwortet daher Thomas: Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus. *S. Th.* 1, q. 82, a. 4, ad 3.

Urtheil die Wahl nothwendig verbunden denkt: denn in letzterem Falle ist dieses Urtheil eben durch den Willen geboten und durch dessen freie Entscheidung ein unmittelbar und in diesem engsten Sinne praktisches. Denn keineswegs ist der Wille genöthigt, dasjenige zu wählen, was die Vernunft aus objectiven Gründen als das an sich Bessere erkennt; vielmehr kann er die Vernunft nöthigen, dieser Gründe ungeachtet, zu urtheilen, daß es dennoch besser sei, eine andere Wahl zu treffen, einzig weil es so dem Willen, sei es aus niederen Motiven der Sinnlichkeit, sei es aus Stolz oder selbstsüchtiger Willkür, gefällt[1]).

Nur die unmittelbare Erkenntniß Gottes des unendlichen Gutes in der seligen Anschauung ist nothwendig mit der vollkommenen Liebe desselben verbunden. Jedem anderen oder anders erkannten Gegenstande gegenüber ist der Wille frei, sowohl quoad *exercitium*, als quoad *specificationem*, d. h. er kann ihn wollen oder nicht wollen, wie er auch an ihn denken oder nicht an ihn denken kann; und ebenso kann er ihn oder etwas anderes wollen[2]).

Daß und in welcher Weise und in welchem Umfange auch die niederen Seelenkräfte mit ihren Affecten, sowie der Leib dem

---

1) Hier gilt vollständig: Stat pro ratione voluntas. Vgl. *Bellarmin*, Controv. De grat. et lib. arbitr. l. 3, c. 8, prop. 6.

2) Auf die Frage: Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto antwortet Thomas: Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocunque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ex aliquo autem non... Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes. *S. Th.* 1. 2, q. 10, a. 2.

freien Willen unterworfen sind, wurde bereits oben[1]) genügend erläutert.

Aus allem diesem aber ist klar, daß der Wille die höchste bewegende Kraft im ganzen Menschenwesen ist, wie dieses auch aus dem Wesen des Willens sich ergibt. Während alle anderen Kräfte, den Intellect nicht ausgeschlossen, auf ein ihnen entsprechendes besonderes Gut gerichtet sind, hat der Wille das Gute schlechthin, das universale und unendliche Gut, auf welches alles andere Gute hingeordnet ist, zu seinem Gegenstande; daher ist auch ihm die Oberherrschaft über alle anderen Seelenkräfte gegeben, um sie zur Erlangung dieses höchsten Gutes zu gebrauchen[2]).

Häretisch und philosophisch falsch, weil mit Glauben und Vernunft in Widerspruch, ist daher ein jeder die Freiheit des Willens aufhebende Determinismus. Weder Vernunftgründe, noch niedere Begierden bestimmen den Willen mit Nothwendigkeit. Der letzte Grund der Wahl ist stets die freie Selbstentscheidung des Willens, welche auch durch Gott, die erste Ursache alles creatürlichen Wirkens,

---

1) §. 303, XI & XII.

2) In omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis . . . Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntnr. *S. Th.* 1, q. 82, a. 4. In dieser Weise ist die schöne Einheit des Menschenwesens, wie der heil. Franz von Sales sagt, auf die Monarchie des Willens gegründet. Dieu donc voulant rendre toutes choses bonnes et belles, a reduit la multitude, et distinction d'icelles, en une parfaite unité; et pour ainsi dire, il les a toutes rangées à la monarchie, faisant que toutes choses s'entretiennent les unes aux autres, et toutes à lui, qui est le souverain monarque. Il reduit tous les membres en un corps, sous un chef; de plusieurs personnes il forme une famille; de plusieurs familles une ville; de plusieurs villes une province; de plusieurs provinces un royaume; et soumet tout un royaume à un seul roy. Ainsi, Theotime, parmy l'innumerable multitude et varieté d'actions, mouvemens, sentimens, inclinations, habitudes, passions, facultes, et puissances, qui sont en l'homme, Dieu a estabii une naturelle monarchie en la volonté, qui commande et domine sur tout ce qui se trouve en ce petit monde; et semble que Dieu ayt dit à la volonté, ce que Pharaon dit à Joseph: tu seras sur ma maison, tout le peuple obeïra au commandement de ta bouche, sans ton commandement nul ne remuera. *Traité de l'amour de Dieu*, l. 1, c. 1 i. f.

sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung nimmermehr vernichtet, sondern vielmehr aufrecht erhalten und verwirklicht wird[1]).

VI. Von dem freien Willen als Potenz müssen wir, wie den Act, so auch den zwischen beiden in der Mitte stehenden Habitus[2]) unterscheiden; deßgleichen ist das Vermögen des Willens, sein Umfang und seine Stärke von dem freien Wahlvermögen zu unterscheiden.

1. Was zunächst den letzteren Punkt betrifft, so ist, wie wir in der allgemeinen Lehre von der Natur und Uebernatur sahen, sowohl bezüglich des Willens, als auch bezüglich des Intellectes, das natürliche von dem übernatürlichen Vermögen zu unterscheiden. Das natürliche Vermögen des Willens erstreckt sich nur auf das natürlich Gute; um sich zum übernatürlich Guten erheben, also insbesondere um Gott in übernatürlicher Weise oder mit der Liebe der Kindschaft lieben zu können, dazu bedarf der Wille einer entsprechenden übernatürlichen Gnade. Sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung aber ist der Wille insofern frei, als er wollen oder nicht wollen, dieses oder jenes wollen kann. Hieraus ist klar, daß das rein natürliche Willens- und Wahlvermögen sich auf die rein natürliche Sphäre beschränkt, ohne Gnade aber sich zum Uebernatürlichen nicht zu erheben vermag. Wenn daher der Wille durch die Gnade zu einer übernatürlichen Vollkommenheit erhoben wird, so empfängt er dadurch auch eine höhere, übernatürliche Freiheit, nämlich das Vermögen übernatürliche Willensacte mit Freiheit zu setzen. Dieses ist die oben[3]) erwähnte Freiheit der Gnade, die in der Freiheit der Glorie vollendet wird, und welche von Schrift und Vätern in einem engeren und eminenten Sinne Freiheit, nämlich die Freiheit der Kinder Gottes und in demselben Sinne auch Freiheit von der Sünde genannt wird.

Ebenso klar ist aber auch, daß durch den Mangel dieser übernatürlichen Freiheit der Gnade die dem Willen von Natur eigene natürliche Freiheit bezüglich des blos natürlich Guten nicht aufgehoben wird.

Und auch daran sei erinnert, daß der Wille zwar übernatürlich gute Willensacte nur in Kraft übernatürlicher Gnade zu setzen vermag; daß er aber, um das übernatürliche Gute nicht zu wollen oder statt dessen irgend welches natürliche Gut zu wählen, selbstverständlich keiner übernatürlichen Gabe bedarf; dazu reicht seine natürliche Willenskraft und Willensfreiheit vollständig aus. Insofern

1) Vgl. Bd. 5, §. 273, V und §. 274, VII & VIII.

2) Vgl. oben II, 1 und IV, 1, insbes. S. 432, Note 3.

3) Vgl. oben S. 427, Note 5.

kann man auch sagen, daß der blos natürliche Wille zwar die Freiheit zum Bösen, nicht aber die Freiheit zum übernatürlichen Guten oder zum Guten im engeren und übernatürlichen Sinne besitze; dagegen dem natürlichen Willen deßhalb jedes Vermögen und jede Freiheit bezüglich des natürlich Guten abzusprechen, ist, wie wir später sehen werden und schon aus dem Bisherigen sich ergibt, ein höchst verderblicher, mit Vernunft und Glauben unverträglicher Irrthum.

Wie das natürliche und übernatürliche Vermögen, so ist auch der Grad und die Kraft dieses Vermögens von der Wahlfreiheit zu unterscheiden; obwohl das Maß der natürlichen und übernatürlichen Kraft auf die wirkliche Wahl und deren sittlichen Werth oder Unwerth von großem Einfluß ist.

2. Fassen wir nun näher das Verhältniß zwischen Potenz, Act und Habitus des Willens und deren Verhältniß zur Wahlfreiheit in's Auge.

Da der Willensact oder der actuelle Wille nichts anderes ist als die Bethätigung der Willenspotenz, so ist klar, daß wir auch an dem Willensact, wie an der Potenz, das nothwendige Wollen des Guten im Allgemeinen als letzten Zieles von der freien Wahl bezüglich der Mittel zu diesem Ziele unterscheiden müssen. In jedem Willensact ist jenes Endziel mit Nothwendigkeit gewollt, m. a. W. was immer der Wille wirklich will, will er als ein Gutes, sub specie boni[1]); insofern er aber als Mittel zu diesem Ziele irgend ein bestimmtes partikulares Gut wählt, ist der Willensact frei[2]).

Nicht minder klar ist es, daß die vor dem Willensact bezüglich der verschiedenen Termini der Wahl bestehende Indifferenz durch die Wahl selbst als wirkliche aufgehoben wird, aber als mögliche fortbesteht, m. a. W. im Acte der Wahl entscheidet sich eben der Wille für diesen bestimmten Terminus, aber er entscheidet sich frei, weil er sich auch nicht oder anders hätte entscheiden können. Die durch die Willensentscheidung eingetretene und in deren Thatsächlichkeit bestehende s. g. necessitas *subsequens* (auch *hypothetica* oder *ex suppositione*) beeinträchtigt daher selbstverständlich die Freiheit dieser Wahl nicht. Das thäte nur eine der Wahl vorhergehende und den Willen determinirende Nothwendigkeit (necessitas *antecedens* oder *absoluta*); eine solche ist aber beim freien Willensacte schlechthin nicht vorhanden[3]).

---

1) Vgl. oben S. 429, Note 3.
2) Vgl. oben S. 429, Note 1.
3) Vgl. Bd. 3, §. 199, III, 1.

Um nun das Verhältniß der verschiedenartigen Habitualitäten zu der Potenz und dem Acte des Willens und seiner Freiheit zu erklären, müssen wir die Lehre *de habitibus*[1]), so weit sie für unseren Gegenstand und überhaupt für die christliche Anthropologie und Gnadenlehre wichtig ist, hier kurz darlegen.

VII. Unter habitus versteht man im Allgemeinen hier eine Qualität und somit ein Accidenz eines Wesens, kraft dessen sich dasselbe entweder in sich selbst oder zu etwas anderem in einer gewissen Weise verhält[2]).

Demgemäß unterscheidet man den habitus *essentialis* oder *entitativus*, der das Sein und Wesen selbst afficirt[3]), von dem habitus *operativus*, der die Potenzen eines Wesens afficirt und dieselben zu irgend einer bestimmten Thätigkeit disponirt.

Hier beschäftigen wir uns nur mit dem operativen Habitus, wodurch die Potenzen eines Wesens, insbesondere des Menschen,

---

1) Ein vollständig entsprechender deutscher Ausdruck fehlt uns. Die Worte Tüchtigkeit, Neigung, Zustand, Zuständlichkeit, Eigenschaft, Verhalten, Beschaffenheit oder Gewohnheit, wie auch die oft hier angewendeten lateinischen Ausdrücke *qualitas*, *dispositio* sind dem Begriff *habitus*, der allerdings auch Verschiedenartiges umfaßt, nicht adäquat und können zum Theil irreführend sein.

2) Hoc nomen *habitus* ab *habendo* est sumptum, a quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur. Uno quidem modo, secundum quod homo vel quaecunque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa vel ad aliquid aliud. *S. Th.* 1. 2, q. 49, a. 1. Die erstere Bedeutung des Wortes habitus (quod dicitur *praedicamentum habitus;* de quo dicit Philosophus in 5. Met. text. 25, quod *inter habentem indumentum et indumentum, quod habetur, est habitus medius* l. c.) interessirt uns hier nicht weiter. In der Vulgata kommt das Wort habitus meistens in der Bedeutung von Kleid oder äußerer Gestalt vor, so auch *Philipp.* 2, 8 habitu = σχήματι. Der griechische Ausdruck für habitus in unserem Sinne ist ἕξις. Vgl. *Augustin.* QQ. 83, q. 73.

3) So ist z. B. die Gesundheit ein habitus essentialis eines lebenden Wesens. So begründet auch, wenigstens nach der sententia communis et certa, die heiligmachende Gnade einen übernatürlichen Habitus nicht nur der Potenzen, sondern des Seins und Wesens der Seele selbst. Vgl. Bd. 5, §. 279, VIII und die Bd. 5, S. 402, Note 1 und 2 abgedruckten Stellen des heil. Thomas. Vorübergehende Habitualitäten, wie z. B. Wärme und Kälte eines Körpers, pflegt man nicht als habitus, sondern als dispositiones zu bezeichnen, indem der habitus, wie mit Aristoteles die Scholastiker sagen, eine qualitas per se stabilis oder difficile mobilis ist. Per se, weil der habitus seiner Natur und Bestimmung nach bleibend sein soll, wenn er auch, wie z. B. die heiligmachende Gnade durch eine schwere Sünde, leicht und plötzlich verloren gehen kann.

afficirt und zu einer gewissen Weise des Wirkens tüchtig und geneigt gemacht werden, so daß sie mehr zu dieser, als zu einer anderen Art von Thätigkeit disponirt sind.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß nur bei solchen Wesen von einem operativen Habitus die Rede sein kann, in welchen nicht nur zwischen Wesen und Potenz, sondern auch zwischen Potenz und Act ein realer Unterschied besteht. Daher kann selbstverständlich bei Gott von einem Habitus nicht die Rede sein[1]), als nur in metaphorischem Sinne. Dagegen können die Geschöpfe, insofern in ihnen ein Unterschied zwischen Wesen und Potenz und Potenz und Act stattfindet, auch Subject eines habitus sein; daher auch der Engel, wenngleich nicht in demselben Maße wie der Mensch[2]).

Ferner ergibt sich aus dem Gesagten, daß nur solche Wesen und nur solche Kräfte derselben eines eigentlichen Habitus empfänglich sind, die in verschiedener und in entgegengesetzter Weise sich bethätigen können. Wesen und Kräfte, welche vermöge ihrer Natur nur zu Einem determinirt sind, können demnach nicht Subject eines Habitus sein, mag man auch mitunter zur Bezeichnung dieser natürlichen Determinirtheit diesen Ausdruck gebrauchen. Daher ist auch das nothwendige Verlangen des Willens nach dem Guten schlechthin, eben so wenig als die Neigung der Magnetnadel nach Norden, als ein eigentlicher Habitus des Willens, sondern vielmehr, wie wir oben sahen, als dessen Natur zu bezeichnen. Der Wille und die übrigen Seelenkräfte sind demnach insofern Subject eines Habitus, als sie nicht mit Naturnothwendigkeit auf Eines gerichtet sind und wirken, sondern nach verschiedener Richtung hin und in verschiedener Weise wirken können[3]).

---

1) Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem ut id, quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum, ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. *S. Th.* 1. 2, q. 49, a. 4.

2) Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 50, a. 6, abgedruckt Bd. 5, S. 284, Note 3.

3) Secundo requiritur, fährt Thomas in der oben Note 1 angeführten Stelle fort, quod id, quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet habitudinem ad talem actum. *S. Th.* 1. 2, q. 49, a. 4.

Hieraus ergibt sich von selbst, daß im Menschen zunächst die Seele ihren Potenzen nach, insoweit diese nicht zu Einem determinirt sind, sondern in verschiedener Weise wirken können, Subject verschiedener Habitus sein kann und ist[1]). Das gilt principaliter von Intellect[2]) und Wille[3]), secundär aber auch von den sinnlichen Potenzen[4]) und von den bewegenden Kräften des Leibes[5]), nicht insofern sie durch Naturgesetze zu Einem determinirt, sondern so weit sie von der Herrschaft der vernünftigen Seele abhängen und durch sie zu Verschiedenem bestimmbar sind und dadurch an ihrer Thätigkeit participiren.

---

1) Si . . . accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est quaest. 49, art. 4. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias. *S. Th.* 1. 2, q. 50, a. 2.

2) Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiae, quo potest considerare etiam cum non considerat. *S. Th.* 1. 2, q. 50, a. 4.

3) Omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est *quo quis utitur*, *cum voluerit*, ut supra dictum est quaest. praec. a. 3. *S. Th.* 1. 2, q. 50, a. 5.

4) Vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum quod vero operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur. *S. Th.* 1. 2 q. 50, a. 3.

5) Secundum . . . quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum . . . Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis . . . Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae. *S. Th.* 1. 2, q. 50, a. 1.

Fassen wir nun das Wesen des operativen Habitus, wovon wir hier handeln, näher in's Auge. Der Habitus fügt einer zu verschiedenen und entgegengesetzten Acten fähigen Potenz etwas hinzu, nämlich eine gewisse Tüchtigkeit und Neigung zu einer bestimmten Art von Acten. Er verleiht jedoch nur diese Disposition; er bringt aber weder selbst die fraglichen Acte hervor, noch nöthigt er die betreffende Potenz zu deren Hervorbringung. Damit der Act erfolge, muß die Potenz sich selbst zu demselben bestimmen, und sie kann es dem Habitus entsprechend, aber sie kann es auch im Widerspruch mit demselben. Das gilt ganz besonders von dem freien Willen, der, wie über alle übrigen Potenzen der Seele, so auch über ihre und seine eigenen Habitualitäten herrscht.

Aus dem Gesagten erklärt sich der scholastische Satz[1]): *Habitus est quo quis agit, cum voluerit.* Auch erhellt daraus, in welchem Sinne der Habitus einestheils eine Vervollkommnung der Potenz[2]), anderntheils ein unvollkommener Act genannt, und als zwischen Potenz und Act in der Mitte stehend bezeichnet wird[3]).

Um aber das Wesen der habitus operativi genauer zu erkennen, müssen wir die verschiedenen Arten derselben unterscheiden.

1. Ihrem Subjecte nach kann man, wie aus dem Bisherigen von selbst erhellt, Habitus des Intellectes, des Willens[4]), der Sinnlichkeit und der leiblichen Bewegungskräfte unterscheiden.

---

1) Er ist aus des Averroes Commentar in 3 de anima, comm. 18 adoptirt.

2) Habitus potentiae alicujus perfectivus est. *S. c. g.* l. 1, c. 92. Selbstverständlich gilt dies vom Habitus nur insofern er gut ist. Vgl. unten S. 457.

3) Habitus est imperfectus actus, quasi medius inter potentiam et actum. *S. c. g.* l. 1, c. 92. Der Text fügt noch bei: Unde et habentes habitum dormientibus comparantur. Im Habitus schläft gleichsam der Act, der im Acte selbst wacht. Oder auch der Keim des Habitus bringt die Frucht des Actes, aber nicht durch einen nothwendigen Naturproceß — sonst wäre er nicht habitus, sondern naturnothwendige dispositio ad unum — sondern dadurch, daß sich die Potenz des Habitus, wenn und wie sie will, bedient.

4) Wenn man die Habitus des Willens im Gegensatz zu den habitus intellectuales auch habitus operativi nennt (vgl. z. B. Stöckl, Lehrb. d. Philos. 5. Aufl. Bd. 2, S. 77. — *Schouppe*, Elem. Theol. dogm. ed. 2. Bd. 2, S. 465), so ist dieses mit der Eintheilung in habitus entitativi und operativi nicht zu verwechseln. In letzterem Sinne gehören auch die habitus intellectivi zu den operativi. Deßgleichen ist die Eintheilung in habitus des Intellectes und des Willens nicht zu verwechseln mit dem Unterschiede zwischen den Habitus der theoretischen und denen der praktischen Vernunft, welche beide selbstverständlich zu den intellectualen Habitus gehören.

2. Nun fragt es sich aber, ob und in welcher Beziehung in derselben Potenz verschiedene habitus möglich und wirklich seien. Die Antwort hierauf ist einfach. Wie specifisch verschiedene Acte, so gibt es auch specifisch verschiedene Habitus derselben Potenz: denn wie sich die Acte nach den formal verschiedenen Objecten specificiren, so specificiren sich die *habitus* nach den Acten, denen sie entsprechen[1]), also auch nach den specifisch verschiedenen Objecten[2]). Während aber hiernach dieselbe Potenz Subject specifisch verschiedener Habitus sein kann, ist jeder habitus in sich selbst Eins und einfach, nicht etwa aus verschiedenen habitus zusammengesetzt; wohl aber kann derselbe auf verschiedene in dieser Einheit enthaltene Momente oder partes potentiales, z. B. auf die verschiedenen Seiten derselben Tugend sich erstrecken, ohne seine specifische Einheit zu verlieren[3]).

3. Von größerer und besonderer Wichtigkeit ist die Unterscheidung der Habitus nach ihrer Ursache (causa) oder ihrem Ursprunge (origo)[4]). Die Ursache oder der Ursprung der verschiedenen Habitus der Seele kann nämlich ein dreifacher sein: die Natur, die Uebung und die Gnade — und danach sind die natürlichen (naturales), die erworbenen (acquisiti)[5]) und die eingegossenen (infusi) habitus zu unterscheiden.

Was die habitus *naturales* betrifft, so ist die vernünftige Seele von Natur nicht nur fähig das natürlich Wahre zu erkennen und das natürlich Gute zu wollen und zu lieben, sondern sie hat dazu auch eine gewisse natürliche Tüchtigkeit und Neigung; nicht zwar eine vollendete, wohl aber eine unvollendete, keimhafte,

---

1) Sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes. *S. Th.* 1. 2, q. 54, a. 1.

2) *S. Th.* 1. 2, q. 54, a. 2.

3) Si igitur consideremus habitum secundum ea, ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quandam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem. *S. Th.* 1. 2, q. 54, a. 4.

4) Cf. *S. Th.* 1. 2, q. 51. De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

5) Nur für diese ist der Name Gewohnheiten einigermaßen entsprechend

inchoative. Die Seele trägt, wie Väter und Theologen so oft sagen, von Natur den Saamen der Wissenschaft und Weisheit, sowie der Tugenden in sich. Dieser Keim liegt in den der theoretischen Vernunft von Natur innewohnenden obersten Denkprincipien, wodurch sie in Verbindung mit der sinnlichen Erfahrung[1]) zur Erkenntniß der natürlichen Wahrheit zu gelangen vermag; sowie in den der praktischen Vernunft von Natur innewohnenden ersten sittlichen Principien, welche in Verbindung mit der natürlichen Neigung des Willens zu dem erkannten Guten und Vernunftgemäßen, die Synteriſis, das Gewissen im weiteren Sinne constituiren[2]), wie bereits oben[3]) erklärt wurde.

Hierin besteht der jeder Menschenseele als solcher specifisch eigene natürliche inchoative Habitus des natürlich Wahren und Guten. Aber auch bezüglich der sinnlich-leiblichen Individualität des Menschen kann man insofern von einem Habitus reden, als der eine Mensch vermöge seiner leiblichen Constitution mehr zu dieser, der andere mehr zu einer anderen Art von Thätigkeiten, insbesondere von Tugenden, beziehungsweise Lastern, disponirt ist[4]).

---

1) Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito, quid est totum, et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est majus sua parte; et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. *S. Th.* 1. 2, q. 51, a. 1.

2) . . . virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem. *S. Th.* 1. 2, q. 63, a. 1.

3) S. 396 u. 397.

4) Die Lehre des heil. Thomas hierüber ist folgende: . . . aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, in quantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum. — Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Hierauf folgt die oben Note 2 angeführte Stelle, dann fährt Thomas fort: Secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione

Die habitus naturales sind nur Anfänge und Keime, welche ihre Vollendung in den habitus *acquisiti* finden; dieses gilt unbedingt in der natürlichen Ordnung[1]). Je öfter nämlich Intellect und Wille als active Principien Acte derselben Art setzen, um so mehr entstehen in ihnen, wie auch in den von ihnen dependirenden niederen Seelenkräften und in den entsprechenden leiblichen Organen, habituale Qualitäten, Tüchtigkeiten und Neigungen zu gleichartigen Acten. So bildet sich in dem Intellect der erworbene Habitus einer Wissenschaft und die Leichtigkeit der ihr entsprechenden dialektischen Thätigkeit; so erwirbt die Seele zugleich mit den entsprechenden leiblichen Organen durch Uebung eine Kunstfertigkeit; vor allem aber entstehen in dem Willen, je länger, um so mehr sich befestigende Habitualitäten[2]).

So verborgen und geheimnißvoll die Art und Weise ist, wie die habitus acquisiti sich in den Seelenkräften bilden, so gewiß ist die Thatsache und so einleuchtend die Nützlichkeit, ja Nothwendigkeit sowohl der habitus naturales, als auch der habitus acquisiti. Denn es ist der Natur der Dinge, wie der Weisheit und Güte des Schöpfers, im höchsten Grade entsprechend, daß die frei wirkenden Kräfte nicht nur zur Setzung der ihrer Bestimmung entsprechenden Acte fähig, sondern schon von Natur dazu tüchtig und geneigt

---

aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivae vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. *S. Th.* 1. 2, q. 63, a. 1. Diese Auseinandersetzung behält ihre volle Wahrheit, wie man auch bezüglich des Grundes und Princips der Individuation, insbesondere der menschlichen, denken möge.

1) Virtutes (und was von ihnen, gilt auch von den habitus überhaupt) in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas quae sunt totaliter ab extrinseco. *S. Th.* 1. 2, q. 63, a. 1.

2) Ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur *habitus;* sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus. *S. Th.* 1. 2, q. 51, a. 2. Die Ausbildung und Stärke des Habitus hängt von der Zahl und Stärke der ihn begründenden Acte ab. Der Habitus des Wissens kann durch Einen Vernunftact begründet werden. *S. Th.* 1. 2, q. 51, a. 3.

seien. Ebenso klar ist es, daß die ganze intellectuelle und sittliche Entwickelung und Ausbildung, wozu der Mensch seiner Natur nach bestimmt ist, auf den habitus *acquisiti* beruht und ohne solche unmöglich wäre. Wenn aber nicht nur der natürlichen und übernatürlichen Bestimmung des Menschen entsprechende gute, sondern auch schlimme Habitus sich in gleicher Weise, wie die guten, bilden, so entspringt dieses nicht aus der guten Anlage zu habitualer Ausbildung, sondern aus dem Mißbrauch dieser guten Anlage durch Schuld des Menschen, welcher actuelle Mißbrauch mit seinen natürlichen Folgen von Gott nicht gewollt, wohl aber aus Gerechtigkeit zugelassen und, wie alle anderen Uebel, den heiligen und wohlthätigen Absichten Gottes dienstbar gemacht ist. So dienen namentlich die durch die actuellen Sünden contrahirten bösen Habitus zur Strafe[1]), wie auch zur Verdemüthigung, Bekehrung und Heiligung[2]).

Was endlich die eingegossenen oder übernatürlichen Habitus betrifft, so müssen wir, wie bereits in der Lehre vom Uebernatürlichen[3]) im Allgemeinen gezeigt wurde, die nur *secundum modum* übernatürlichen Habitus wohl von den *secundum substantiam* übernatürlichen oder den habitus *per se* infusi, den eingegossenen Habitus im engeren und eigentlichen Sinne unterscheiden.

Die nur *secundum modum* eingegossenen Habitus sind solche, welche ihrem Wesen nach die Gränze des Natürlichen nicht überschreiten, daher an sich auch auf Grund der rein natürlichen Kräfte durch Uebung erworben werden können und wirklich in der natürlichen Ordnung erworben werden. Durch sie wird die Natur und werden ihre habitus naturales nur innerhalb ihrer Sphäre vervollkommnet, wie dieses auch durch die erworbenen habitus geschieht, nicht aber zu einer der bloßen Natur schlechthin unerreichbaren übernatürlichen Vollkommenheit erhoben. Letzteres geschieht durch die *secundum substantiam* übernatürlichen oder *per se* eingegossenen habitus der göttlichen Tugenden, des übernatürlichen Glaubens, der übernatürlichen Hoffnung und der übernatürlichen Liebe oder der Liebe der Kindschaft; durch die habitus der übrigen s. g. sittlichen Tugen-

---

1) De peccante meipso retribuebas mihi. Jussisti enim, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus. *Augustin.* Confess. l. 1, c. 12 i. f.

2) Man denke an 2 *Cor.* 12, 7: Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus Satanae, qui me colaphizet. Näheres in der Lehre von der Erbsünde.

3) Vgl. namentlich Bd. 5, §. 278, III und §. 279, IV.

den aber nur insofern, als sie übernatürlich verklärt und aus den göttlichen Tugenden entsprungen sind[1]). Die wesentliche Eigenthümlichkeit der habitus *per se infusi* besteht also darin, daß sie nicht blos die rein natürlichen Kräfte, insbesondere den Intellect und Willen zu an sich rein natürlichen Acten stärken und geneigt machen, sondern daß sie diesen Kräften erst die Fähigkeit, die Potenz zu übernatürlichen Acten verleihen, wie sie auch die Natur selbst zu einem übernatürlichen Sein erheben[2]). Daher können specifisch übernatürliche Habitus nicht durch die Uebung blos natürlicher Kräfte erworben, sondern nur eingegossen und auf Grund der secundum substantiam übernatürlichen Gnade gestärkt und vermehrt werden. Deßhalb sind auch die habitus per se infusi nicht, wie die habitus acquisiti und die habitus per modum tantum supernaturales, eine bloße Stärkung und Entwickelung der habitus naturales, sondern, wie überhaupt alles im engsten und eigentlichsten Sinne Uebernatürliche, über alle Fähigkeit und Habitualität der Natur, die bezüglich ihrer lediglich die potentia *obedientialis*[3]) besitzt, schlechthin erhaben, wenn auch der Natur angemessen oder congruent. Daher verleihen sie auch zu den ihnen entsprechenden Acten nicht blos eine Erleichterung und Neigung, sondern die Fähigkeit, die Potenz selbst.

Daß aber die Verleihung sowohl blos secundum modum, als auch secundum substantiam eingegossener habitus Gott nicht nur möglich, sondern auch angemessen, ja was die habitus per se infusi betrifft, unter Voraussetzung der Bestimmung des Menschen zum übernatürlichen Ziele der visio beata nothwendig ist, bedarf keiner näheren Erklärung mehr[4]).

4. Endlich müssen wir noch den Unterschied zwischen guten und schlimmen, namentlich zwischen sittlich guten und schlimmen

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 279, VII.

2) Vgl. Bd. 5, §. 279, VIII.

3) Vgl. Bd. 5, §. 280, VI.

4) Thomas entwickelt das Gesagte mit folgenden Worten: Duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur: prima ratio est quia aliqui habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima et perfecta hominis beatitudo . . . Et quia habitus oportet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad ejusmodi finem disponentes excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. — Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in in primo dictum est, q. 105, a. 6 (vgl. Bd. 5, §. 273, VII. Bd. 1, §. 42, 1). Sicut igitur

habitus, oder zwischen Tugenden und Lastern (virtutes et vitia) betrachten.

Die habitus operativi unterscheiden sich gerade so von einander, wie die Acte, die sie bezwecken und zu denen sie disponiren. Daher sind die zu guten, d. h. der vernünftigen Menschennatur entsprechenden Acten disponirenden Habitus gut, die zu schlechten, dieser Natur widersprechenden Acten disponirenden Habitus bös, und stehen beide zu einander im Gegensatz[1]).

Wenn wir sagen, daß die guten habitus der Natur entsprechen, die bösen ihr widersprechen, so ist dieses wahr sowohl bezüglich der natürlichen und erworbenen, als bezüglich der eingegossenen und übernatürlichen Habitus; nur mit dem Unterschiede, daß erstere der rein menschlichen Natur, letztere der natura elevata, also der höheren, göttlichen Natur, an welcher die menschliche kraft der Gnade durch Verähnlichung participirt, entsprechen[2]).

---

quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari; sicut Apostolis dedit scientiam scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte. *S. Th.* 1. 2, q. 51, a. 4. Letzteres gilt selbstverständlich auch von rein natürlichen sittlichen Tugenden, welche sowohl in Verbindung mit den übernatürlichen Tugenden, und zwar nicht in Weise eines ausnahmsweisen Wunders, sondern in der gewöhnlichen übernatürlichen Ordnung eingegossen werden, und auch in dem status naturae purae hätten eingegossen werden können.

1) Habitus bonus contrariatur habitui malo sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali . . . sicut (enim) dictum est art. praec. habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam, quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae; sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est, quod secundum differentiam boni et mali habitus specie distinguuntur. *S. Th.* 1. 2, q. 54, a. 3.

2) Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur ex eo, quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a di-

Sodann müssen wir noch daran erinnern, daß die aus dem vernünftigen Geiste und dem sinnlichen Leibe zusammengesetzte menschliche Natur wohl eine natürliche Neigung zum sinnlich Angenehmen und Leichten, und eine Abneigung gegen das sinnlich Unangenehme und Schwierige hat; daß daraus aber keineswegs folgt, daß deßhalb die habituellen niederen, den Sinnen schmeichelnden Neigungen der menschlichen Natur entsprechend und deßhalb gut seien: denn sowie es der menschlichen Natur als einer sinnlichen entspricht, wie sinnliche Kräfte, auch sinnliche Triebe zu haben, so ist es ihr aber als vernünftiger Natur entsprechend, daß die Sinnlichkeit unter der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens stehe. Daher ist schon in der Natur des Menschen diese Oberherrschaft des Geistes, wenn auch nicht ohne jedes Widerstreben des niederen Menschen[1]), begründet, und sind demgemäß schon von Natur die Keime der entsprechenden Tugenden im natürlichen Gewissen und in dem angeborenen Schamgefühl[2]) der Seele eingepflanzt, nicht nur bezüglich alles dessen, was die Keuschheit, sondern auch bezüglich alles dessen, was die Menschenwürde, die Wahrhaftigkeit und das natürliche Wohlwollen verletzt.

Was die Ursache der *bösen Habitus* betrifft, so sind auf sie einfach die Grundsätze anzuwenden, welche bezüglich des Bösen und seines Ursprungs überhaupt gelten[3]).

Da von Gott nichts Böses kommen kann, weder in der natürlichen, noch viel weniger in der übernatürlichen Ordnung, so versteht es sich von selbst, daß es weder *vom Schöpfer der Natur eingepflanzte*, noch *übernatürlich eingegossene böse* Habitus gibt und geben kann.

Die natürliche Defectibilität der menschlichen Natur und die darin liegende Möglichkeit, böse Habitus zu begründen, ist nichts *Böses*, sondern eine mit der menschlichen Natur verbundene natürliche Unvollkommenheit. Die wirkliche Contrahirung schlimmer Ha-

---

vina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae. *S. Th.* 1. 2, q. 54, a. 3. Vgl. Bd. 5, §. 279, VIII. Daß der von *Thomas* gebrauchte Ausdruck virtus heroica gegenwärtig mit virtus supernaturalis nicht ganz gleichbedeutend ist, sei beiläufig bemerkt. Vgl. Bd. 1, §. 51, III, D, 3. 6. Insbes. S. 511 (2. Aufl. S. 490), Note 1.

1) Vgl. unten vom donum rectitudinis.

2) Daß die pudicitia vorzugsweise auf die castitas sich bezieht, hat darin seinen Grund, daß Fehler gegen letztere Tugend vor allen anderen schmachvoll sind, weil sie die in der Vernünftigkeit wurzelnde Menschenwürde entehren. Quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiae. *S. Th.* 2. 2, q. 151, a. 4, ad 2. Cf. q. 142, a. 4.

3) Vgl. Bd. 5, §. 267.

bitus aber hat lediglich in dem Mißbrauche des freien Willens und der von ihm abhängigen Seelenkräfte ihren Grund, durch Gottes Gerechtigkeit und Weisheit aber ist sie lediglich zugelassen.

Ferner wissen wir, daß alles Böse an sich und als solches eine Privation, nicht aber ein Seiendes, alles Seiende aber, so weit es ist, gut ist. Das leidet auch auf die schlimmen Habitus Anwendung. Was an einem bösen Habitus das eigentliche Böse ist, das ist die Privation, die Zerstörung eines sein könnenden und sein sollenden guten Habitus. Das gilt vor Allem in der übernatürlichen Ordnung. So besteht der Habitus der Ungnade wesentlich in der Privation des eingegossenen Habitus der übernatürlichen Gnade und Gerechtigkeit. Was aber die durch sündhafte Acte erworbenen bösen Habitus betrifft, so müssen wir das, was an ihnen seiend und gut ist, von dem, was an ihnen böse ist, nämlich die Privation der rechten Ordnung, wohl unterscheiden. Wie die Verstandesthätigkeit und Willensenergie, die Jemand auf die Vollbringung einer bösen That verwendet, an sich etwas Gutes, und nur der Widerspruch dieser That gegen das Sittengesetz etwas Böses ist: so verhält es sich auch mit den aus solchen bösen Acten hervorgehenden Habitualitäten; sie sind bös insofern sie auf Böses gerichtet, nicht aber insofern sie Tüchtigkeiten der operativen Seelenkräfte sind.

VIII. Wie die habitus *acquisiti* durch wiederholte Acte derselben Art begründet und gemehrt[1]) werden, so werden sie auch durch Unterlassung der entsprechenden Acte, sowie durch entgegengesetzte Handlungen geschwächt oder gänzlich zerstört[2]). Die habitus *infusi* als solche werden selbstverständlich durch die Mehrung der sie begründenden Gnade gemehrt, durch deren Verlust zerstört. Wie es sich aber damit des Näheren verhalte, werden wir an betreffenden Orten der Gnadenlehre sehen. Hier interessirt uns zunächst nur noch die Frage, wie sich der Habitus zu dem actuellen Wollen und seiner Freiheit, namentlich bezüglich des Guten und Bösen verhalte. Die Antwort ergibt sich leicht aus dem bisher Gesagten.

IX. Da der Habitus zu den ihm entsprechenden Acten tüchtig und geneigt macht, so ist klar, daß er die Willigkeit, das *voluntarium* dieser Acte fördert. Je größer die Neigung zu einem Acte ist, mit

---

1) Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 52, a. 1 & 2.

2) Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 53, a. 1—3.

um so größerer Leichtigkeit, Energie und Lust wird er vom Willen gesetzt [1]).

Etwas Anderes aber als das einfache voluntarium ist das *liberum*; es fragt sich daher, wie sich der Habitus zu der Freiheit der Wahl, insbesondere der Wahl zwischen dem Guten und Bösen verhalte.

Da die Freiheit des Willens in dem Wesen der geistigen Substanz ihren Grund hat, dieses Wesen aber unzerstörbar ist, so kann das physische Vermögen der Wahlfreiheit niemals und durch nichts zerstört werden. Daher wird dieses physische Vermögen freier Wahl auch durch keinen Habitus aufgehoben. Wohl aber erhöhet der sittlich gute oder tugendhafte Habitus die Neigung und Tüchtigkeit, Leichtigkeit und Freudigkeit der entsprechenden tugendhaften Handlungen und, wegen des Zusammenhangs der Tugenden, zu tugendhaften Acten überhaupt, und schwächt in gleichem Maße die Neigung zu entgegenstehenden bösen Acten. Insofern erhöht jeder gute Habitus nicht nur die Willigkeit, sondern auch die Freiheit der entsprechenden guten Acte, als er den freien Willensentschluß zu denselben erleichtert, die ihm entgegenstehenden Hindernisse aber entfernt oder mindert. Nur dann, wenn der tugendhafte Habitus zu den ihm entsprechenden guten Acten nöthigte und die Möglichkeit des Nichtwollens und des Anderswollens aufhöbe, würde er die Freiheit der Wahl, insbesondere der Wahl zwischen Gut und Bös aufheben. Und ebenso verhielte es sich, wenn ein böser habitus eine Nöthigung zu den ihm entsprechenden bösen Willensacten enthielte und das Nichtwollen des Bösen und das Wollen des Guten, wenigstens des natürlich Guten, unmöglich machte. Beides aber ist, wie bereits oben [2]) gesagt wurde, wenigstens in statu viae nicht der Fall. Wie sehr auch durch fortgesetztes und intensives gutes Wollen und Handeln der Habitus natürlicher Tugend erstarkt sein mag, die Möglichkeit freier böser Willensacte bleibt immer, und zwar nicht nur die physische, sondern auch die moralische Möglichkeit. Denn wenn auch der sittliche Habitus zu einem festen Charakter geworden ist, so wird dadurch dennoch kein sittlich guter Act zur Nothwendigkeit, kein sittlich

1) In dieser Beziehung kann man auch auf die Habitus allgemein anwenden, was Thomas von den Passionen, insbesondere der Begierde sagt: Concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium. *S. Th.* 1. 2, q. 6, a. 7.

2) S. 449.

böser zur Unmöglichkeit. So lange wir auf Erden leben, bleibt nicht nur die Freiheit, sondern auch die Defectibilität unseres Willens.

Dasselbe gilt auch, wenigstens in der Regel, in der übernatürlichen Ordnung. Wohl kann (abgesehen von der hypostatischen Union, welche die Sünde physisch unmöglich macht) die moralische Möglichkeit der Sünde durch die s. g. Befestigung in der Gnade aufgehoben werden; aber auch hier besteht die physische Möglichkeit des Mißbrauches des freien Willens fort. In der Regel bleibt hier auf Erden stets auch die moralische Möglichkeit, im Widerspruche mit dem übernatürlichen Habitus sündhafte Willensacte zu setzen und dadurch den Gnadenstand zu zerstören.

Umgekehrt ist kein böser Habitus so stark, daß nicht der freie Wille ihm entgegengesetzte Acte setzen und dadurch den schlimmen Habitus schwächen oder gänzlich aufheben könnte. Hiebei ist nur der große Unterschied zu beachten, daß, während das Böse einzig im Willen seinen Grund hat, alles Gute auf Gott als die erste Ursache zurückzuführen ist, und daß bezüglich aller übernatürlichen Acte die physische und absolute Nothwendigkeit einer secundum substantiam übernatürlichen Gnade, aber auch bezüglich des natürlich Guten innerhalb gewisser Gränzen wenigstens eine moralische Nothwendigkeit der Gnade besteht, wie in der Gnadenlehre näher erklärt wird. Nie aber geht aus dem Habitus der Act des Willens von selbst und mit Nothwendigkeit, sondern nur durch freie Selbstbestimmung hervor.

X. Werfen wir zum Schlusse dieses Paragraphen noch einen Blick auf die bereits oben[1]) angedeuteten verschiedenen Bedeutungen des Wortes Freiheit (libertas)[2]), so weit sie für die Theologie von Bedeutung sind. Hiebei kommt es uns hier nur auf eine einfache Feststellung und Unterscheidung der Begriffe an, deren Fälschung, Trübung und Verwechselung zu den verderblichsten Irrthümern geführt hat.

1. Vor allem darf die innere natürliche Willensfreiheit, sowie die innere sittliche, natürliche sowohl als übernatürliche, Freiheit selbstverständlich nicht mit der äußeren, der Freiheit vom Zwange verwechselt oder dazu in eine falsche Beziehung gebracht werden.

Daß der äußere Zwang an sich die Wahlfreiheit, sowie die innerliche sittliche und übernatürliche Freiheit des Willens der

---

1) II, 4. S. 426.

2) Das Wort liberum arbitrium, freier Wille, das in der Regel das natürliche Wahlvermögen bedeutet, wird im weiteren Sinne nicht selten in denselben verschiedenen Bedeutungen wie libertas gebraucht.

Natur der Sache nach nicht berührt, bedarf keiner Erklärung mehr. Selbstverständlich darf der äußere Zwang als solcher nicht verwechselt werden mit dem durch denselben oder dessen Androhung hervorgerufenen Affecte der Furcht, welcher, gleich allen anderen Affecten, wie wir früher sahen[1]), zwar unter der Herrschaft des freien Willens steht, aber auch auf denselben einwirkt und insofern dessen Selbstbestimmung moralisch beeinflussen kann.

2. Deßgleichen ist die natürliche Wahlfreiheit, sowie die innere sittliche und übernatürliche Freiheit von der Freiheit von einem äußeren Gesetze und einer gebietenden Autorität wohl zu unterscheiden, und deren gegenseitiges Verhältniß richtig zu bestimmen.

In der natürlichen Wahlfreiheit liegt das Vermögen, sich für oder gegen das Gesetz, so weit sich dasselbe auf den Gebrauch der Mittel zum letzten Ziele bezieht, zu entscheiden. Die natürliche sittliche Freiheit aber erlangt der Wille durch freien Gehorsam gegen das natürliche Sittengesetz und gegen Gott, seinen Urheber.

Was aber die übernatürliche Freiheit betrifft, so besteht ihre Verwirklichung gleichfalls im Gehorsam gegen das Gesetz und den Urheber der übernatürlichen Ordnung. Es besteht aber zwischen ihr und der natürlich sittlichen Freiheit der Unterschied, daß letztere an sich die Kraft der reinen Natur nicht übersteigt; während die Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung über die Kraft der reinen Natur specifisch erhaben ist, daher diese nicht nur Antrieb, Stärkung und Bewegung, sondern auch das Vermögen hiezu durch die secundum substantiam übernatürliche Gnade empfängt.

Da die sittliche Freiheit im Gehorsam gegen das göttliche Gesetz besteht, so verfällt der Wille durch dessen Uebertretung sittlicher Unfreiheit. Auch hier besteht selbstverständlich zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Unterschied, daß mit der übernatürlichen Gnade nicht nur die übernatürliche Gerechtigkeit, sondern auch die Fähigkeit zu derselben verloren geht, was in der natürlichen Ordnung in gleicher Weise nicht der Fall ist, wie wir alles dieses an seinem Orte noch erklären und begründen werden.

Aus dem Gesagten ist auch klar, wie das nothwendige Verlangen nach dem Guten oder nach der Glückseligkeit schlechthin sich zur Wahlfreiheit und zur sittlichen und übernatürlichen Freiheit verhält. Durch den guten Gebrauch des freien Vermögens wird in der sittlichen und übernatürlichen Freiheit jenes naturnothwendige Verlangen befriedigt und tritt dadurch die Uebereinstimmung

1) §. 303, X—XII.

zwischen der Natur und der Freiheit des Willens schon in der natürlichen, in der vollkommensten Weise aber in der übernatürlichen Glückseligkeit ein; während umgekehrt durch die schlechte Wahl der Mittel das Endziel verscherzt wird und jener innere Widerspruch zwischen dem nothwendigen Verlangen und dem frei Gewählten eintritt, worin das innerste Wesen der Unglückseligkeit besteht.

Da nach dem Bisherigen weder die Wahlfreiheit, noch die natürlich sittliche, noch die übernatürliche Freiheit mit Gesetz und Autorität in Widerspruch steht, so ist auch klar, daß das Freisein oder die Unabhängigkeit von Gesetz und Autorität keineswegs das Wesen der Freiheit ausmacht. Jedoch bedarf dieses zur Beseitigung von Irrthümern und Mißverständnissen noch einer näheren Erklärung.

Vor allem versteht es sich von selbst, daß nur der Gehorsam gegen das *wahre* und *gerechte*, *göttliche* Gesetz und gegen die wahre, göttliche Autorität zur sittlichen und übernatürlichen Freiheit und zur wahren Glückseligkeit führt; während durch die Unterwerfung unter falsche Autoritäten und unheilige Gebote selbstverständlich Geist und Wille nicht befreit, sondern geknechtet werden.

Aber auch gerechten und heiligen Geboten der göttlichen Autorität gegenüber kann *in einer gewissen Beziehung* von Knechtschaft und von Befreiung und Freiheit von dieser Knechtschaft die Rede sein, und zwar sowohl objectiv, als subjectiv.

So sind die für das Kindesalter der Menschheit gegebenen legalen und ceremonialen Vorschriften *des alten Bundes*, obwohl sie gerecht und heilig und auf die Freiheit der Kinder Gottes hingeordnet waren, im Vergleich zu der *christlichen* Freiheit, Knechtschaft zu nennen, und war die Entbindung von diesen Gesetzen eine Befreiung[1]).

Aber auch bezüglich der *Weise der Erfüllung* der göttlichen Gesetze kann von Knechten und Freien die Rede sein, sofern nämlich mit ersterem Namen jene bezeichnet werden, die das Gesetz nur aus knechtlicher Furcht, mit letzterem aber jene, welche es aus Liebe erfüllen.

Insofern ist es schon auf dem Standpunkte der rein natürlichen Vernunft und Sittlichkeit wahr, daß nur der in vollem Sinne frei ist, der das Gesetz nicht nur äußerlich und aus knechtlicher Furcht, sondern innerlich und aus Liebe zu der im Gesetze sich offenbarenden Gerechtigkeit und aus Gewissenhaftigkeit erfüllt. Noch mehr gilt dieses von der aus der übernatürlichen kindlichen Liebe entspringenden Gerechtigkeit der Kinder Gottes. Diese Wahrheit darf aber nimmer verwechselt und vermischt werden mit dem kantischen und

1) Vgl. *Gal.* 4, 1 sq.

jedem anderen[1]) Autonomismus, wonach die wahre Sittlichkeit und sittliche Freiheit darin bestehen soll, daß wir keinem anderen Gesetze als dem der eigenen Vernunft gehorchen und somit nur von uns selbst abhängig sind. Alles dieses werden wir in der Lehre vom Gesetze und dem Evangelium näher betrachten. Allein wir wollten es hier schon aussprechen, um die mannigfaltigen, mit den Irrthümern der letzten Jahrhunderte eng verbundenen Mißverständnisse und Mißdeutungen von vornherein abzuschneiden.

3. Hiernach ergibt sich auch von selbst, wie sich einestheils die Wahlfreiheit und andertheils die sittliche und übernatürliche Freiheit zu den verschiedenen Arten des *Habitus* verhält.

Da durch die *guten Habitus*, die natürlichen, erworbenen und eingegossenen, die Tüchtigkeit und Neigung zum Guten verliehen resp. gemehrt wird, so wird durch sie in gleichem Maße die *sittliche* und *übernatürliche* Freiheit verliehen resp. gemehrt, durch die entgegenstehenden *sittlich schlechten* Habitus aber *gemindert* beziehungsweise *aufgehoben*[2]); beides jedoch in statu viae in der Regel[3]) nicht in dem Maße, daß nicht der Gute trotz seines guten Habitus sündigen und den guten Habitus mindern oder gänzlich zerstören und böse Habitualitäten begründen, und daß umgekehrt der Böse nicht, trotz des bösen Habitus, mit der Gnade Gottes, und innerhalb gewisser Gränzen[4]) auch ohne übernatürliche Gnade gute Acte setzen und dadurch entsprechende gute Habitualitäten begründen könnte. Insofern wird durch keinen noch so vollkommenen guten und noch so fortgeschrittenen bösen Habitus *hier auf Erden* die *moralische Möglichkeit*[5]) entgegengesetzter Acte aufgehoben. Wohl aber kann sowohl der gute als der böse Habitus schon hier auf Erden *unbegränzt* gesteigert werden, ja ersterer durch

1) Vgl. oben S. 438, Note 1.

2) Den Unterschied, der in dieser Beziehung zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Gebiete besteht, haben wir bereits oben S. 460 angedeutet. Da zu secundum substantiam übernatürlich guten Acten eine actuale resp. habituale Gnade physisch nothwendig ist, so macht deren Mangel das übernatürlich Gute nicht nur moralisch, sondern auch physisch unmöglich.

3) Die confirmatio in gratia, welche schon auf Erden die schwere (und bei Maria selbst die läßliche Sünde) moralisch unmöglich macht, bildet eine Ausnahme; noch viel mehr die aus der hypostatischen Union entspringende Heiligkeit der Menschheit Christi, wodurch die Sünde nicht nur moralisch, sondern physisch unmöglich ist.

4) Nämlich bezüglich einzelner natürlich guter Acte, wie wir das alles in der Gnadenlehre näher sehen werden.

5) Daß die blos *physische* Wahlfreiheit nicht vernichtet werden kann, versteht sich ohnehin von selbst.

außerordentliche Gnaden, nämlich durch die s. g. confirmatio in gratia, die Sünde, wenn auch nicht physisch, doch moralisch völlig unmöglich machen. Die vollendete und unwandelbare Befestigung im guten wie im bösen Habitus tritt aber erst *in statu termini* ein, wo die Freiheit der Gnade in der unverlierbaren und seligen Freiheit der Glorie[1]), die Knechtschaft der Sünde aber in der Knechtschaft der Hölle vollendet wird.

Aber auch durch die Freiheit der Glorie und durch die Knechtschaft der Hölle wird die in der unzerstörbaren Natur des Geistes begründete physische Willensfreiheit nicht aufgehoben, und auch die moralische[2]) Möglichkeit ihres Gebrauches nur insofern beschränkt, als für die Seligen alles Böse, für die Unseligen alles sittlich Gute moralisch unmöglich geworden ist, während für jene bezüglich des Guten, für diese bezüglich des Bösen die volle Freiheit fortbesteht. Und auch das ist zu beachten, daß sowohl die selige moralische Nothwendigkeit des Guten, insbesondere der seligen Liebe Gottes, worin die Freiheit der Glorie besteht, als auch die unglückselige moralische Unmöglichkeit des Guten, worin die Knechtschaft der Hölle besteht, das Product der *in statu viae* vollendeten freien Wahl des Willens ist.

§. 305.

Vorläufige[3]) Bestimmung des Begriffs und der Arten der Gnade[4]).

Das Wort Gnade, gratia, χάρις, hat gar verschiedene, in einem gewissen Zusammenhang stehende Bedeutungen. Deßhalb fiel es den Häretikern leicht, dasselbe zur Verdeckung ihrer Irrthümer zu mißbrauchen und Unkundige zu täuschen. Dadurch wurde es nothwendig, die Begriffe richtig zu stellen und durch Beifügung bestimmter Beiworte zu unterscheiden. Daher die verschiedenen Ein-

---

1) Von ihr sagt Augustinus im Vergleich zur Freiheit der Gnade: Magna libertas posse non peccare, maxima non posse peccare.

2) Begriff und Unterschied der physischen und moralischen Möglichkeit und Nothwendigkeit wurde bereits Bd. 1, §. 31 genügend erklärt. Näheres in der Gnadenlehre.

3) Da wir die Lehre vom Uebernatürlichen im Allgemeinen bereits Bd. 5, §. 277—280 behandelt haben, die gesammte Gnadenlehre aber in dem Tractat von der Gnade des Erlösers behandeln, so geben wir hier nur die nothwendigen Begriffe und Ausdrücke, da wir uns derselben fortan oft bedienen müssen.

4) *S. Th.* 1. 2, a. 110 & 111. *Suarez*, De gratia. Proleg. 3, c. 1—5. *Mazzella*, De gratia Christi. Disput. 1, art. 1, §. 1 & 2.

theilungen oder Arten der Gnade, wie sie durch die theologische Wissenschaft und theilweise durch die Lehrentscheidungen der Kirche selbst den verschiedenen Irrthümern gegenüber fixirt wurden.

I. Das Wort gratia[1]) hat sowohl im profanen Sprachgebrauche, als in dem der heiligen Schrift und der Väter verschiedene Bedeutungen. Es bedeutet

1. das Wohlwollen (benevolentia, bona voluntas), die Gunst, die man einem Anderen schenkt. Insofern ist die Gunst oder Gnade in der Gesinnung und dem Willen des Wohlwollenden. In diesem Sinne redet man sowohl von der Gnade oder der Gunst Gottes[2]), als von der Gnade oder der Gunst eines Menschen, namentlich eines Höhergestellten[3]). Dieses Wohlwollen kann verschiedene Gründe haben. Es kann reines Wohlwollen sein und lediglich aus einer ganz uneigennützigen Liebe hervorgehen; es kann aber auch durch die Güte und Schönheit, die Gesinnungen und Handlungen dessen hervorgerufen sein, dem man sein Wohlgefallen und Wohlwollen schenkt. Daher wird auch die, Liebe und Gunst hervorrufende Schönheit und Anmuth[4]), wie auch der Dank und der Lohn[5]) für Gesinnungen und verdienstliche Handlungen eines Anderen, mit dem Wort gratia bezeichnet.

---

1) Auch χάρις, und einigermaßen, jedoch in beschränkterem Maße, auch Gnade.

2) Z. B. *Noe* vero invenit gratiam coram Deo. *Gen.* 6, 8. So sagt Moses zum Herrn: Si ergo inveni gratiam in conspectu tuo. *Exod.* 33, 13. In demselben Sinne spricht der Engel zu Maria: Invenisti enim gratiam apud Deum. *Luc.* 1, 30; während gratia plena (κεχαριτωμένη) *Luc.* 1, 28 sowohl das göttliche Wohlwollen als die aus ihm geflossene Gnade bezeichnet.

3) So will Jacob Gnade finden bei Laban, *Gen.* 30, 27, und Esau *Gen.* 33, 8. 10. 15; Ruth bei Booz, *Ruth* 2, 10. 13; Esther bei Assuerus *Esth.* 2, 9. 17. etc.

4) Bei den Griechen war dies wohl die erste Bedeutung von χάρις von χαίρω — das, woran man Freude hat. Aehnlich gratia. Aber auch *Ps.* 44, 3: Diffusa est gratia in labiis tuis, bedeutet gratia Anmuth. Deßgleichen *Prov.* 31, 30: Fallox gratia et vana est pulchritudo. Vgl. auch *Eccle.* 6, 5. So auch im N. T. *Luc.* 4, 22: et mirabantur in verbis gratiae (ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος), quae procedebant de ore ipsius.

5) So heißt es *Luc.* 6, 32—34: Si diligitis eos, qui vos diligunt, quae vobis est gratia (χάρις)? . . Et si beneficeritis his, qui vobis benefaciunt, quae vobis est gratia? . . . Et si mutuum dederitis his, a quibus speratis recipere, quae gratia est vobis? Was Lucas hier gratia nennt, nennt Matthäus merces: Si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem (μισθόν) habebitis. *Matth.* 5, 46. Keineswegs aber hat *Rom.* 6. 23 — gratia autem Dei vita aeterna — gratia die Bedeutung von Lohn, sondern ist, wie wir später sehen werden, von der Gnade im engeren Sinne zu verstehen.

2. Das Wort gratia bedeutet aber auch die aus irgend welchem Wohlwollen Demjenigen, welchem man wohl will, gespendete Gabe, mag nun dieselbe zum Dank oder zum Lohn, oder mag sie aus reinem Wohlwollen gegeben sein. Dieses reine Wohlwollen und die aus ihm geschenkte Gabe wird jedoch, sowohl nach dem profanen [1]), als nach dem heiligen [2]) Sprachgebrauch, vorzugsweise Gnade, gratia genannt.

Wie wir aus der Lehre von der göttlichen Liebe wissen [3]), ist alle Liebe Gottes zu den Geschöpfen in ihrem letzten Grunde reines freies Wohlwollen, und ist diese Liebe die erste Ursache alles Guten in den Geschöpfen; somit ist alles, was die Geschöpfe sind und haben, im letzten Grunde pure Gnade und kann nur auf Grund dieser ersten Gnade sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung von einem debitum naturae und einem debitum meriti die Rede sein, während jede creatürliche Liebe irgend wie durch die Güte des geliebten Gegenstandes verursacht ist [4]).

II. Auf Gott angewendet bedeutet also Gnade im weiteren Sinne sowohl das Wohlwollen Gottes gegen seine Geschöpfe, als die aus diesem Wohlwollen dem Geschöpfe zufließende Wohlthat oder Gabe. Im engeren Sinne und nach dem gewöhnlicheren Sprach-

---

1) Vgl. z. B. *Aristoteles*, Rhet. 2, 7.

2) Vgl. z. B.: Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jam non est gratia. *Rom.* 11, 6. Cf. *Rom.* 4, 23—28. *Eph.* 2, 8. — Unde vocatur gratia? Quia gratis datur. *Augustin.* In Joann. tr. 3, n. 8.

3) Vgl. Bd. 3, §. 197 ff.

4) Mit Uebergehung der Bedeutung gratia = merces — s. oben S. 464, Note 5 — setzt Thomas das Bisherige folgendermaßen auseinander: Secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit: uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere, quod iste miles habet gratiam regis, id est rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere: hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum pendet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Sed . . . differentia attendenda est circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus; et inde est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 1.

gebrauche wird aber das Wort gratia, χάρις, Gnade, zur Bezeichnung der Wohlthat oder Gabe angewendet[1]).

Beides, das göttliche Wohlwollen, wie die göttliche Wohlthat, hat seinen letzten Grund in der absolut reinen Liebe Gottes. Daher ist das Charakteristische aller göttlichen Gnade in ihrem angegebenen doppelten Sinne ihre Gratuität, d. h. daß sie in keinem Rechte und Verdienste des Geschöpfes, sondern in der freien und reinen Benevolenz Gottes ihren letzten Grund hat; daß sie reines Geschenk, daß sie *gratis* gegeben ist[2]). Gott schenkt den Geschöpfen seine Liebe und durch diese Liebe seine Liebesgaben. Aus Gnade schenkt Gott den Geschöpfen Gnaden.

Das göttliche Wohlwollen[3]), das unerschaffen, ewig, mit dem göttlichen Wesen identisch ist[4]), wird gratia *increata*, die daraus entsprungene Wohlthat, welche ein opus Dei ad extra, etwas Erschaffenes in diesem weiteren Sinne[5]) und etwas Zeitliches ist, gratia *creata* genannt.

Der Ausdruck gratia increata wird auch in einem anderen Sinne gebraucht. Man pflegt nämlich jene opera Dei ad extra, durch welche Gott sich selbst seinen Geschöpfen schenkt, als unerschaffene Gnade zu bezeichnen; so das fleischgewordene Wort; den heiligen Geist, insofern er uns gegeben ist[6]).

Die gratia increata in diesem Sinne gehört also, insofern sie ein Werk Gottes ist, zur gratia creata in dem oben angegebenen Sinne[7]). In diesem gewöhnlicheren Sinne nehmen wir hier das Wort *gratia creata*.

III. Diese gratia creata ist entweder natürliche (gratia naturalis) oder übernatürliche Gnade (gratia supernaturalis).

Natürliche Gnaden sind alle natürlichen Wohlthaten Gottes. Alle Werke der Schöpfung, Erhaltung und natürlichen Providenz, wodurch die Creaturen ihr natürliches Sein und ihre natürlichen Voll-

---

1) Also = donum, donum gratiae, χάρισμα, δῶρον, δωρεά, δώρημα.

2) S. oben S. 465, Note 4 i. f.

3) Benignitas et humanitas (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία). *Tit.* 3, 4; propositum (πρόθεσις). *Rom.* 8, 28 cf. propositum gratiae Dei, *Rom.* 4, 5, welche Worte jedoch im griechischen Texte fehlen; bona voluntas, εὐδοκία. *Phil.* 2, 13.

4) Vgl. Bd. 3, §. 195, I.

5) Vgl. Bd. 5, §. 279, IX.

6) *Rom.* 5, 5. — Gratia quippe donum Dei est, donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, et ideo gratia dicitur. *Augustin.* Sermo 61 de Verb. Dni, c. 1.

7) *Suarez* de div. grat. Pars 1, Prolog. c. 3.

kommenheiten erlangen, können in diesem Sinne als Gnade, nämlich als natürliche Gnade bezeichnet werden, weil sie dem Geschöpfe, ohne daß dasselbe darauf ein Recht hat, geschenkt sind. In diesem Sinne haben, wie wir gesehen haben, die Väter die Unsterblichkeit der Engel[1]) und der Menschenseele[2]), im Vergleich zu der Unsterblichkeit Gottes, als Gnade bezeichnet. Alles creatürliche Sein ist, weil durch den absolut freien Willen Gottes verursacht, Gnade. Darin bestand nun der plumpe Mißbrauch, den die alten Pelagianer und alle Arten der modernen Rationalisten und Naturalisten mit dem Worte Gnade treiben, daß sie nämlich unter Leugnung der übernatürlichen Gnade die natürliche Gnade einfach als Gnade bezeichnen und vorgeben, dadurch dem christlichen Gnadenbegriff zu genügen[3]).

---

1) S. Bd. 5, §. 284, II, 4.

2) S. oben §. 298, I, 1 & III.

3) Von dieser trügerischen pelagianischen Verwechselung der natürlichen mit der übernatürlichen Gnade, sagen Aurelius und Augustinus, Alipius, Evodius und Possidius in ihrem Schreiben an Papst Innocenz I.: Illam confiteatur (Pelagius) apertissime gratiam, quam doctrina christiana demonstrat et praedicat esse propriam Christianorum, quae non est natura, sed qua salvatur natura: quae naturam non auribus sonante doctrina vel aliquo adjumento visibili fovet, sicut plantator et irrigator extrinsecus, sed subministratione spiritus et occulta misericordia, sicut facit, qui dat incrementum Deus (1 Cor. 3, 6 & 7). Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei qua creati sumus, ut nonnihil essemus, et ita non essemus aliquid ut cadaver, quod non vivit, aut arbor, quae non sentit, aut pecus, quod non intelligit, sed homo, qui et essemus, et viveremus, et sentiremus, et intelligeremus, et de hoc tanto beneficio Creatori gratias agere valeamus; unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est; alia est tamen, qua praedestinati vocamur, justificamur et glorificamur, ut dicere possimus: *Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui Filio suo proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum.* (*Rom.* 8, 31. 32.) August. Ep. 177 (al. 95), n. 7. Wir wollen sogleich bei dieser vielangeführten Stelle darauf aufmerksam machen, was auch bezüglich vieler anderen Stellen des heil. Augustinus und anderer Väter und Theologen gilt, daß es dem heil. Augustinus und seinen Genossen hier einzig darauf ankam, die übernatürliche, innere Gnade, die Gnade im engeren und eigentlichen Sinne, sowohl von der rein natürlichen Gnade, als von der zwar übernatürlichen, aber äußeren und insofern auch in natürlicher Weise auf die Seele einwirkenden Gnade zu unterscheiden. Ebenso hat Augustinus hier wie in vielen anderen Stellen, wie aus der angeführten Stelle aus dem Römerbrief erhellt, zunächst nur die gratia Christi im Auge; dagegen will er nicht die Begriffe und die Eintheilungen der Gnade allseitig entwickeln. Durch solche Stellen wird also weder die übernatürliche innere Gnade des Urstandes geleugnet und das Verdienst Christi zu einem wesentlichen Factor in dem allgemeinen Begriff der übernatürlichen Gnade gemacht, noch wird

Wie wir wissen, ist in der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung auch alles Natürliche von Gott irgend wie auf das übernatürliche Ziel hingeordnet; dadurch wird selbstverständlich aber das blos Natürliche nicht zu einem an sich Uebernatürlichen[1]).

IV. Die übernatürliche[2]) Gnade wird eingetheilt in äußere und innere Gnade (gratia externa und interna).

Uebernatürliche äußere Gnaden sind alle nur von Außen, durch Belehrung, Veranschaulichung, Erweckung zunächst natürlicher Affecte oder Willensbestimmungen, auf uns und zu unserem übernatürlichen Heile wirkenden übernatürlichen Offenbarungen und Veranstaltungen; wie die äußeren Offenbarungen Gottes im Paradiese, die äußeren Offenbarungen und sichtbaren übernatürlichen Ereignisse des alten

---

jede äußere Gnade in jeder Beziehung als rein natürlich bezeichnet, wie wir alsbald sehen werden.

1) Vgl. Bd. 5, §. 274, V, 2. Daß die ägyptische Königstochter das Kind Moses fand und erzog, war hingeordnet zu dem übernatürlichen Ziele der göttlichen Offenbarung und des gesammten Heilsrathschlusses; allein es war an sich keine übernatürliche Gnade, weder eine äußere, wie die den Sinnen des Moses wahrnehmbare Erscheinung im brennenden Dornbusch, noch eine innere, wie die Gnade, durch welche Moses innerlich erleuchtet und geheiligt wurde. So ist es auch eine an sich natürliche, aber auf das übernatürliche Heil geordnete und insofern der übernatürlichen Ordnung angehörende Gnade, wenn Gottes Vorsehung natürliche Ursachen und Anlässe zur Sünde entfernt, oder an sich natürliche Ursachen und Anlässe zur Bekehrung und übernatürlichen Tugendacten herbeiführt. Davon schreibt z. B. Augustinus zu *Luc.* 7, 47 (Cui modicum dimittitur, modicum diligit): Sed o tu, qui dicis, te non multa commisisse; quare, quo regente? . . . Hic multa commisit, et multorum debitor factus est: ille gubernante Deo pauca commisit . . . Cui deputat ille quod dimisit, huic deputat et ille, quod non commisit. Adulter non fuisti in illa tua vita praeterita plena ignorantia, nondum illuminatus, nondum bonum malumque discernens, nondum credens in illum, qui te nescientem regebat. Hoc tibi dicit Deus tuus: Regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres, suasor defuit: ut suasor deesset, ego feci. Adfuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus: ut non consentires, ego terrui. Agnosce ergo gratiam ejus, cui debes et quod non admisisti. Mihi debet iste quod factum est et dimissum vidisti: mihi debes et tu, quod non fecisti. Nullum est enim peccatum quod fecit homo, quod non possit facere et alter homo, si rector desit a quo factus est homo. *Serm. de script.* sermo 99, c. 6.

2) Man könnte auch die natürliche Gnade in äußere und innere eintheilen, indem man unter ersteren die uns äußeren natürlichen Dinge versteht, durch welche Gott uns Wohlthaten erweist, unter letzteren aber die uns innerlichen natürlichen Gaben und die innerlichen Anregungen, welche die Gränze des Natürlichen nicht überschreiten, aber immer Wohlthaten der göttlichen Providenz sind.

Testamentes, die Lehren, Beispiele und Wunder Christi und seiner Heiligen, die Kirche mit allen ihren sichtbaren Veranstaltungen, die Sakramente, insoweit sie sichtbare Zeichen sind und als solche auch psychologisch wirken, die heilige Schrift, die Predigt des Evangeliums.

Die *inneren* übernatürlichen Gnaden sind alle irgend wie auf das übernatürliche Heil abzielenden innerlichen Gaben und Einwirkungen Gottes auf die Seele; wie die übernatürlichen und zum Theil auch die präternaturalen Gaben des Urstandes, die actuale und die habituale Gnade, die eingegossenen Tugenden, die Charismen, aber auch jene besondere Innewohnung Gottes, insbesondere des heiligen Geistes, in der Seele, welche man als gratia increata in diesem engeren Sinne bezeichnet.

Nur die *innerliche* Gnade wird *Gnade im engsten und eigentlichen Sinne* genannt. Sie ist gemeint, wenn die heilige Schrift und die Kirche von der *Gnade* reden; daher spricht die Vermuthung stets für diese Bedeutung, wenn in der Schrift und in kirchlichen Autoren und Urkunden von *Gnade* die Rede ist[1]). In dieser Beziehung hat der alte und neuere Pelagianismus mit den *äußerlichen übernatürlichen* Gnaden denselben Mißbrauch zur Beeinträchtigung der innerlichen Gnade getrieben, wie er dieses mit der *natürlichen* Gnade that.

---

1) Was den Sprachgebrauch der heiligen *Schrift* angeht, so kann man vielleicht eine oder die andere Stelle finden, worin man das Wort *Gnade* in einem so weiten Sinne nehmen kann, daß es nicht nur die inneren, sondern auch die äußeren, und nicht nur die übernatürlichen, sondern auch die natürlichen Gnaden in sich begreift. So wenn es Ps. 83, 12 heißt: *Denn Erbarmen und Wahrheit liebt Gott* (nach dem Hebr.: „Denn Sonne und Schild ist Gott"); *Gnade und Ehre gibt der Herr*. So können auch *Prov.* 3, 34: Mansuetis dabit gratiam und *Jac.* 4, 6: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, unter dem Ausdruck gratia alle Wohlthaten Gottes ohne Ausnahme, also auch rein natürliche, verstanden werden. Jedoch durchweg ist im alten und noch mehr im neuen Testament unter dem Namen *Gnade* die übernatürliche Gnade, und zwar vorzugsweise die Gnade Christi verstanden, wie auch die Afrikanischen Bischöfe in dem oben S. 467, Note 3 angeführten Schreiben mit den Worten aussprechen: Hanc Apostolica doctrina gratiam non immerito isto nomine appellat, qua salvamur et justificamur ex fide Christi . . . Illam vero gratiam, qua creati sumus homines, etiamsi ita appellandum non immerito intelligimus, mirum est tamen, si ita appellatam in ullis legitimis, propheticis, evangelicis, apostolicisque litteris legimus. Ep. 177 (al. 95), nr. 8. Und zwar wird das Wort *gratia* in der Regel für die innerliche übernatürliche Gnade gebraucht, obwohl eine Anzahl Stellen, die von der *Gnade der Erlösung* im Allgemeinen reden, auch die äußeren Gnaden des Christenthums einschließen.

V. Die übernatürliche innere Gnade wird eingetheilt in gratia *gratum faciens* und gratia *gratis data*.

1. Unter ersterer versteht man jede übernatürliche innere Gnade, welche ihrer nächsten Bestimmung nach und unmittelbar auf die Heiligung und die ewige Seligkeit ihres Empfängers und Subjectes abzielet; unter letzterer versteht man jene übernatürlichen innerlichen Gnadengaben, welche ihrer nächsten Bestimmung nach und unmittelbar nicht das Heil ihres Empfängers und Subjectes, sondern das Heil anderer beziehungsweise der Gesammtheit bezwecken. Diese Unterscheidung ist, was die Sache und den Begriff betrifft, wie wir alsbald sehen werden, in der heiligen Schrift wohl begründet und von den Vätern und Theologen stets anerkannt. Der Sprachgebrauch war jedoch ein wechselnder; steht aber etwa seit Thomas[1]) in dem angegebenen Sinne fest. An und für sich ist jede Gnade, also auch die gratum faciens[2]), weil von Gott *gratis* geschenkt, gratia gratis data. Indem man dann aber jene Gnaden, die man *gratum facientes* nannte, ausschied, blieb der gemeinsame Name gratia *gratis data* für jene Gnadengaben übrig, die nicht *gratum facientes* sind[3]).

Wenn daher, wie von manchen älteren Scholastikern geschah, der Ausdruck gratia gratum faciens vorzugsweise zur Bezeichnung der gratia habitualis oder sanctificans gebraucht wird[4]), so fallen unter

1) Cum igitur gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quae vocatur *gratia gratum faciens*; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc, ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus, 1 Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum. *S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 1.

2) Vgl. z. B. *Rom.* 3, 24: Justificati gratis per gratiam ipsius.

3) Gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae (nämlich in diesem weiteren Sinne, wonach dieses Wort jede Gnade ohne Ausnahme bezeichnet), quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duae partes divisionis *sicut gratum faciens, et non faciens gratum*. *S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 1, ad 3.

4) Vgl. z. B. *Alexander Halens. S. Th.* 2, q. 96, membr. 1: Tertio modo (gratia dicitur) quod est superadditum libero arbitrio tanquam rectificans et complens et elevans, et sic dicitur gratia quae gratum facit, quia

den Ausdruck gratia *gratis data* auch die zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung gegebenen actuellen Gnaden. Da übrigens auch diese

facit hominem Deo acceptum et conformem. — Schwane, Dogmengesch. d. Mittelalters, S. 451, Note 1. — So auch Bonaventura. Brevil. Pars 5, c. 1 sagt er von dem donum, per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni, et templum Spiritus sancti, also von der heiligmachenden habitualen Gnade, daß sie mit Recht gratia gratum faciens genannt werde. Cf. In 2 Dist. 26, a. 1, q. 2. Im 2. Kapitel dann schreibt er: De gratia ergo Dei in quantum est adjutorium ad merendum, haec tenenda sunt, quod gratia dicitur generaliter, specialiter et proprie. Generaliter dicitur adjutorium divinum creaturae liberaliter et gratis impensum, et indifferenter ad quemcunque actum; et sine hujusmodi adjutorio gratiae non possumus aliquid efficere, nec durare in esse. Specialiter vero dicitur gratia adjutorium divinitus datum, ut quis praeparet se ad suscipiendum Spiritus sancti donum, quo perveniat ad meriti statum; et talis dicitur gratia gratis data, et sine hac nullus sufficienter facit quod in se est, ut se praeparet ad salutem. Proprie vero gratia dicitur adjutorium datum divinitus ad merendum, quod quidem dicitur donum gratiae gratum facientis, sine quo potest nullus mereri, nec in bono proficere, et ad aeternam pervenire salutem. Unter der Gnade im allgemeinen versteht also Bonaventura jedes gratis gegebene Geschenk, also auch die s. g. gratia naturalis, z. B., wie er ausdrücklich hervorhebt, den Concursus generalis und die Erhaltung. Unter der Gnade im engeren Sinne oder specialiter versteht er die auf die Rechtfertigung vorbereitenden actuellen Gnaden, und diese nennt er hier gratia gratis data. Im engsten und eigentlichsten Sinne — proprie — aber bezeichnet er als Gnade die heiligmachende Gnade. Aber nicht nur diese, sondern auch die dem Gerechtfertigten gegebenen actuellen Gnaden, kraft welcher er in Verbindung mit der habitualen Gnade Verdienste erwirbt, im Guten fortschreitet und endlich das ewige Leben erlangt, nennt er gratia gratum faciens. In der Sache ist dieses vollkommen richtig und genau; jedoch ist der spätere Sprachgebrauch offenbar angemessener. Die gratia gratis data im Sinne dieses späteren Sprachgebrauchs wird hier gar nicht erwähnt, als insofern auch sie unter den Begriff der gratia generaliter accepta fällt. An anderen Orten dagegen redet Bonaventura nicht nur von diesen Gnadengaben, sondern er nennt sie nicht nur, wie *Brevil.* pars 4, c. 10 in fine mit dem Namen *charismata*, sondern auch mit dem Namen *gratiae gratis datae*, und bezeichnet dieses als den gewöhnlichen Sprachgebrauch der Theologen. So *Centiloqu.* pars 3, sect. 35: „Gratia gratis data communiter a Theologis dicitur gratia, quae bonis et malis potest esse communis, et plurificatur in homine secundum munificentiam largitoris. Ebenso *In 2. dist.* 27, a. 1, ad 2: Gratiae gratis datae multiplicantur propter hoc, quod ordinantur ad opera exteriora; genau wie dieses Brevil. pars 4, c. 10 von den charismata unter ausdrücklicher Hinweisung auf *1 Cor.* 12, 8—11 gesagt ist. Hieraus ergibt sich, daß zur Zeit des heil. Bonaventura und auch seines Lehrers Alexander von Hales gratia gratis data zwar auch für die auf die Rechtfertigung vorbereitenden gratiae actuales, aber doch bereits vorherrschend für die s. g. Charismen gebraucht wurde.

Gnaden die Heiligung ihres Empfängers unmittelbar bezwecken, so ist klar, daß zwar nicht der Name gratia habitualis, wohl aber der Ausdruck *gratum faciens* oder auch *sanctificans* auf sie angewendet werden kann, nur nicht in dem eminenten Sinne, wie dieses bei der gratia habitualis der Fall ist. Da sich nun längst der Sprachgebrauch dahin festgestellt hat, den Ausdruck gratia *sanctificans* nur für die gratia *habitualis*, den Ausdruck gratia *gratum faciens* aber sowohl für die gratia habitualis, als für die gratia actualis zu gebrauchen, so ist an diesem durchaus zweckmäßigen Sprachgebrauche festzuhalten. Bezüglich der Sache selbst hat nie eine Meinungsverschiedenheit bestanden. Hiernach wird dann der Ausdruck gratia gratis data, wie der griechische Ausdruck Charisma und der deutsche Ausdruck Gnadengabe, ausschließlich für jene übernatürlichen inneren[1]) Gaben gebraucht, welche unmittelbar[2]) nicht zur Heiligung des Empfängers dienen, sondern zu anderen Zwecken der übernatürlichen Heilsökonomie und zum Besten der Gesammtheit gegeben werden.

2. Betrachten wir nun die gratiae gratis datae, ihre Eigenthümlichkeit und ihr Verhältniß zur gratia gratum faciens etwas näher.

Der Unterschied und die Eigenthümlichkeit beider Arten der Gnade ist bereits im Evangelium klar ausgesprochen. Nicht darüber sollen die Jünger sich freuen, daß sie böse Geister ausgetrieben, sondern daß ihre Namen im Buche des Lebens stehen[3]). Die wunderbare Macht des Exorcismus ist eine von Christus seinen Jüngern verliehene große Gnadengabe[4]); aber mit der die Vorherbestimmten zur Heiligkeit und Seligkeit führenden Gnade dem Werthe nach nicht zu vergleichen. Jedoch auch der Name gratia gratis data zur Bezeichnung der außerordentlichen Charismen ist wohl durch das Wort Christi: Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es hin[5]), veranlaßt.

1) Daß die gratiae gratis datae in ihren Wirkungen in die sichtbare Erscheinung treten, hindert nicht, daß sie innerliche übernatürliche Gaben sind. Auch die gratia gratum faciens wird in ihren Wirkungen sichtbar. Von diesen sichtbaren Wirkungen der gratia gratum faciens heißt es z. B. *Act.* 11, 23: Cum Barnabas pervenisset, et vidisset gratiam Dei, gavisus est.

2) Denn mittelbar können und sollen allerdings auch die gratiae gratis datae zur Heiligung des Empfängers dienen.

3) Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur; gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. *Luc.* 10, 20.

4) Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones, et super omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit. *Luc.* 10, 19. Cf. *Marc.* 16, 17. 18.

5) Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones ejicite: gratis accepistis, gratis date. *Matth.* 10, 8.

Wenn der heil. Petrus die Gläubigen ermahnt, daß sie einander dienen sollen, je nachdem ein jeder eine Gnadengabe empfangen hat, als gute Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes[1]), so ist hier allerdings Charisma nicht im engsten Sinne genommen, sondern begreift jede göttliche Gabe in sich, welche zum Wohle des Nächsten verwendet werden kann[2]); allein es sind darunter dennoch vorzugsweise die zum Wohle des Nächsten gegebenen Gnadengaben verstanden. Dieses geht aus dem unmittelbar folgenden Verse hervor[3]), wo Petrus offenbar denselben Gedanken ausspricht, wie Paulus im zwölften Kapitel des Römerbriefes[4]), wo er von Charismen im engeren Sinne redet.

Solcher zum Nutzen der kirchlichen Gesammtheit gegebener Charismen führt Paulus im ersten Corintherbrief[5]) neun verschiedene an. Obwohl dieselben ein gewisses System von Charismen enthalten, wovon Väter und Theologen wohlberechtigte Erklärungen gegeben haben[6]), so ist es doch offenbar kein erschöpfendes Verzeichniß,

---

1) Unusquisque, sicut accepit gratiam (χάρισμα), in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae (ποικίλης χάριτος) Dei. *1 Petr.* 4, 10.

2) Vgl. Hundhausen, Pontifikalschreiben Petri, Bd. 1 zu der angegebenen Stelle.

3) Si quis loquitur, quasi sermones Dei; si quis ministrat, tanquam ex virtute, quam administrat Deus. *1 Petr.* 4, 11.

4) Habentes autem donationes secundum gratiam, quae data est nobis (χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν), differentes; sive prophetiam secundum rationem fidei, sive ministerium in ministrando, sive qui docet in doctrina etc. *Rom.* 12, 6 sq.

5) Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum (χαρίσματα ἰαμάτων) in uno Spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, singulis dividens prout vult. *1 Cor.* 12, 7—13.

6) Die sehr allgemein recipirte Erklärung des heil. Thomas ist folgende: Gratia gratis data ordinatur ad hoc, quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet, quibus homo indiget ad hoc, quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur: primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundo ut possit confirmare vel probare ea, quae dicit, alias non esset efficax ejus doctrina; tertio ut ea, quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum

wie sich schon daraus ergibt, daß der Apostel alsbald weitere Charismen anführt[1]).

In den angeführten Stellen der heiligen Schrift ist der sachliche Unterschied zwischen dem, was wir gratia gratum faciens und gratia gratis data nennen, klar ausgesprochen. Dagegen wird zur Bezeichnung beider Arten göttlicher Gnade sowohl das Wort χάρισμα[2]), als das Wort χάρις[3]) gebraucht. Dasselbe ist auch bei den Vätern und älteren Theologen der Fall[4]).

---

igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiae sint ei certissima; et quantum ad hoc ponitur *fides*, quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. (Ad 2 bemerkt Thomas: *Fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quaedam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quae ad fidem pertinent.) Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae; et sic ponitur *sermo sapientiae*, quae est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos oportet interdum manifestare causas; et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiae*, quae est cognitio rerum humanarum, quia *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Rom.* 1, 20. Confirmatio autem in his, quae subduntur rationi, est per argumenta; in his autem, quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea, quae sunt divinae virtuti propria, et hoc dupliciter: uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat, quae solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum*, sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, vel quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea, quae solius Dei est scire, et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia*; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*. Facultas autem pronunciandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantum ad sensum eorum, quae sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum. S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 4.

1) Nämlich 1 Cor. 12, 28 außer einem Theil der Vers 8 ff. genannten Gaben die opitulationes (ἀντιλήψεις) und gubernationes (κυβερνήσεις).

2) Vgl. auch 1 Cor. 12, 31: Aemulamini autem charismata meliora (τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα). Diese höheren Charismen sind die gratiae gratum faciontes.

3) Vgl. oben S. 478, Note 4.

4) Genaue Nachweise hierüber gibt Isaac Habert, Theologiae Graecorum Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae cum perpetua

Der gratiae gratis datae gibt es, wie bereits angedeutet, viele und mannigfaltige. Sie sind theils *außerordentliche* und *wunderbare*, wie die meisten der von *Paulus* angeführten Charismen der apostolischen, aber auch aller Zeiten, mögen sie nun in äußeren wunderbaren Erscheinungen zu Tage treten, oder nicht; theils gehören sie der *gewöhnlichen Gnadenordnung* an. Zu letzteren gehören namentlich auch die verschiedenen Standesgnaden, wie sie mit gewissen Sacramenten, namentlich der Weihe, verknüpft sind. Ueberhaupt gehören hierher alle *übernatürlichen*[1]) Gaben, welche Gott den Menschen nicht zunächst zu ihrer eigenen Heiligung, sondern zur Erfüllung ihrer Aufgabe in der übernatürlichen Ordnung schenkt. Ferner gibt es, wie wir bald sehen werden, Charismen des *Urstandes*[2]), und Charismen der *durch Christus wiederhergestellten Ordnung*, sowohl in der Zeit der Vorbereitung im alten Testamente, als in der Zeit der Erfüllung im neuen Bunde. Endlich sind die Charismen theils *bleibende, habituale* Gaben, theils *vorübergehende*, welche in der Weise der actuellen Gnade wirken.

Was das Verhältniß der gratia gratis data zur gratia gratum faciens betrifft, so heben die Theologen vor Allem hervor, daß die *gratia gratum faciens einen größeren Werth und eine höhere Würde besitzt, als die gratia gratis data.* Das ist ausdrücklich in den oben angeführten Stellen der heiligen Schrift ausgesprochen. Nicht sowohl über die großen Charismen, die Christus den Jüngern geschenkt, sondern über die Gnade, die sie zum ewigen Leben führt, sollen sie sich freuen[3]). Nach besseren Gnaden, als nach den von ihm genannten wunderbaren Gaben, sollen die Gläubigen trachten, sagt der Apostel[4]). Einen weit herrlicheren Weg will er ihnen zeigen, als den der wunderbaren Gaben[5]); es ist der Weg der

---

collatione scripturae, conciliorum, doctrinae S. Augustini, S. Thomae et scholae Sarbonicae libri tres, lib. 3, c. 20 & 21.

1) Auch die natürlichen Gaben, welche Gott den verschiedenen Menschen, je nach der Aufgabe, die Gott ihnen gestellt hat, schenkt, dienen der übernatürlichen Ordnung und bilden oft die natürliche Grundlage übernatürlicher Gaben; allein sie sind deßhalb nicht selbst übernatürlich und daher auch nicht Charismen im wahren und eigentlichen Sinne zu nennen.

2) Es ist also nicht genau, wenn manche Theologen die gratiae gratis datae auf den status naturae reparatae zu beschränken scheinen.

3) S. oben S. 472, Note 3.

4) Vgl. oben S. 474, Note 2.

5) Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. *1 Cor.* 12, 31.

heiligen Liebe, ohne welchen alle Gnadengaben nicht zum Heile führen[1]).

Der innere Grund dieser Wahrheit liegt darin, daß die gratia gratum faciens unmittelbar zur Vereinigung des Menschen mit Gott seinem letzten Endziel bestimmt ist; während alle gratiae gratis datae, wie erhaben und wunderbar sie seien, nur Mittel sind, welche diesem letzten Zwecke dienen[2]).

An diesem Vorzuge der heiligenden Gnade vor den Charismen ändert weder der Umstand etwas, daß letztere vorzugsweise den Heiligen geschenkt werden: denn diese sind durch die heiligmachende Gnade heilig, nicht durch die Charismen[3]); noch der Umstand, daß die Charismen dem gemeinen Besten dienen: denn das höchste Ziel für Alle, das Heil der Seelen und die formale Verherrlichung Gottes, wird unmittelbar nicht durch sie, sondern durch die heiligmachende Gnade bewirkt[4]). Auch kann man nicht sagen, die heiligende Gnade, die nur ihre Besitzer heiligt, sei nicht so vollkommen, als die gratiae gratis datae, deren Besitzer auch Andere heilige: denn etwas ganz anderes ist die heiligende Gnade, die ihren Besitzer innerlich heilig macht und unmittelbar mit Gott verbindet, während

---

1) Si linguis hominum loquar, et Angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam: et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. *1 Cor.* 13, 1 & 2.

2) Unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam, et miracula, et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior, quam gratia gratis data. *S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 5.

3) Vgl. übrigens unten S. 477, Note 2.

4) Thomas antwortet auf diesen Einwand: Bonum multitudinis, sicut exercitus est duplex: unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae, quod est ordo eccelesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilius. *L. c.* ad 1. Man kann das auch so ausdrücken, daß die gratia gratis data unmittelbar nur gloriam Dei objectivam, die gratia gratum faciens aber gloriam Dei formalem wirkt.

der Besitzer der gratiae gratis datae nur äußerlich disponirend auf Andere wirken kann[1]).

Aus diesem Grundunterschiede der gratia gratum faciens und der gratia gratis data folgten die anderen Unterschiede zwischen beiden.

Die gratia gratum faciens ist dem Wesen nach dieselbe für Alle, während der gratiae gratis datae sehr verschiedenartige sind; demgemäß wird auch die gratia gratum faciens allen angeboten, weil auch alle zur übernatürlichen Seligkeit berufen sind, während die gratiae gratis datae nicht allen, und verschiedene verschiedenen gegeben werden.

Die gratia gratum faciens bezweckt unmittelbar die Heiligung ihres Empfängers und, falls er ihr nicht widersteht und sie zurückweist, heiligt sie ihn wirklich. Dasselbe ist bei keiner gratia gratis data der Fall; daher können auch Böse gratiae gratis datae empfangen und besitzen, ohne dadurch geheiligt zu werden, wie dies nach Gottes Vorsehung wirklich mitunter der Fall war[2]); obwohl

---

1) Thomas erledigt diesen Einwand folgendermaßen: Si gratia gratis data posset hoc agere in altero, quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis, quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius. *L. c.* ad 2.

2) Das ist, abgesehen von bereits angeführten Stellen (S. 472, Note 4. S. 476, Note 1) klar ausgesprochen *Matth.* 7, 22: Multi dicent mihi in illa die, Domine, Domine! nonne in nomine tuo prophetavimus? et in nomine tuo daemonia ejecimus? et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia nunquam novi vos. Hören wir von den Vätern nur Hieronymus: Prophetare, vel virtutes facere et daemonia ejicere interdum non est ejus meriti qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit, vel ad condemnationem eorum, qui invocant, vel utilitatem eorum, qui vident et audiunt, conceditur. Ut licet homines despiciant signa facientes, tamen Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula. Nam et Saul et Balaam et Caiphas prophetaverunt, nescientes quid dicerent; et Pharao et Nabuchodonosor somniis futura cognoscunt. Et in actibus Apostolorum filii Scevae videbantur ejicere daemonia. Sed et Judas apostolus cum animo proditoris multa signa inter ceteros Apostolos fecisse narratur. In l. c. 7. Vgl. Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 172, a. 6; q. 178, a. 2. Was hier von der Prophetie und den Wundern gesagt ist, gilt von allen gratiae gratis datae. Daß dadurch, daß auch Böse in der Kraft Gottes prophezeien

nach Gottes Absicht auch die gratiae gratis datae nicht nur anderen, sondern auch dem Empfänger zum Heile dienen und auch von ihm als Mittel zum Heile benutzt werden sollen. Und auch das ist Thatsache und angemessen, daß die gratiae gratis datae, zumal die außerordentlichen und wunderbaren, vorzugsweise den Gerechten und Heiligen geschenkt werden.

So viel über die gratia gratis data.

VI. Die Gnade wird ferner eingetheilt in gratia *actualis* und in gratia *habitualis;* ersteren Namen trägt sie, insofern sie Princip eines guten Actes, letzteren, insofern sie Princip eines guten Habitus ist. Da wir diesen Gegenstand in der Gnadenlehre ausführlich behandeln müssen, so beschränken wir uns hier auf einige Andeutungen.

Wir haben bereits gesehen, daß auch die gratia *gratis data* theils als habituale, theils als actuale bezeichnet werden kann[1]). Allein vorzugsweise wird dieser Unterschied auf die gratia gratum faciens angewendet. Sodann ist daran zu erinnern, daß Gott nicht nur in der übernatürlichen, sondern auch in der natürlichen Ordnung innerlich auf das vernünftige Geschöpf einwirken und es zu rein natürlich guten Acten bewegen, auch rein natürlich gute Habitualitäten in ihm verursachen kann.

Solche durch eine besondere, vom concursus universalis[2]) ver-

---

und Wunder wirken können, die Beweiskraft beider für die Offenbarung nicht beeinträchtigt wird, haben wir Bd. 1, §. 43 u. 44 gesehen.

1) S. oben S. 475.

2) Denn dieser gehört in jeder Beziehung der natürlichen Ordnung an und kann in keinem Sinne übernatürlich genannt werden. Damit eine ihrem Wesen nach rein natürliche Gabe, *secundum modum* übernatürlich sei, muß sie eine der Natur nicht geschuldete Gabe sein, was vom concursus universalis keineswegs gilt. Hierüber sagt Suarez: In primis necessarium est, ut (hujusmodi gratia) non sit debita naturae ex vi naturalis dignitatis seu conditionis suae, et consequenter neque ex vi naturalis providentiae Dei, secundum legem ordinariam ipsae naturae consentaneam, quia, ut dixi, quidquid hujusmodi est, non pertinet ad ordinem gratiae sed naturae . . . Deinde et consequenter necessarium est, ut, vel in re vel in modo, aliquid in illo praestando Deus exhibeat praeter id, quod pertinet ad communem cursum naturae, id est, ultra virtutem et efficaciam causarum secundarum, prout cursus et actus suos facere sinuntur cum generali concursu Dei. Nam quidquid hoc praecise modo fit, in substantia et in modo est mere naturale, et fit ex virtute et concursu debitis naturalibus causis, in quo nihil gratiae invenitur. Ergo ut motio aliqua ordinis naturalis gratia sit, oportet ut aliquid speciale Deus in ea conferat, vel mutando communem causarum ordinem, vel illas aliter applicando, quam per se possent, vel alio simili modo non debito concurrendo in ordine ad supernaturalem finem. Tum

schiedene, göttliche Einwirkung bewirkten Acte und Habitualitäten könnten wohl der Weise ihrer Hervorbringung nach (secundum modum), nicht aber ihrem specifischen Wesen nach (secundum substantiam) als übernatürlich, und die sie von Seiten Gottes verursachende Gabe insofern selbst als gratia gratum faciens bezeichnet werden, als das natürliche Gute an sich Gott wohlgefällt und in statu naturae purae Gott ganz wohlgefällig gewesen wäre.

Nach dem gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch wird jedoch, wie das Wort *gratia gratum faciens*, so auch der Ausdruck gratia *actualis* und *habitualis* nur von der im engeren und eigentlichen Sinne übernatürlichen Gnade (gratia *secundum substantiam* supernaturalis) gebraucht. Demgemäß wird gratia *habitualis* oder gratia *sanctificans* jene der Seele bleibend inhärirende übernatürliche göttliche Gabe genannt, kraft welcher der Mensch unmittelbar und formaliter übernatürlich gerecht, heilig und Gott wohlgefällig, ein Adoptivkind Gottes und ein Erbe der übernatürlichen Seligkeit ist[1]). Die gratia *actualis* aber ist jene übernatürliche Gnade, welche den noch nicht Gerechten zu übernatürlich guten, heilsamen, auf die Rechtfertigung vorbereitenden Acten (actus *salutares* im engeren Sinne), den durch die *gratia habitualis* Gerechtfertigten aber zu verdienstlichen, des ewigen Lohnes würdigen Acten (actus *meritorii*) befähigt und bewegt.

Dieses entspricht auch der allein wirklich bestehenden, übernatürlichen Bestimmung des Menschen und der gesammten von Gott gewollten übernatürlichen Ordnung: denn da Gott nicht, wie er gekonnt hätte, den Menschen zu einem rein natürlichen Endziele bestimmt und ihn in statu naturae purae belassen, sondern zum übernatürlichen Ziel der seligen Anschauung berufen und demgemäß

---

autem ratio gratiae sufficienter in tali motione salvari potest. *De grat. Prolog.* 3, c. 6, nr. 13. Wenn Suarez die Hinordnung zum übernatürlichen Ziele hervorhebt, so hat er die wirklich bestehende Ordnung im Auge. Dabei bleibt bestehen, daß auch in statu naturae purae solche, nicht unter die allgemeine Naturordnung fallenden außerordentlichen Hilfen möglich gewesen wären, die man deßhalb insofern natürliche Gnaden und secundum modum übernatürlich nennen könnte.

1) Gratia *sanctificans*, quae et habitualis dicitur, communi Theologorum sententia definitur: „Supernaturale Dei donum permanenter inhaerens animae, quo homo sanctus efficitur, justus, Deo gratus, filius Dei adoptivus, capax eliciendi opera meritoria vitae aeternae, ejusdemque haeres.“ *Mazzella*, De gratia Christi, Disput. 5, art. 1, nr. 877.

zur übernatürlichen Gotteskindschaft erhoben hat, so will er auch, daß alle seine Acte übernatürlich heilig und auf dieses Ziel gerichtet seien. Daher ist auch ein blos natürlich guter Act insofern Gott nicht wohlgefällig, als ihm die übernatürliche Güte fehlt, die er nach Gottes Ordnung haben sollte. Daraus folgt aber, wie wir bereits an verschiedenen Orten gesehen haben und später noch genauer sehen werden, keineswegs, daß es nicht auch in der bestehenden Ordnung natürlich Gutes gebe, das an sich Gott wohlgefällig und eines natürlichen Lohnes würdig ist.

Und auch das kann keinem Zweifel unterliegen, daß Gott auch in der bestehenden Ordnung Anregung, Bewegung und Beistand zu rein natürlich Gutem schenken kann und wirklich schenkt; selbstverständlich in Hinordnung zu dem letzten Ziele und im Dienste der übernatürlichen Ordnung.

Aber auch an der im engeren Sinne übernatürlichen actuellen Gnade selbst ist ein doppeltes Moment zu unterscheiden. Sowie wir nämlich an dem übernatürlichen Acte, ohne beides zu trennen, die an sich natürliche Wesenheit und Energie des Actes (*entitas* actus) von der übernatürlichen Güte und Dignität desselben (*supernaturalitas* actus) unterscheiden, so können wir auch an der Gnade, die das Princip dieser Acte ist, die bewegende und unterstützende Kraft zur Hervorbringung der blos natürlichen Entität von der erhebenden und verklärenden Kraft zur Erzeugung der Supernaturalität dieses Actes unterscheiden. Daraus erklärt sich die theologische Unterscheidung zwischen gratia *entitativa* und gratia (secundum substantiam) *supernaturalis* oder gratia *elevans*[1]).

In der wirklich bestehenden Ordnung fällt diese Unterscheidung zwischen gratia *entitativa* und *elevans* einigermaßen mit der Unterscheidung in gratia *medicinalis* und *elevans* zusammen, welch' letztere Unterscheidung daher von nicht wenigen Theologen[2]) allein hervorgehoben wird. Man nennt nämlich, wie wir unten näher sehen werden, die Gnade des Erlösers, insofern sie die aus dem Sündenfall stammende Schwäche auch zum blos natürlich Guten unterstützt und heilt, gratia *medicinalis*, insofern sie dagegen dem Acte übernatürliche Güte und Würde verleiht, gratia *elevans*.

---

1) Vgl. *Perrone*, Praelect. theolog. Vol. 7. Tract. de gratia, Pars 1, cap. 1, nr. 15.

2) Vgl. z. B. *Mazzella*, De gratia Christi, Disp. 1, art. 1, nr. 27.

Es kann möglicher Weise[1]) eine Gnade nur *medicinalis* oder auch nur *elevans* sein. Jenes ist sie, wenn sie nur die Schwäche unterstützt und dadurch einen blos natürlich guten Act moralisch ermöglicht und bewirkt. Dieses ist sie, wenn sie bei einem Acte nicht zur Stärkung der ihn setzenden natürlichen Kraft, sondern nur zur übernatürlichen Erhebung und Heiligung dieses Actes gegeben wird.

Obwohl dieses zur richtigen Auffassung der Dogmen von der Gnade genügt, so ist doch die Eintheilung der Gnade in *medicinalis* und elevans, auch auf den status naturae *lapsae* beschränkt, nicht so erschöpfend, wie die Eintheilung in gratia *entitativa* und gratia elevans es ist; wenngleich man in einem gewissen Sinne jede gratia entitativa auch medicinalis nennen könnte, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird.

Allerdings ist der menschliche Wille und der ganze Mensch in Folge des Sündenfalles auch bezüglich des natürlich Guten schwächer, als er im Urstande war, und zum Bösen geneigt; deßhalb ist die Gnade des Erlösers, insofern sie dieses Verderbniß heilt, im eminenten Sinne *gratia medicinalis* zu nennen. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die menschliche Natur nicht nur in statu naturae *purae*, sondern selbst in statu naturae *integrae et elevatae*, wie sie vor dem Sündenfall im Paradiese war, mit einer in ihrer Creatürlichkeit wurzelnden Schwäche behaftet ist, und daß daher auch Gott, sowohl im Stande der reinen Natur, als im paradiesischen Zustande, dieser Schwäche zu Hilfe kommen konnte und daß eine solche Hilfe, insofern sie blos diese Schwäche unterstützt, als gratia *entitativa* im Unterschied von der gratia elevans zu bezeichnen ist. Daher könnte man allerdings diese gratia entitativa auch *medicinalis* nennen, insofern sie eben einer natürlichen Schwäche abhilft, nicht aber — da diese Schwäche nicht aus der Sünde entspringt und nicht als Verderbniß bezeichnet werden kann — in dem engeren und eigentlichen Sinne, wonach sie die durch die Sünde verwundete Natur heilt.

Die Eintheilung der Gnade in *entitativa* resp. *medicinalis* und *elevans* wird meistens nur auf die gratia *actualis* angewendet, allein sie ist in entsprechender Weise auch auf die gratia *habitualis* anwendbar. Insofern diese nämlich lediglich der Seele die übernatürliche Schönheit und Würde der Gotteskindschaft und der Theilnahme an göttlicher Natur verleiht, ist sie *elevans* und sie könnte

1) Ueber die bestrittene Frage, ob es wirklich eine rein medicinale Gnade gebe, die nicht zugleich elevans ist, in der Gnadenlehre.

auch lediglich elevans sein. Insofern sie dagegen der menschlichen Natur eine ähnliche Energie und Neigung zu guten Acten, wie der habitus *naturalis* und der habitus *acquisitus* verleiht, ist die habituale Gnade auch *entitativa* und gegenüber der durch den Sündenfall irgend wie eingetretenen schlimmen Habitualität der Natur auch *medicinalis* zu nennen. Und auch im Stande der reinen Natur hätte Gott dem Menschen ihrem Wesen nach rein natürliche, aber secundum modum übernatürliche Habitualitäten verleihen können, die sowohl vom habitus naturalis, als von dem durch gleichartige Acte erworbenen habitus acquisitus verschieden gewesen wären. So viel an dieser Stelle[1]) über die gratia *habitualis* und *actualis* — sowie über gratia *entitativa* resp. *medicinalis* und gratia *elevans*.

VII. Die gratia *actualis* insbesondere wird der Natur der Sache entsprechend mannigfaltig eingetheilt. Da diese Eintheilungen mit den wichtigsten und zum Theil schwierigsten Punkten der Gnadenlehre zusammenhängen und dort eingehend erörtert werden müssen, so begnügen wir uns hier, die hauptsächlichsten der die übernatürliche actuelle Gnade betreffenden Begriffe und Ausdrücke kurz anzudeuten.

Die actuelle Gnade wird, abgesehen von der bereits betrachteten Unterscheidung in gratia entitativa und supernaturalis, resp. medicinalis und elevans, eingetheilt

1. in Gnade des Intellectes oder der Erleuchtung — gratia intellectus oder illustrationis, gratia illustrans, gratia illuminans — und in Gnade des Willens — gratia voluntatis, inspirationis in diesem engeren Sinne[2]), gratia inspirans, movens, confortans. Man könnte auch von einer Gnade des Gefühles oder des Affectes reden, insofern die Gnade wie auf die Phantasie wirken, so auch Affecte erwecken und dadurch auf Erkenntniß und Wille einwirken kann[3]).

Die Wichtigkeit dieser Eintheilung liegt in der dogmatischen Wahrheit, daß die Gnade nicht etwa nur mittelbar durch Ver-

---

1) Alle hier in Betracht kommenden Grundwahrheiten sind bereits Bd. 5 in der allgemeinen Lehre von der Natur und Uebernatur, insbesondere §. 278 u. 279 entwickelt und begründet.

2) Denn der Ausdruck Inspiration wird auch, namentlich im vulgären Sinne, für Erleuchtung des Verstandes gebraucht. In der Kirche wird der Ausdruck insbesondere auf die göttliche Einwirkung auf den Willen und Intellect der Autoren der heiligen und canonischen Schriften des alten und neuen Testamentes angewendet. S. Bd. 1, §. 68.

3) Vgl. oben §. 303, X—XII; S. 392, Note 1.

stand und Gefühl, oder, wie man auch sagt, moralisch, nämlich durch Ueberredung und Rührung, sondern unmittelbar, oder, wie man es ausdrückt, physisch auf den Willen wirkt. Durch den Ausdruck physisch soll aber weder behauptet werden, daß die Gnade zur Natur des Menschen gehöre — sie ist ja übernatürlich — noch daß sie in Weise einer Naturnothwendigkeit und unter Aufhebung der Freiheit den Willen bestimme — da durch die Gnade die Freiheit des Willens vielmehr erhöhet und seine sittliche und übernatürliche Freiheit verwirklicht wird, wie wir dies bereits andeuteten[1]) und in der Gnadenlehre gründlicher nachweisen werden.

2. Eine andere wichtige Eintheilung der actuellen Gnade ist die in gratia *operans* und *cooperans*[2]). Nach dem herrschenden theologischen Sprachgebrauch bezeichnen die Ausdrücke gratia *praeveniens, antecedens, excitans, praeoperans, praeparans*, gratia *vocationis* dasselbe, was gratia operans, und gratia *subsequens, adjuvans*, dasselbe, was gratia cooperans, nur daß diese verschiedenen Ausdrücke verschiedene Seiten derselben Sache hervorheben.

1) Oben §. 304, X.

2) Gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. *S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 2. Mit diesen Worten des heil. Thomas können die Theologen aller Schulen einverstanden sein. Die darauffolgenden Worte berühren dagegen die schwierigsten Controversen zwischen den verschiedenen Schulen. Wir übergehen sie daher an dieser Stelle, indem wir dieser Frage erst in der Gnadenlehre näher treten können. Allein das ist hier hervorzuheben, daß Thomas und viele mit ihm, wie wir sehen, die Eintheilung der Gnade in operans und cooperans auch auf die habituale anwendet; in welchem Sinne, ergibt sich aus den folgenden Worten. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cujuslibet alterius formae; quorum primus est esse, secundus est operatio; sic caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo faciat, dicitur *gratia operans;* in quantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*. Obwohl sachlich hiegegen nichts einzuwenden ist, hat man doch, wie uns scheint, mit Recht die Anwendung unserer Eintheilung auf die gratia habitualis fallen lassen, da ja der meritorische Act, insofern er Act ist, eine gratia actualis zum Princip hat — und gerade in dieser Beziehung hat der Unterschied zwischen gratia operans und cooperans seine Bedeutung.

Praeveniens oder *antecedens* heißt nämlich die Gnade, insofern sie unserem freien Willensacte vorausgeht; *operans*, insofern sie ohne unser Mitwirken, und *praeoperans*, insofern sie vor demselben in uns wirkt; *excitans*, insofern sie uns zu dem guten Acte, so weit er ein übernatürlicher ist, befähigt und, sofern er unser Act ist, anregt, dadurch uns zur heilsamen beziehungsweise meritorischen Thätigkeit ruft (gratia *vocationis*) und dadurch unseren freien Willen zu dem Acte vorbereitet (gratia *praeparans*), was alles in der Gnadenlehre seine nähere Erklärung finden wird.

Von diesem gewöhnlicheren und wichtigeren Sinne der fraglichen Eintheilung sind andere Bedeutungen zu unterscheiden, in welchen die genannten Ausdrücke, insbesondere der Ausdruck gratia praeveniens und subsequens, gebraucht werden.

Der heil. Augustinus insbesondere gebraucht den Ausdruck gratia praeveniens, antecedens, praeparans oftmals, um dadurch auszudrücken, daß die Gnade dem Verdienst vorangehe[1]).

Der heil. Thomas nennt eine Gnade, die einer anderen Gnade vorausgeht, in Beziehung auf letztere praeveniens und letztere in Beziehung auf erstere subsequens, welcher Sprachgebrauch gleichfalls bei Augustinus sich findet[2]).

---

1) Vgl. z. B. *Ep.* 217 (al. 107) *ad Vitalem* c. 7, nr. 28: Haec et alia testimonia divina . . . ostendunt, Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, et praevenire in hominibus bonarum merita voluntatum; ita ut voluntas per antecedentem gratiam praeparetur, non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur.

2) Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est, ut anima sanetur; secundus ut bonum velit; tertius est, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio, ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de natura et gratia, c. 31, et lib. 2. ad Bonif. cap. 9 i. f.: *Praevenit, ut sanemur, subsequitur, ut sanati vegetemur*; *praevenit, ut vocemur, subsequitur, ut glorificemur. S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 3. Aehnlich sagt Augustinus Contra duas epist. Pelag. l. 2, c. 9 i. f.: Quia ut incipiamus, dictum est, *misericordia ejus praeveniet me* (*Ps.* 58, 11); ut perficiamus, dictum est, *misericordia ejus subsequetur me.* (*Ps.* 22, 6.) Aus dem Angeführten erhellt auch, daß hier Thomas und Augustinus einen ganzen Complex verschiedener

In demselben Sinne redet auch das Tridentinum von zuvorkommender, begleitender und nachfolgender Gnade, um auszusprechen, daß alles übernatürlich Gute, das ganze Werk des Heils in allen seinen Momenten von seinem ersten Anfang bis zu seiner Vollendung die Gnade zum Princip habe[1]).

Man muß also unterscheiden, in welcher Beziehung die Gnade als vorausgehend bezeichnet wird: ob in Beziehung auf den Act des freien Willens, oder in Beziehung auf das Verdienst, oder in Beziehung auf eine andere auf sie folgende Gnade.

3. Sodann nennen wir noch die Eintheilung der Gnade in zureichende (gratia *sufficiens*) und wirksame (gratia *efficax*). Wirksam wird die Gnade genannt, wenn sie den von Gott intendirten freien Willensact zur Folge hat; zureichend aber, wenn dieser Willensact nicht erfolgt, einzig deßhalb, weil der freie Wille der Gnade nicht zustimmt, obwohl ihm die Gnade hiezu die volle und unmittelbare Möglichkeit gegeben hatte. In diesem Falle ist die Gnade nicht wirksam, sondern nur zureichend, aber wahrhaft zureichend (*mere*, sed *vere* sufficiens). Die theologischen Fragen über den Grund der Efficacität der Gnade werden in der Gnadenlehre ihre Erledigung finden.

VIII. Endlich wird die übernatürliche Gnade in allen ihren Arten in ursprüngliche (gratia *originalis*) und wiedererworbene Gnade (gratia *recuperata*) unterschieden. Erstere wird auch Gnade des Schöpfers (gratia *creatoris*) und Gnade der Gesundheit (gratia *sanitatis*); letztere auch Gnade des Erlösers (gratia salvatoris), Gnade Christi (gratia Christi) und heilende Gnade (gratia medicinalis) genannt.

Es bedarf dieses einer näheren Erklärung.

Gnaden als Eine Gnade zusammenfassen und sie in Beziehung auf einen andern Complex von Gnaden zuvorkommend beziehungsweise nachfolgend nennen.

1) *Trid. Sess.* 6, cap. 16 sagt zunächst bezüglich der meritorischen Acte der Gerechtfertigten: Quum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugitur virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent ... Dasselbe gilt selbstverständlich auch von den auf die Rechtfertigung vorbereitenden actus salutares. Der engere und gewöhnlichere Sinn der Eintheilung der Gnade in gratia excitans und adjuvans wird dagegen von dem Tridentinum Sess. 6, cap. 6 mit den Worten ausgesprochen: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum.

1. Wenn die Theologen die genannte Eintheilung auf die übernatürliche Gnade beziehen, so wird dadurch nicht geleugnet, daß sowohl im Urstande, als auch im Stande der gefallenen und erlösten Natur rein natürliche Gaben der Vorsehung (gratiae naturales) dem Menschen geschenkt werden können und wirklich geschenkt werden, und daß auch solche natürliche Gaben uns von Christus verdient sind und daher insofern zur Gnade Christi gezählt werden können und die Heilung und Wiederherstellung des Menschen bezwecken.

Wie man aber nur die übernatürliche Gnade vorzugsweise und im engeren Sinne als Gnade bezeichnet, so wird auch unsere Eintheilung vorzugsweise auf letztere bezogen.

2. Wenn wir sagten, daß alle Arten der übernatürlichen Gnade unter unsere Eintheilung fallen, so nehmen wir das Wort übernatürlich im weitesten Sinne, indem wir darunter auch die rein entitativen, sowie die präternaturalen Gnaden; ferner nicht nur die gratia *gratum faciens*, sondern auch die *gratis data*, ferner die habituale und actuale, die zureichende und wirksame Gnade begreifen.

3. Im Gegensatz zur Gnade des Erlösers oder zur Gnade Christi wird die ursprüngliche Gnade Gnade des Schöpfers genannt, insofern sie dem aus der Hand des Schöpfers schuldlos hervorgegangenen Geschöpfe, zwar ohne, nicht aber gegen sein Verdienst verliehen wurde; während die Gnade des Erlösers dem gefallenen Geschöpfe und daher gegen sein Verdienst und nicht lediglich dazu gegeben wird, um das schuldlose Geschöpf über seine natürliche Güte und Vollkommenheit zu erheben, sondern auch um es von der Schuld und dem Verderben der Sünde zu befreien.

Der Name *gratia creatoris* wird jedoch auch in einem anderen Sinne, nämlich gleichbedeutend mit gratia *naturalis*[1]) gebraucht, deßhalb, weil alle natürlichen Gaben auf die Schöpfung im engeren eigentlichen Sinne und die an dieselbe sich anschließende göttliche Thätigkeit der Erhaltung, des concursus universalis und der natürlichen Providenz zurückzuführen sind; während übernatürliche Gnaden des Urstandes nicht in dem Sinne als gratia creatoris bezeichnet werden, als ob sie ein Product der natürlichen Schöpfung wären und der Naturordnung angehörten, sondern weil sie nicht die Aufhebung der Sünde, sondern lediglich die supernaturale oder präternaturale Erhebung des reinen Geschöpfes bezwecken und insofern nicht der Ordnung der Erlösung von der Sünde angehören. Damit wird also der in der Christologie zu behandelnden Frage,

1) S. oben §. 305, III (S. 466).

ob das Wort auch ohne den Sündenfall Fleisch geworden wäre, und inwiefern auch die Gnade des Urstandes auf dem Verdienst des Gottmenschen beruht, nicht präjudicirt.

4. Aus dem Gesagten ist auch klar, in welchem Sinne die ursprüngliche Gnade Gnade der Gesundheit, die Gnade des Erlösers heilende Gnade genannt wird. Es geschieht im allgemeinen deßhalb, weil nicht die Urgnade, wohl aber die Erlösungsgnade das Uebel der Sünde aufhebt. Hiebei müssen wir uns an das erinnern, was oben[1]) über den Begriff und Namen natura *sana* et *integra* gesagt wurde. Wir haben dort gesehen, daß schon die reine Natur gesund und unversehrt genannt werden kann, insofern sie nicht durch die Sünde verderbt und keines rein natürlichen Gutes beraubt ist; daß aber in der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung der Ausdruck natura *sana* et *integra* einen anderen und höheren Sinn hat, indem vorzugsweise die mit der Gnade des Urstandes, besonders mit der präternaturalen Gabe der rectitudo ausgerüstete Natur mit diesem Namen belegt wird, wie umgekehrt die durch die Sünde der ursprünglichen Gnade, insbesondere des donum rectitudinis beraubte Natur als verletzte und kranke Natur bezeichnet wird[2]). Dem entsprechend wird auch die Gnade Christi im engsten Sinne als gratia medicinalis bezeichnet, insofern sie die durch den Sündenfall eingetretene Verderbniß der Natur heilt und insbesondere als gratia entitativa der durch Verlust des donum rectitudinis eingetretenen Schwäche und bösen Neigung der Natur abhilft.

Daraus ergibt sich auch, daß die ursprüngliche Gnade zwar deßhalb gratia *sanitatis* genannt wird, weil sie der reinen, durch keine Sünde verletzten und insofern gesunden Natur verliehen wird; daß man aber auch von ihr sagen kann, daß sie dieser reinen Natur, insbesondere in dem donum rectitudinis, jene übernatürliche Integrität und Gesundheit verleihe, die ihr nach Gottes übernatürlicher Gnadenordnung eigen sein soll, und sie insofern die reine Natur von der ihr eigenen Schwäche, insbesondere von dem natürlichen Widerstreit zwischen Geist und Fleisch befreie und heile.

So viel an dieser Stelle über den Begriff und die Eintheilungen der Gnade; wenden wir uns nun zur näheren Betrachtung der verschiedenen übernatürlichen und präternaturalen Gaben des Urstandes, deren Existenz und Uebernatürlichkeit wir bereits dargelegt haben.

---

1) §. 302, S. 374 und 375.

2) Vgl. unten die Lehre von der Erbsünde.

§. 306.

Theologische Entwickelung und Erklärung des Urstandes, insbesondere des *donum sanctitatis* und *rectitudinis*[1].

I. Wie bereits angedeutet, begreift der Ausdruck ursprüngliche Gerechtigkeit (justitia originalis) im weitesten Sinne alle Gaben des Urstandes in sich, welche Adam durch den Sündenfall für sich und sein Geschlecht verloren hat.

Alle diese Gaben waren weder Bestandtheile der menschlichen Natur, noch derselben geschuldet. Sie waren somit als dona naturae *superaddita* et *non debita* übernatürliche Gaben (dona supernaturalia) im weiteren Sinne.

Die übernatürlichen Gaben in diesem weiteren Sinne pflegt man in supernaturale Gaben im engeren Sinne und in präternaturale Gaben zu unterscheiden[2]. Die hauptsächlichste dieser im engeren Sinne übernatürlichen Gaben des Urstandes ist die heiligmachende Gnade und die durch sie bewirkte übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. Wenn aber manche Theologen[3] alle übrigen Gaben des Urstandes unter dem Titel der präternaturalen Gaben zusammenfassen, so ist das insofern nicht genau, als namentlich das donum *scientiae*, insoweit es sich auf übernatürliche Wahrheiten bezieht, gleichfalls im engeren Sinn übernatürlich, und nicht lediglich präternatural ist[4]. Ueberdies ist daran zu er-

---

1) Außer den oben S. 315, Note 2 und S. 332, Note 1 angeführten Autoren vgl. *Hurter*, Theol. dogm. comp. Thes. 117—119. Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschheit. Simar, Dogm. §. 83—86. Möhler, Symbolik, §. 1—4. Derselbe, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, §. 11—14. Vgl. §. 25—30. Wenn Möhler in diesen so segensreichen und in vielfacher Beziehung klassischen Werken es mitunter an der genügend klaren und genauen Unterscheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen fehlen läßt, so erklärt sich dieses aus seiner Zeit. Daraus erklärt es sich auch, daß er mitunter die alten Theologen nicht vollkommen richtig auffaßt und manche Schwierigkeiten nicht genügend löst. Uebrigens hat er, wie uns scheint, namentlich in der letzten Auflage seiner Symbolik, fast alle seine deutschen Zeitgenossen an Tiefe und Richtigkeit der Darstellung übertroffen.

2) Vgl. Bd. 5, §. 278, III. Daselbst auch über den Unterschied zwischen dem supernaturale quoad modum und dem praeternaturale und dem abweichenden Sprachgebrauch einzelner.

3) Vgl. z. B. *Schrader*, Theses theologicae De ordine praeter- et supernaturali, Pars altera, cap. 1 & 2. (Freiburg, Herder 1861.)

4) Vgl. unten §. 307.

innern, daß in der wirklich bestehenden[1]) ursprünglichen Ordnung auch die präternaturalen Gaben insofern als übernatürliche zu bezeichnen sind, als sie dem Menschen zum Zwecke seiner übernatürlichen Bestimmung verliehen, deßhalb an die Gabe der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit geknüpft und durch sie bedingt waren, wie wir unten näher sehen werden. In demselben Sinne wie in dona supernaturalia und praeternaturalia, theilen andere Theologen[2]) die Gaben des Urstandes in Gaben der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und in Gaben der Integrität ein. Es gilt daher auch bezüglich dieser Eintheilung unsere vorstehende Bemerkung. In welch' verschiedener Bedeutung aber das Wort Integrität von Vätern und Theologen gebraucht wird, haben wir bereits früher gesehen[3]).

Endlich sei noch daran erinnert, daß die Gaben des Urstandes theils innere, theils äußere sind, und daß letztere theils in übernatürlichen Offenbarungen, theils in an sich natürlichen Werken der Vorsehung bestehen.

Nach diesen Vorbemerkungen werden wir nun die einzelnen Gaben des Urstandes näher betrachten, vor allem das donum *sanctitatis* und das donum *rectitudinis* und was damit zusammenhängt.

II. Die vorzüglichste und wesentlichste Gabe des Urstandes war die heiligmachende Gnade, durch welche der Mensch übernatürlich gerecht und heilig, ein übernatürliches Ebenbild Gottes[4]) und dadurch göttlicher Natur, der göttlichen Kindschaft des ewigen Sohnes theilhaftig und ein Erbe der übernatürlichen Seligkeit der göttlichen Anschauung war[5]). Dieses haben wir bereits allseitig begründet[6]).

Wenn das Tridentinum erklärt, daß Adam durch die Sünde sofort die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in die er eingesetzt gewesen, verloren habe[7]), so ist unter diesem Ausdrucke zunächst diese übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit im

---

1) Denn es wäre möglich gewesen, daß Gott den Menschen bei seiner rein natürlichen Bestimmung belassen und ihm dennoch, zur leichteren Erreichung derselben, präternaturale Gaben verliehen hätte.

2) Vgl. z. B. Simar, Dogm., §. 83, nr. 3 und §. 85.

3) §. 302, II.

4) Vgl. §. 300, IV & V.

5) Vgl. Bd. 5, §. 278 u. 279.

6) Vgl. oben §. 301.

7) *Trid.* Sess. 5, can. 1. S. oben S. 363, Note 5.

engeren und inadäquaten Sinne[1]) verstanden, jedoch ist darunter auch die natürliche Gerechtigkeit und das donum *rectitudinis*, d. h. die Freiheit von der ungeordneten Concupiscenz, und in gewisser Beziehung auch das donum scientiae[2]), einbegriffen, wie daraus sich ergibt, daß *Trid.* Sess. 5, can. 1. nur noch der Verlust der paradiesischen Unsterblichkeit und Leidensfreiheit ausdrücklich genannt wird.

Man könnte unter dem Worte *sanctitas* die übernatürliche, unter dem Worte *justitia* die natürliche Gerechtigkeit zugleich mit dem donum rectitudinis ausgesprochen finden: denn man pflegt den Ausdruck Heiligkeit nur für die übernatürliche Gerechtigkeit zu gebrauchen[3]), während der Ausdruck Gerechtigkeit sowohl zur Bezeichnung der natürlichen als der übernatürlichen Gerechtigkeit, als auch, wie wir oben[4]) sahen, zur Bezeichnung des donum rectitudinis gebraucht wurde.

Wenn man jedoch einfach von der ursprünglichen Gerechtigkeit im engeren oder inadäquaten Sinne redet, so versteht man darunter vorzüglich die übernatürliche Gerechtigkeit. Dieser jetzt allgemein herrschende Sprachgebrauch entspricht auch vollkommen der Terminologie des Tridentinums, welches den durch Christus uns wieder geschenkten Gnadenstand einfach als Gerechtigkeit bezeichnet[5]). Daß aber die Gerechtigkeit aus Christus nach der Lehre der Offenbarung und Kirche wesentlich die Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit ist, haben wir oben[6]) allseitig aus Schrift und Ueberlieferung nachgewiesen. Der Unterschied zwischen der ursprünglichen und der durch Christus wiederhergestellten Gerechtigkeit besteht darin, daß jene der reinen und schuldlosen Natur, wie dieselbe aus der Schöpfung als solcher hervorgegangen, verliehen wurde, diese aber der gefallenen und sündigen Natur geschenkt wird. Daher ist durch die ursprüngliche heiligmachende Gnade keine Sünde getilgt und aufgehoben, sondern nur die reine Natur in den Stand der übernatürlichen Gerechtigkeit und Gotteskindschaft erhoben worden; insofern ist die ur-

1) Vgl. oben §. 302, II i. f. S. 377.

2) Vgl. oben S. 488.

3) Davon gilt Augustin's Wort: Sanctificatio nulla divina et vera est, nisi a Spiritu sancto. Sermo 8 de plag. & praec. (al. inter fragm. 2) c. 11, nr. 13. Vgl. Bd. 1, S. 511, Note 1. (2. Aufl. S. 490, Note 2) und Bd. 3, S. 782, Note 7 (2. Aufl. S. 755, Note 9). S. 783 (2. Aufl. S. 756), Note 1.

4) §. 302, II, S. 376.

5) Oben S. 377, Note 1.

6) §. 301.

sprüngliche Gnade nur elevans, nicht auch medicinalis; während die Gnade des Erlösers durch die Erhebung des Sünders in den Stand der übernatürlichen Gerechtigkeit zugleich die Schuld der Sünde aufhebt und die gefallene Natur wiederherstellt, daher medicinalis und elevans zugleich ist [1]).

Zu diesem Hauptunterschiede zwischen der ursprünglichen und wiederhergestellten Gerechtigkeit kommt der andere secundäre Unterschied, daß mit der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit die übrigen Gaben des Urstandes verbunden waren, welche durch die Gnade Christi für den status viae nicht wiederhergestellt werden, sondern erst in der Glorie und Auferstehung. Umgekehrt hat aber auch die Gnade des Erlösers, wie wir an seinem Orte sehen werden, Vorzüge vor der ursprünglichen Gnade. Auch die Frage, ob die ursprüngliche Gnade zum Gottmenschen in Beziehung steht, und in welcher, wollen wir nicht hier, sondern in der Christologie behandeln [2]).

III. Das Dogma vom Urstande in allgemeinster und ganz unbestimmter Fassung spricht die Wahrheit aus, daß der ursprüngliche Zustand des Menschen durch Gottes Gnade ein besserer, vollkommener und glückseligerer war, als der Zustand, in den er durch den Sündenfall gerieth und in dem seine Nachkommen von Natur geboren werden.

Dieser Wahrheit steht die aus der pantheistischen und materialistischen Entwickelungstheorie entsprungene Behauptung entgegen, daß der ursprüngliche Zustand der Menschheit thierische Unwissenheit, Rohheit und Wildheit gewesen sei. Den allen Völkern gemeinsamen Glauben an einen paradiesischen Urzustand erklärt diese Pseudo-Wissenschaft daraus, daß der Mensch sein Ideal der Vollkommenheit und Glückseligkeit, mythisch verkörpert, an den Anfang der Menschengeschichte gesetzt habe, wie er auch dasselbe Ideal, das die Menschheit fortwährend anstrebe, ohne es je vollkommen zu erreichen, sei es als zukünftige Erlösung oder messianische Idee, sei es als jenseitigen Himmel beziehungsweise endliche Verklärung des Universums, als realen Zustand in die Zukunft versetze [3]). Was die falsche atheistische Philosophie erträumte,

1) Vgl. oben S. 487.

2) Vgl. auch oben S. 323.

3) Als Beispiel möge eine Stelle aus Hegel's Religionsphilosophie (I, 190 ff.) dienen: „In der Bibel wird von einem Paradies erzählt; viele (es sollte heißen alle) Völker haben ein solches Paradies im Rücken liegen, das sie als ein verlorenes beklagen. Wir müssen dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen; diese Einigkeit des Menschen mit Gott, die Vernünftigkeit, Geistigkeit ist allerdings das An sich, die wesentliche Bestimmung des Menschen; aber der Begriff, das An sich ist nicht einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlaufe der

suchte auch eine nicht minder falsche historische Wissenschaft als That-

daraus hervorgehenden Zustände zu Grund. Indem nun aber die Menschen das, was Begriff, An sich ist, sich zur Vorstellung bringen wollen, verfallen sie gewöhnlich darauf, dasselbe in der Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz, als vergangenen (oder auch künftigen) Zustand vorzustellen, eine mangelhafte Vorstellung, indem sie die ewige Gegenwart des Ideals in der Verworrenheit der realen Existenz verkennt. So sollen hier die ersten Menschen ein vollkommenes Wissen, namentlich von Gott und göttlichen Dingen, gehabt haben. Allein dieses ist eine thörichte Vorstellung. Das Wissen der Wahrheit ist kein unmittelbares, sondern wesentlich vermittelt. Um zu Gott insbesondere als dem Wahren ohne alle Schranken zu gelangen, muß der Mensch die natürliche Besonderheit des Wissens sich abgearbeitet haben . . . Nicht anders verhält es sich mit der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die der Mensch in dem sogenannten Zustande der Unschuld gehabt haben soll. In Wahrheit ist der erste, unmittelbare Zustand des Willens nicht sowohl ein Zustand der Unschuld, als vielmehr der Begierde, der Rohheit, der Wildheit überhaupt. Gut ist der Wille nur, insofern er das Rechte und Sittliche will. So aber ist es etwas ganz anderes, als der unmittelbare Wille. Dieser ist der Wille, welcher in der Einzelheit und Endlichkeit stehen bleibt, das Gute dagegen ist das Allgemeine; daß der Wille dazu komme, dazu ist nothwendig, daß er sich von solchem endlichen Wollen gereinigt habe. Diese Reinigung aber ist die Erziehung und Arbeit der Vermittelung, die nichts Unmittelbares sein kann." Die principielle Unwahrheit, die verderblichen Consequenzen, die falschen factischen Voraussetzungen dieser pantheistischen Orakelsprüche leuchten von selbst ein und werden sich aus dem Folgenden genugsam ergeben. Allerdings ist für das Geschöpf, insbesondere den Menschen, der Anfang noch nicht die Vollendung; diese soll aber auch nach der Lehre des Glaubens erst durch die eigene persönliche That des Menschen eintreten. Allein der Fortschritt ist nicht, wie Hegel lehrt, ein Fortschritt vom Schlechten zum Rechten, oder vielmehr der nothwendige Umschlag vom Nichtsein zum Sein in der Identität des Werdens, sondern ein Fortschritt von dem von Gott verliehenen Guten zu dem durch des Menschen Mitwirkung sich vollziehenden Besseren. Was aber Ideal und Wirklichkeit betrifft, so ist das eben die Grundlüge des Pantheismus, daß das ewige Ideal keine andere Verwirklichung habe, als „in der Verworrenheit der realen Existenz". Denn was Hegel hier von Adam sagt, ist eigentlich von Gott gesagt und gemeint. Der pantheistische Gott ist eben das in der Verworrenheit der realen Existenz ewig gegenwärtige Ideal, das aus dem Schlamm zum Thier und vom Thier zum Menschen sich entwickelt, um auf der Entwickelungsstufe des schlechten verständigen Denkens Paradies und Himmel und sich selbst als ein unsterbliches gottähnliches Geschöpf, Gott aber als das ewig wirkliche absolute Ideal, mit seiner unmittelbaren und allvollkommenen Erkenntniß und Liebe, als wirklich zu denken, bis er endlich, nachdem er zum speculativen Denken sich durchgearbeitet, erkennt, daß das lauter „thörichte Vorstellungen" sind, und daß alles nichts, und nichts alles, und alles eins ist: Schlamm und Thier, Thier und Mensch, Mensch und Gott. Und so haben am Ende alle recht: der Materialist, der Thier und Mensch aus dem Urschlamm schlüpfen läßt, und der fromme Christ, der von dem verlorenen und wieder zu gewinnenden Paradiese träumt; man muß es nur recht verstehen, und das ewige Ideal in der Verworrenheit der

sache nachzuweisen. Es ist Aufgabe der Apologetik[1]), zu zeigen, daß diese Behauptungen des Unglaubens mit den Principien der wahren Philosophie, mit der Natur der Dinge, mit allen zuverlässigen Ergebnissen der Culturgeschichte in Widerspruch stehen, und daß die im wesentlichen übereinstimmenden, wenn auch mythisch entstellten Ueberlieferungen des Menschengeschlechtes nicht in Weise des mythicistischen Idealismus, sondern nur aus der in der Ueberlieferung der Patriarchen enthaltenen und von den heiligen Schriften Israels und der christlichen Kirche rein bewahrten Uroffenbarung erklärt werden können.

Wir haben hier nur jene Punkte hervorzuheben, welche für die richtige Auffassung des Dogma's vom Urzustande von Wichtigkeit sind.

1. Vor allem ist die Frage zu beantworten, inwiefern die natürliche Vernunft- und Erfahrungs-Wissenschaft über den Urstand des Menschen einen Aufschluß zu geben vermag.

Es versteht sich von selbst, daß die Bestimmung und die Ausstattung des ersten Menschen, so weit sie eine übernatürliche ist, auch nur aus übernatürlicher Offenbarung erkannt werden kann.

Wohl aber vermag die Vernunft einzusehen, daß die Bestimmung des Menschen zur seligen Anschauung der Weisheit und Güte Gottes, sowie der vernünftigen Natur des Menschen angemessen und daß, diese übernatürliche Bestimmung vorausgesetzt, die Ausrüstung mit den zur Erreichung dieses übernatürlichen Zieles erforderlichen Gnaden nothwendig war[2]).

Aber auch das muß die Vernunft als congruent anerkennen, daß Gott den Stammvater des Menschengeschlechtes nicht nur mit den absolut nothwendigen Gnaden, sondern auch freigebig mit solchen Gaben ausrüstete, welche seiner hohen Bestimmung als Haupt und Erzieher des Menschengeschlechtes angemessen waren[3]), sowie daß ihm alle diese Gnaden und Gaben als habituale und von Anfang an[4]) verliehen wurden.

Daß Gott aber wirklich den ersten Menschen also ausgestattet hat, wissen wir nur durch die Offenbarung, sowohl unmittelbar, als durch Schlußfolgerung aus den anderen übernatürlichen Wahrheiten

---

realen Existenz von dem höheren Standpunkt der Identitätsphilosophie aus betrachten und in der Verworrenheit der Begriffe wissenschaftlich entwickeln.

1) Vgl. Hettinger und Weiß an den oben angegebenen Orten.

2) Vgl. oben §. 292 und die S. 4, Note 2 u. 3 angeführten Stellen und Bd. 5, §. 277—280.

3) Vgl. namentlich §. 307 die Lehre vom donum scientiae.

4) Hierüber weiter unten.

des Christenthums, welche insgesammt den übernatürlichen Urstand zur Voraussetzung haben oder auf ihn hinweisen[1]).

2. Wenn hiernach das Uebernatürliche an dem menschlichen Urstande nur aus der Offenbarung bewiesen und nur die Congruenz, nicht aber die Thatsächlichkeit dessen, was der Glaube lehrt, aus der Vernunft nachgewiesen werden kann; so wird dadurch nicht in Abrede gestellt, daß auch für die Thatsächlichkeit des übernatürlichen Urstandes gerade so, wie für den Sündenfall, die Erbsünde und die Erlösung, aus den Ueberlieferungen aller Völker[2]), sowie auch aus dem thatsächlichen Zustande der Menschheit und dem Verlaufe ihrer Geschichte Wahrscheinlichkeitsgründe entnommen[3]) und als solche, nicht aber als stringente Beweise, geltend gemacht werden können.

3. Von der Frage nach der Uebernatürlichkeit des Urstandes, wie der Glaube sie lehrt, ist die Frage nach der blos natürlichen Güte des menschlichen Urstandes wohl zu unterscheiden: denn obwohl in der allein wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung die natürliche Güte des Urstandes mit der übernatürlichen Vollkommenheit desselben innigst verbunden und erstere von letzterer abhängig ist, so sind doch beide nicht nur begrifflich zu unterscheiden, sondern auch thatsächlich trennbar, indem ja der Stand der puren Natur ein möglicher ist. Somit ist die Frage, ob der Urstand ein übernatürlicher war, nicht mit der Frage zu verwechseln, ob derselbe ein besserer gewesen, als der des späteren Verderbnisses, den uns die Geschichte der Menschheit thatsächlich aufweist. Letztere Frage liegt nicht schlechthin außerhalb des Bereiches der natürlichen Wissenschaft.

1) Vgl. oben §. 292.

2) Denn die Ueberlieferungen bezeichnen den Urstand nicht nur als einen glücklicheren, sondern gründen auch dieses Glück auf ein näheres Verhältniß, in welchem damals der Mensch zur Gottheit gestanden habe.

3) Es kommen hier die Bd. 1, S. 237 (2. Aufl. S. 230) ff. entwickelten Grundsätze zur Anwendung. Der wirkliche Zustand der Menschheit weist auf einen tieferen und geheimnißvolleren Fall hin, als eine rein natürlich-sittliche Entartung ist; ein solcher aber hat einen höheren übernatürlichen Urstand zur Voraussetzung. Demgemäß sind die Dogmen von dem Urstande, dem Fall, der Erbsünde und der Erlösung zwar nicht aus Gründen rein natürlicher Wissenschaft zu beweisen, wohl aber lösen sie die Geheimnisse des wirklichen Zustandes und der wirklichen Geschichte der Menschheit in einer die Vernunft vollkommen befriedigenden Weise. Auch der in den mannigfaltigsten Formen weit verbreitete mythologische und philosophische Wahn einer Seelenwanderung enthält einen, freilich zur äußersten Unwahrheit entstellten Hinweis auf die Wahrheit des selbstverschuldeten Falles der Menschheit aus einem ursprünglichen höheren, übernatürlichen Zustande. Vgl. Weiß, Apol. des Christenth. Bd. 2, Vortr. 1, nr. 24 (S. 77 ff.).

Die hegelianische[1]) und darvinistische[2]) Behauptung, daß der Urstand der Menschheit ein Zustand thierischer Wildheit gewesen sei, aus welchem sie allmälig zu einem humanen und sittlichen Zustand in natürlicher Fortentwickelung sich erhoben habe, hat keine vernünftigen Gründe für sich und alle Gründe wahrer Philosophie[3]) und zuverlässiger Geschichte gegen sich. Die Wilden, die s. g. Naturvölker stellen uns nicht die ersten Anfänge beginnender Civilisation, sondern die letzten Trümmer einer untergegangenen Cultur vor Augen; ebenso wenig repräsentiren sie jenen Zustand reiner und unschuldiger Natur und natürlicher Glückseligkeit, von dem der Rationalismus der Renaissance und namentlich J. J. Rousseau und seine Nachfolger träumten, sondern einen Zustand der äußersten und unglückseligsten, stets tiefer sinkenden, menschlichen Entartung[4]), aus der es

1) S. oben S. 491, Note 3.

2) Vgl. oben §. 294, II, 4. S. 43 ff. Bd. 5, §. 269, V.

3) Sowie die Vernunft selbst auf Grund der richtigen Gotteserkenntniß und aller natürlichen Analogien uns zur Annahme bewegt, daß der erste Mensch nicht in kindlichem oder gar embrionalen Zustande, sondern in männlicher Vollendung in's Dasein gerufen worden sei, s. oben S. 330, Note 2; so verbietet sie uns auch, den ersten Menschen als einen absoluten Idioten und thierischen Wilden uns zu denken. Wohl ist der Stand der reinen Natur, nicht aber ein solcher Zustand mit der Idee der göttlichen Vorsehung, wie schon die bloße Vernunft uns lehrt, verträglich. Das vernünftige Argument, das Thomas speciell für die Gabe der Wissenschaft aufstellt, ist von ganz allgemeiner Geltung auch für den Zustand der reinen Natur. Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea, quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3. Allerdings redet Thomas hier von dem allein wirklichen Urstand übernatürlicher Erhebung, daher er auch im Folgenden von der übernatürlichen Erkenntniß redet, aber das Argument in seiner Allgemeinheit leidet auch auf den Stand der reinen Natur, wie wir später noch sehen werden, Anwendung.

4) „Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte," sagt Schelling (Vorles. über d. Method. des akadem. Stud., S. 167). Und wenn auch Schelling auf keinem Gebiete eine wahre Autorität ist, so ist doch dieses Wort durch alle Thatsachen der Geschichte bestätigt und von den angesehensten Autoritäten auf diesem Gebiete anerkannt. „Nirgends

ohne fremde Hilfe, ja ohne die übernatürliche Hilfe des Christenthums keine Erhebung gibt[1]).

hat man den Menschen im eigentlichen Naturzustande gefunden. Vgl. die Belege, welche Waitz (Anthropol. und Naturvölker I, S. 336 ff.) gibt. ‚Fast überall finden wir in Folge der Lebensweise unnatürliche Laster, Polygamie, Trunk, Sorglosigkeit, Unzucht u. s. w., auch ohne und vor der Berührung mit Europäern viele Krankheiten und eine stufenweis abnehmende Bevölkerung.' Waitz, a. a. O. I., S. 160 ff. Der ideale Naturmensch Rousseau's (retournons à la nature), wie der Naturmensch in dem Sinne mancher Neueren, denen er für ein veredelter Affe gilt, sind in gleicher Weise nichts als ein luftiges Phantasiegebilde." Hettinger, Apol. 1. Bd. 3. Vortr. (2. Aufl. S. 114, Note 2.) Vgl. Weiß, Apolog. Bd. 2, 3. Vortr., Zusätze „Urzustand oder Naturzustand." S. 209 ff. In dem vortrefflichen Werke von Dr. Wilh. Schneider, Die Naturvölker, Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen, 2 Bde. Paderb. und Münster bei Schöningh 1885, ist das hier in Betracht kommende ethnographische Material bis auf die neueste Zeit mit großer Vollständigkeit und Sachkenntniß zusammengestellt. A. a. O. S. 474 sagt Waitz: „Es hat sich immer wieder bestätigt, daß der Geist des Menschen von Natur keine Tendenz zum Fortschritt und zur Entwickelung in sich trägt. Die moderne idealistische Lehre von der selbstständigen und innerlich nothwendigen Entwickelung des Menschengeistes rein aus sich selbst ist keine nothwendige, ja ist nicht einmal eine mögliche Annahme, ist ein Gebilde der Phantasie, das der Eitelkeit des Menschen schmeichelt, indem es den Thatsachen und dem Causalzusammenhang der Culturgeschichte Hohn spricht. Allerdings ist es das Denken des Menschen, welches die Civilisation erzeugt und erhält, aber dieses Denken entsteht nicht durch sich selbst, bewegt sich nicht fort durch sich selbst, ist nicht Function eines Geistes, sondern dieses Denken ist die ineinandergreifende und sich gegenseitig tragende Thätigkeit der zusammenlebenden Individuen, erzeugt durch die Umgebung, in die sie gestellt sind, genährt und großgezogen durch die historischen Schicksale, von denen sie ergriffen werden." Was Waitz hier als Resultat seiner gründlichen Studien ausspricht, ist historisch vollständig wahr bezüglich der wilden oder vielmehr verwilderten Völker. Allein der an die Spitze gestellte Satz geht offenbar viel zu weit. Ganz gewiß hat der Mensch, auch im möglichen Zustande der reinen Natur, nicht nur die Fähigkeit, sondern auch das Streben nach menschlicher Vervollkommnung. Die Stagnation und der Rückschritt der heidnischen Völker ist nicht Folge der menschlichen Natur, sondern einer widernatürlichen Verderbniß. Falsch ist auch die traditionalistische Lehre, daß ohne übernatürliche Uroffenbarung jede intellectuelle und moralische Bethätigung des ersten Menschen und insbesondere die Sprache unmöglich gewesen wäre. Vgl. Bd. 1, §. 28. Thatsächlich geht allerdings die ganze geschichtliche Entwickelung der Menschheit von der Uroffenbarung und jener religiös-sittlichen Bildung aus, welche die Stammeltern aus dem Paradiese mitgebracht haben. Ebenso gewiß aber ist es auch, daß die irdische Cultur, die mit dem paradiesischen Urzustande keineswegs gegeben war, thatsächlich ein Werk der auch im gefallenen Menschengeschlechte gebliebenen natürlichen Kräfte und ihrer Bethätigung ist. Vgl. Bd. 1, §. 31 u. §. 39, II, 1.

1) Vgl. Bd. 1, §. 48, II, und §. 50, insbesondere III.

Wenden wir uns nun zur näheren Betrachtung der einzelnen oben[1]) angedeuteten supernaturalen und präternaturalen Gaben des Urstandes. Die Theologen pflegen dieselbe in verschiedener Ordnung zu betrachten. Die älteren Theologen reden davon gewöhnlich im Anschluß an die natürlichen Theile und Kräfte der menschlichen Natur[2]); die neueren Theologen[3]) stellen im Hinblick auf die Irrthümer und Controversen meistens die Lehre von der übernatürlichen Gerechtigkeit, auf welche es vor Allem ankommt, an die Spitze und schließen daran die Lehre von der natürlichen Gerechtigkeit und dem donum rectitudinis. Daran reihen sie sodann die Lehre von den übernatürlichen und präternaturalen Gaben des Intellectes, von der Impassibilität und Immortalität des Leibes und schließen mit der Lehre von dem Paradiese und der paradiesischen Ordnung. Wir werden gleichfalls diesen Gang befolgen, obwohl selbstverständlich die Gaben des Intellectes und des Willens untrennbar mit einander verbunden sind, da sowohl die natürliche als die übernatürliche Gerechtigkeit des Willens eine entsprechende Erkenntniß des natürlich und übernatürlich Wahren und Guten zur Voraussetzung hat.

IV. Die vorzüglichste und wichtigste Gnadengabe des ersten Menschen war die heiligmachende Gnade, durch welche er übernatürlich, gerecht und heilig, Adoptivkind Gottes und Erbe des Himmels war.

---

1) §. 301, S. 332.

2) So handelt Thomas im ersten Theile der theologischen Summe, nachdem er q. 75—92 von der menschlichen Natur und q. 93 im Allgemeinen von dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes geredet, q. 94 de statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum; q. 95 de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet, et justitia; q. 96 de dominio, quod homini competebat in statu innocentiae; q. 97 de his quae pertinent ad statum primi hominis quantum ad conservationem individui; q. 98—101 von der paradiesischen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, wenn kein Sündenfall eingetreten wäre; q. 102 endlich handelt von dem Paradiese. Eine ähnliche Ordnung bezüglich des Urstandes befolgt Suarez De op. VI dier. l. 3, c. 5—20, nur daß er mit der Lehre von dem Paradiese, welche er mit der Lehre von der Schöpfung des ersten Menschen verbindet, beginnt und seine Untersuchungen mit der Frage beschließt, ob die justitia originalis eine von allen anderen Gaben verschiedene besondere Gabe sei. Die Frage aber, welches der Zustand und die Entwickelung der Menschheit gewesen wäre, wenn der Sündenfall nicht stattgefunden hätte, behandelt er erst nach dem Sündenfall im fünften Buche: De statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si primi parentes non peccassent.

3) Bereits Bellarmin befolgt in seinen Controversen, De gratia primi hominis liber unus, diese Ordnung.

Daß Adam diese Gerechtigkeit und Heiligkeit vor dem Falle besessen und durch den Sündenfall für sich und seine Nachkommen verloren hat, ist declarirtes Dogma[1]; daß er dieselbe bereits im ersten Momente seines Daseins von Gott empfing, *sententia communis* und *probabilior*[2].

Von dieser ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit im engsten und eigentlichsten Sinne müssen wir wohl unterscheiden die natürliche Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Bedeutungen und Arten, und von beiden, sowohl von der übernatürlichen als der natürlichen Gerechtigkeit, die ursprüngliche Geradheit (rectitudo originalis).

Aus Mangel an Unterscheidung dieser verschiedenen Dinge sind mannigfaltige Irrthümer, sowie Mißverständnisse und Schwierigkeiten entstanden.

Sowohl von Vätern und Theologen, als nach dem allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch wird der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit auch Stand der Unschuld (status *innocentiae*) genannt. An und für sich kann der Ausdruck Unschuld und innocentia sehr verschiedene Bedeutungen haben. Etymologisch bedeutet Unschuld so viel als Schuldlosigkeit, Freiheit von Schuld. Nach der Lehre des Glaubens gibt es eine doppelte Sündenschuld, die Schuld der persönlichen Sünde und die der Erbsünde. Daß Adam vor dem Falle in diesem doppelten Sinne unschuldig war, versteht sich von selbst. Indem aber die Pelagianer die Unschuld des noch nicht gefallenen Adam einzig in diese Freiheit von jeder Sünde und Schuld setzten und weiterhin den ungetauften Kindern dieselbe Unschuld zuschrieben, machten sie sich einer doppelten Irrlehre schuldig, indem sie die ungetauften Kinder für unschuldig gleich dem noch nicht gefallenen Adam erklärten, die Unschuld Adams aber lediglich negativ als Freiheit von jeder Schuld und Sünde, nicht aber als positive, und zwar übernatürliche Gerechtigkeit auffaßten[3].

---

1) Der Beweis dieses Dogma's ist oben §. 301 geführt, der Begriff der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit bereits Bd. 5, §. 278 erklärt und begründet.

2) Dies wurde bereits oben §. 301, IV angedeutet und wird unten noch näher erörtert.

3) Wie der Ausdruck ursprüngliche Gerechtigkeit faßt auch der Ausdruck ursprüngliche Unschuld in seinem weitesten Sinne alle Gaben des Urstandes in sich, namentlich auch die Freiheit von der Concupiscenz. Insofern sind auch die in Christus Wiedergeborenen nicht in dem vollen Maße unschuldig, wie es Adam im Paradiese war; aus einem doppelten Grunde: weil sie von Geburt

Wenn von der ursprünglichen, wie auch von der durch Christus wiederhergestellten Gerechtigkeit (justitia, δικαιοσύνη) die Rede ist, so wird das Wort Gerechtigkeit nicht in seinem eigentlichen und engeren Sinne von einer besonderen Tugend des Willens, insbesondere der Cardinaltugend der Gerechtigkeit, sondern im übertragenen oder metaphorischen und weiteren Sinne von der Wohlgeordnetheit des ganzen Menschen nach dem Willen Gottes verstanden[1]), kraft welcher Ordnung das

mit der Erbsünde behaftet waren, und weil auch nach ihrer Wiedergeburt die aus der Sünde entspringende und zur Sünde verlockende Concupiscenz in ihnen zurückbleibt. Insoweit steht also selbst die Unschuld des getauften Kindes der Unschuld des paradiesischen Menschen nicht gleich; noch weniger gilt dieses selbstverständlich von den ungetauften Kindern, die mit der Erbsünde behaftet sind, obwohl sie in Beziehung auf eigene, persönliche Sünde unschuldig oder schuldlos genannt werden können. Was den lateinischen Namen *innocens* betrifft, so bezeichnet er zunächst den, der nicht schadet und nicht geschadet hat. Nach dem Sittengesetz, insbesondere dem christlichen, ist aber nur der innocens, der nicht nur seinen Nebenmenschen, sondern vor allem sich selbst und der Ehre Gottes keinen Schaden zugefügt hat, und insofern fällt der Begriff der *innocentia* mit unserem Begriffe Unschuld zusammen, wie Augustinus sagt: Tota justitia ad unum verbum innocentiae redigitur. Vorher hatte er gesagt: Quis est innocens? Qui cum alii non nocet, nec sibi nocet. Qui enim et sibi nocet, non est innocens. — Wie auch der nicht barmherzig ist, der, indem er sündigt, unbarmherzig gegen sich selbst ist: Si seipsum corrumpit, si templum Dei in se evertit, quid exspectas, ut in alios faciat misericordiam, et parcat miseris? Qui in seipsum crudelis est, esse in alium misericors potest? *Enarr. in Ps.* 100, nr. 4. Cf. Sermo 353 (al. inter hom. 50), cap. 3: Tollunt proinde animas suas, qui sufficere existimant, si quod sibi fieri nolunt, nulli hominum faciunt, seseque vita luxuriosa ita corrumpunt, ut Deo facere conentur, quod sibi ab homine fieri nolunt. Neque enim volunt a quoquam perverti domum suam, qui in seipsis domum Dei miserabili caecitate pervertunt . . . Cf. sermo 278 (al. de divers. 34), c. 8.

1) Cum . . . justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis, et secundum hoc justitia ponitur virtus quaedam; sive sit particularis justitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in 5 Eth. c. 1 a med. Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in 5 Eth. cap. ult., *justitiam metaphorice dictum*. *S. Th.* 1. 2, q. 113, a. 1. Was hier justitia *metaphorice* dicta genannt wird, wird vielfach auch als justitia *generalis* im Gegensatz zur

Niedere im Menschen dem Höheren, der Leib der Seele, die niederen Seelenkräfte dem Willen, dieser der Vernunft, die Vernunft Gott

---

justitia *specialis* bezeichnet. Diese Namen werden aber auch oft für das gebraucht, was Thomas in vorstehender Stelle als justitia *particularis* und *legalis* unterscheidet. Justitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis. *S. Th.* 2. 2, q. 58, a. 5, ad 3. In dieser Quäſtion der Secunda Secundae handelt Thomas von der Tugend der Gerechtigkeit, und es wird nützlich sein und manche Mißverständnisse abschneiden, über diesen Gegenstand hier einiges zu bemerken. In der allgemein recipirten Definition der Tugend der Gerechtigkeit, perpetua et constans voluntas jus suum cuique tribuendi, bezeichnet voluntas den Habitus oder die Tugend des Willens, daher man, wie Thomas sagt, die Gerechtigkeit genauer definiren könnte, als habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit. L. c. a. 1. Diese Definition ist so umfassend, daß sie die ganze christliche Gerechtigkeit umfaßt, wenn wir in cuique auch Gott, und ihn vor allem begreifen. In diesem Sinne definirt Augustinus (De morib. Eccl. l. 1, c. 15, wo er als die höchste zum ewigen Leben führende Tugend die Liebe Gottes bezeichnet, und auf diese Liebe die vier Cardinaltugenden zurückführt), die Gerechtigkeit als amor soli amato serviens, et propterea recte dominans . . . Quare definire etiam sic licet . . . justitiam amorem Deo tantum servientem, et ob hoc bene imperantem caeteris, quae homini subjecta sunt. Gott gebürt die höchste Liebe und der vollkommenste Gehorsam, und wer Gott liebt und ihm gehorsam ist, gibt auch um seinetwillen jedem Geschöpf, was ihm gebührt. Sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi . . . ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat, quod debet. *S. Th.* 2. 2, q. 58, a. 1, ad 6. Insofern ist die Gerechtigkeit, wie die Liebe, wesentlich eins mit allen Tugenden, als sie alle Tugenden beherrscht und alles Tugendhafte gebietet. In diesem Sinne sagt auch Aristoteles, daß die allgemeine oder legale Gerechtigkeit nicht ein Theil der Tugend, sondern die ganze Tugend sei. Hiebei ist aber der Unterschied wohl zu beachten, welcher zwischen der unvollkommenen heidnischen und der vollkommenen christlichen Ethik besteht. Da erstere meistens Gott aus dem Auge verliert, denkt sie bei dieser Gerechtigkeit zunächst an das allgemeine Wohl; während nach der christlichen Ethik die Gerechtigkeit vor allem in der Gerechtigkeit oder Liebe gegen Gott besteht, und hieraus erst die wahre Gerechtigkeit und Liebe zu sich selbst und zum Nächsten und das wahre Gemeinwohl entspringt. An sich dagegen sind Gerechtigkeit und Liebe, obwohl sie alle anderen Tugenden gebieten, von diesen verschiedene besondere Tugenden, und unterscheidet sich insbesondere die allgemeine oder legale Gerechtigkeit, die das Gemeinwohl beziehungsweise die Ehre Gottes zu ihrem Gegenstande hat, auch von der particularen Gerechtigkeit, die sich auf die Einzelnen bezieht. Justitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet praeter justitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes, quae immediate ordinant hominem circa particularia bona; quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quae ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et

unterworfen ist, und eben damit auch der Mensch in der rechten Ordnung zu Gott, dem Nächsten, zu sich selbst und zu den niederen Geschöpfen steht.

Je nachdem nun diese Ordnung *nur natürlich*, oder *übernatürlich* ist, ist auch die Gerechtigkeit *rein natürliche*, oder *übernatürliche Gerechtigkeit*. Die *übernatürliche* Gerechtigkeit, deren Princip die heiligmachende Gnade ist, meinen wir, wenn wir von der *Gerechtigkeit* Adams vor dem Falle reden. Diese von Gott eingegossene Gerechtigkeit ist daher identisch mit der *Heiligkeit* und schließt demnach alle *übernatürlichen Tugenden*, deßhalb aber auch alle *natürlichen sittlichen* Tugenden als *eingegossene* in sich. So wie das *Wesen der Seele* in die verschiedenen *Seelenkräfte* sich entfaltet, so verzweigt sich die *Gerechtigkeit* in die verschiedenen *Tugenden*. Demgemäß ist auch die *Seele in der innersten Einheit ihres Wesens* als das *Subject* der Gerechtigkeit, und sind die verschiedenen *Seelenkräfte* als das Subject der *verschiedenen Tugenden* zu betrachten; wie

---

fortitudinem, ita etiam praeter justitiam legalem oportet esse particularem quandam justitiam, quae ordinet hominem circa ea, quae sunt ad alteram singularem personam. L. c. a. 7. Da das höchste Gebot der wahren Gerechtigkeit die Liebe Gottes über alles ist, und zwar sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung, so wird auch diese wahre und vollkommene Gerechtigkeit *Liebe* genannt, und von ihr die blos das Gemeinwohl bezweckende *Gerechtigkeit* der heidnischen Philosophen unterschieden. In diesem Sinne sagt *Thomas*, wo er die Einheit der justitia generalis mit allen Tugenden und den Unterschied beider erklärt: Justitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes; sicut enim charitas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam justitia legalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quae respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, ita etiam justitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. L. c. a. 6. Wiederum etwas anderes ist der Unterschied zwischen dem von der Gerechtigkeit, sowohl von der irdischen als von der christlichen, streng *Gebotenen* und dem durch die Liebe und Billigkeit nur *Gerathenen*; während die Gerechtigkeit und Liebe beides einschließt, wie schon die heidnische Ethik zur Cardinaltugend der Gerechtigkeit auch die Freigebigkeit, Milde u. s. w. rechnet. Doch davon nur beiläufig. Nur darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß die Scholastiker, wie sehr sie sich in der Ethik an Aristoteles anschlossen, den Unterschied zwischen seiner und der christlichen Ethik, wie nicht minder zwischen der bürgerlichen und der inneren und christlichen Gerechtigkeit allezeit klar vor Augen hatten und hervorhoben. Man vgl. z. B. *S. Th.* 1. 2, q. 100, a. 2.

auch die heiligmachende Gnade, wie wir gesehen haben[1]), die Natur des Menschen selbst zu übernatürlicher Gottähnlichkeit erhebt und von diesem innersten Grunde aus die verschiedenen Seelenkräfte, insbesondere den Intellect und den Willen, zur Setzung übernatürlicher, gottförmiger Tugendacte befähigt und tüchtig macht[2]).

V. Betrachten wir nun genauer, in welchem Verhältnisse die übernatürliche Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gottähnlichkeit, göttliche Adoptivkindschaft und somit die heiligmachende Gnade, welche ihr Princip ist, zu den verschiedenen Tugenden, zu der Güte der Natur und zu der präternaturalen Gabe der rectitudo originalis steht.

Vor Allem ist klar und lehren einmüthig Väter[3]) und Theologen[4]), daß mit dieser Heiligkeit im Allgemeinen auch die übernatürlichen Tugenden, in welche diese sich entfaltet, eingegossen wurden. Dasselbe ergibt sich aus theologischen Gründen.

---

1) Bd. 5, §. 278, VI.

2) Näheres hierüber, sowie über abweichende Meinungen, in der Gnadenlehre.

3) Man vgl. z. B. jene Väterstellen, welche die Gottähnlichkeit Adam's in die Tugend setzen. S. die oben S. 321, Note 1 angeführte Stelle von Ambrosius. Deßgl. die Stelle von Johannes Damascenus S. 327, Note 5. Die Väter schildern Adam als voll aller Tugenden, omnium virtutum genere decoratum. *Joann. Damasc.* (resp. Greg. Naz.) de fide orth. 2, 12 f. oben S. 344, Note 5. Durch Gottes Gnade war der Mensch im Paradiese gerecht, fromm, weise. *August.* Gen. ad lit. l. 8, c. 12. S. oben S. 353, Note 4. Wir fügen noch eine Stelle von Prosper bei, in der er sagt, daß der Mensch durch den Sündenfall alle zum ewigen Leben führenden, also alle übernatürlichen Tugenden verloren habe. Naturae humanae in illa universalis praevaricationis ruina nec substantia erepta est, nec voluntas, sed lumen decusque virtutum, quibus fraude invidentis exuta est. Daß er aber unter diesen Tugenden nicht allein die göttlichen Tugenden versteht, ergibt sich aus den etwas weiter unten folgenden Worten: Perdidit primitus fidem, perdidit continentiam, perdidit caritatem, spoliatus est sapientia et intellectu, caruit consilio et fortitudine, et impie altiora sectando a veritatis scientia, et obedientia pietatis dejectus est. C. Collat. c. 9 (al. 11). In diesen Worten sind auch sehr klar die Gaben des heiligen Geistes angedeutet. Vgl. *Mazzella*, De virtutibus infusis. (Rom. 1879) Disp. 1, art. 3.

4) Der Mensch war durch die ursprüngliche Gnade, wie der Lombarde mit Augustinus sagt, pudicitia armatus, temperantia compositus, charitate splendidus. Sent. l. 2, dist. 29 f. oben S. 359, Note 2. Mit ihm stimmen alle in der Kirche angesehenen Theologen überein. Belege im Folgenden. S. namentl. unten S. 503, Note 4.

Da, wie wir gesehen haben[1]), die Gerechtigkeit aus Christus die Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit ist, so können wir aus dem, was der Glaube von ersterer lehrt, auf letztere schließen. Nun kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß mit der heiligmachenden Gnade, und zwar schon den Kindern durch die heilige Taufe[2]), die göttlichen und mit diesen auch die übernatürlich verklärten sittlichen Tugenden[3]), als habitus per se infusi[4]), eingegossen werden. Obwohl die Gnade Christi in

---

1) §. 301.

2) Das ist seit dem allgemeinen Concil von Vienne mindestens sententia communis, certa, prope de fide. Quia quantum ad effectum baptismi in parvulis, reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes et informans gratia infunduntur (man bemerke, daß Alle, welche die Eingießung der heiligmachenden Gnade annahmen, auch die Eingießung der Tugenden für selbstverständlich hielten), quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum. Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam. *Clem. V. in Conc. Vienn.* Das Nähere in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders und der Taufe. Nur das sei bemerkt, daß der Grund, der bezüglich der Kinder manche zu der mißbilligten Lehre bestimmte, daß nämlich bei diesen eine voluntaria susceptio gratiae unmöglich, bei Adam, wie wir weiter unten sehen werden, nicht vorhanden ist.

3) Vgl. oben §. 304, VII, S. 453 ff.

4) Daß Gott auch die rein natürlichen Tugenden als habitus secundum modum tantum infusi verleihen kann, unterliegt keinem Zweifel; ebenso gewiß ist es aber, daß mit der heiligmachenden Gnade und den göttlichen Tugenden die sittlichen nicht als rein natürliche, sondern mit der aus der heiligmachenden Gnade und den göttlichen Tugenden entspringenden übernatürlichen Erhebung eingegossen werden. Die ratio erklärt Thomas mit den Worten: Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est (a. 1 huj. q. et q. 51, a. 1.). Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est q. 62, a. 3. Unde oportet, quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum. *S. Th.* 1. 2, q. 63, a. 3. Daß sich aber die rein natürlich sittlichen Tugenden von

verschiedenen anderen Beziehungen[1]) eine größere Gnade, als die des Urstandes ist, so ist doch nicht anzunehmen, daß die Ausstattung des ersten und unschuldigen Menschen in der Beziehung, um welche es sich hier handelt, zurückgestanden habe hinter der Gnade, welche dem sündigen Menschen durch die heilige Taufe geschenkt wird. Es kann dieses um so weniger angenommen werden, da, wie der Glaube lehrt, der Urstand selbst mit Gnadengaben ausgerüstet war, welche der durch Christus wiederhergestellten Natur in statu viae nicht zu Theil werden[2]).

Aus derselben theologischen Analogie ergibt sich auch, daß dem paradiesischen Menschen, dem vermöge der heiligmachenden Gnade der heilige Geist innewohnte und der stets nach den Eingebungen des heiligen Geistes zu handeln berufen war, auch die sieben Gaben des heiligen Geistes eigen waren[3]), welche, in den göttlichen Tugenden wurzelnd, die Seele habitualiter disponiren, allen Eingebungen und Antrieben des heiligen Geistes zu folgen[4]). Für diese Ausstattung des ersten Menschen mit allen Tugenden und Gaben spricht auch die vernünftige Einsicht, daß solches der Güte und Weisheit Gottes und der hohen Stellung und Bestimmung des

---

denselben Tugenden, wenn sie auf das übernatürliche Ziel gerichtet und übernatürlich veredelt sind, specifisch unterscheiden, leuchtet von selbst ein und erklärt Thomas näher *S. Th.* 1. 2, q. 63, a. 4, wo er es an der rein natürlichen Mäßigkeit und der Enthaltsamkeit der christlichen Ascese exemplificirt. Wir werden in der Lehre von der christlichen Gerechtigkeit darauf zurückkommen.

1) Namentlich insofern sie stärkere Hilfe gegenüber der sündhaften Verderbniß gewährt, eine größere Liebe Gottes manifestirt und zu der höheren Wohlthat der Vereinigung mit dem gekreuzigten Gottmenschen erhebt. In dieser Beziehung sagt Bonaventura: Homo in communi post lapsum efficaciora dona gratuita habuit, ratione tum difficultatis, tum majoris caritatis. *In 2 dist.* 29, a. 3. q. 1. 2.

2) Namentlich ist hier das alsbald näher zu betrachtende donum rectitudinis hervorzuheben. Dieselbe ratio, welche für diese präternaturale Gabe spricht, nämlich dem unschuldigen Menschen die Tugend leichter und glückseliger zu machen, spricht ebenso für die virtutes infusae.

3) Vgl. die oben S. 502, Note 3 angeführte Stelle des heil. Prosper.

4) Istae perfectiones vocantur dona (sc. Spiritus sancti), non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. *S. Th.* 1. 2, q. 68, a. 1. Was von den eingegossenen Tugenden und Gaben überhaupt gilt auch von den s. g. beatitudines d. h. den in den acht Seligkeiten aufgezählten Tugenden (vgl. *S. Th.* 1. 2. q. 69) und den von den fructus Spiritus sancti d. h. von den *Gal.* 5 vom Apostel erwähnten Tugenden und Gaben. Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 70.

Stammvaters des Menschengeschlechtes und des Vorbildes Christi, sowie der paradiesischen Glückseligkeit angemessen war.

Dafür spricht aber auch, wie wir bereits in der Lehre von den Habitus und den Tugenden im Allgemeinen sahen[1]), die Natur der Sache und die Analogie der natürlichen Ordnung. Da die durch die heiligmachende Gnade eingegossene Heiligkeit und Gerechtigkeit in der Uebung der göttlichen und sittlichen Tugenden sich bethätigen sollte, so war es nothwendig beziehungsweise im höchsten Grade angemessen, daß vor allem die göttlichen, dann aber auch alle übrigen Tugenden als habitus *per se infusi* eingegossen wurden[2]).

Wenn aber hienach der paradiesische Mensch alle Tugenden durch die Gnade Gottes *quoad habitum* besaß, so versteht es sich von selbst, daß er dieselben nur insoweit wirklich (quoad actum) bethätigen konnte, als dieses mit der Vollkommenheit und Glückseligkeit des paradiesischen Zustandes verträglich war und als sie in diesem Zustand einen Gegenstand haben konnten.

Es ist in dieser Beziehung eine dreifache Klasse von Tugenden zu unterscheiden: Es gibt Tugenden, denen in keiner Beziehung eine Unvollkommenheit innewohnt, wie die Liebe und Gerechtigkeit, die Demuth und Keuschheit; diese waren dem paradiesischen Menschen in jeder Beziehung eigen, sowohl habitu als actu. Sodann gibt es Tugenden, mit denen zwar eine Unvollkommenheit verbunden ist, aber eine solche, welche auch dem paradiesischen Zustande noch eigen war; auch diese waren also in Adam vor dem Falle, sowohl habitual, als actual, wie die Tugend des Glaubens und der Hoffnung. Endlich gibt es Tugenden, mit denen eine mit dem paradiesischen Zustande unverträgliche Unvollkommenheit verbunden ist, wie die Reue und Bußfertigkeit wegen eigener Sünden, das Mitleid und die Barm-

1) §. 304, VI ff.

2) Auf die Frage: Utrum Adam habuerit omnes virtutes, antwortet Thomas *S. Th.* 1, q. 95, a. 3 einfach: Homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes; et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum enim est supra art. 1 huj. quaest., quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta; inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, ut magis patebit, cum de virtutibus agetur l. 2, q. 63, a. 2. Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

herzigkeit in Beziehung auf fremdes Elend; diese konnten selbstverständlich im Paradiese nicht actual, sondern nur habitual und bedingnißweise sich finden [1]).

In gleicher Weise verhält es sich auch mit den Affecten [2]) und den auf sie sich beziehenden Tugenden. So konnte im Paradies zwar der Affect der Freude, nicht aber der des Schmerzes und der Trauer, wenn nicht etwa einer heiligen und den Frieden des Paradieses nicht störenden Trauer über den Fall der Engel, wirklich sein; deßgleichen konnte sich die Tugend der Mäßigung nicht bezüglich des Schmerzes, wohl aber bezüglich der Freude bethätigen. So konnte auch in dem paradiesischen Menschen in Beziehung auf das Böse heiliger Abscheu und Zorn wirklich sein, nicht aber als sündhafte Leidenschaft [3]).

---

1) Im Anschluß an die in der vorhergehenden Note angeführten Worte fährt Thomas fort: Sed considerandum est, quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et justitia; et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus, vel ex parte materiae. Et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum, quae non videntur, et spes, quae est eorum, quae non habentur. Perfectio enim primi status se non extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum (al. cum) fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero perfectio quae est de ratione virtutis alicujus repugnat perfectioni primi status, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundum habitum, et non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, et non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum praecessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret; sicut Philosophus dicit, in 4 Eth. c. ult. i. f., quod *verecundia, quae est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione; est enim sic dispositus, quod verecundaretur, si turpe aliquid committeret. S. Th.* 1, q. 95, a. 3.

2) Vgl. oben §. 303, IX—XII.

3) Illae passiones ad malum ordinatae repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes, quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quan-

VI. Wie überhaupt das Höhere das Niedere, so schließen selbstverständlich die eingegossenen, übernatürlich veredelten sittlichen Tugenden die entsprechenden natürlichen Tugenden ein. Es kann übrigens keinem Zweifel unterliegen, daß Gott diese Tugenden auch als rein natürliche dem Menschen verleihen konnte[1]), und daß dieses auch, falls Gott den Menschen im Stande der reinen Natur belassen oder doch der Verleihung der heiligmachenden Gnade einen Stand der reinen Integrität hätte vorausgehen lassen[2]), sowohl der Güte Gottes als der ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur angemessen gewesen wäre[3]). Demgemäß ist es auch allgemeine Lehre der Theologen[4]), daß, abgesehen von der übernatürlichen Heiligung, der erste Mensch von Anfang an alle sittlichen Tugenden und moralisch guten Habitualitäten, welche der Mensch durch gute Acte erwerben kann, als *secundum modum* oder *per accidens* eingegossene besessen hätte[5]).

---

tum ad habitum, et quantum ad actum. Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum, sicut de poenitentia et misericordia dictum est in corpore. Sed sunt quaedam virtutes, quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat in primo statu esse actus temperantiae, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae, sive spei, non autem secundum quod moderatur tristitiam et timorem. *S. Th.* 1, q. 95, a. 3, ad 2.

1) Vgl. oben S. 453 und S. 454 und *S. Th.* 1. 2, q. 51, a. 4 f. S. 454, Note 4.

2) Vgl. unten.

3) Wir wollen hier nur daran erinnern, daß der erste Mensch nicht im Zustande des Kindes, sondern des Mannes in's Dasein trat. Dem entsprechend dürfen wir uns auch den ersten Menschen nicht wie ein Kind nur mit dem natürlichen Instinkt und mit den bloßen Anlagen zu vernünftigen und sittlichen Habitualitäten, welche beim Kinde erst allmälig durch Erziehung und eigene Uebung als habitus acquisiti erworben werden, denken, sondern müssen vernünftiger Weise annehmen, daß diese habitus ihm irgendwie durch die göttliche Providenz mitgegeben worden waren.

4) Die meisten älteren Theologen behandeln sogar die virtutes per accidens infusae des ersten Menschen gewöhnlich vor den virtutes per se infusae und vor der heiligmachenden Gnade. Vgl. z. B. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 11.

5) Nachdem Suarez De opere VI dier. lib. 3, cap. 11 die erste These, daß Gott den Menschen schuldlos erschaffen habe, als *de fide* aufgestellt, reiht er daran als zweite These und als allgemein anerkannte theologische Wahrheit den Satz: Habuerunt homines ante peccatum, vel in primo instanti creationis suae, omnes virtutes et bonos habitus morales, qui per actus humanos

Diese habitus per accidens infusi der sittlichen Tugenden dürfen selbstverständlich weder mit den s. g. *habitus naturales*, welche nur die keimhaften Anlagen dieser sittlichen Tugenden sind[1]), noch mit dem donum rectitudinis oder integritatis, das wir nun näher in's Auge fassen wollen, verwechselt werden.

VII. Um die präternaturale Gabe der *rectitudo*, wie heut zu Tage der allgemeine Sprachgebrauch lautet, recht zu verstehen, ist es vor allem nothwendig, den richtigen Begriff derselben festzustellen. Dieselbe bestand aber nach der einmüthigen Lehre der Theologen in der dem paradiesischen Menschen durch eine besondere Gnadengabe ver-

---

ordinis naturalis acquiri possunt, qui proinde infusi erant tantum per accidens. Dem fügt er bei: Per hanc assertionem non intendimus excludere virtutes altioris ordinis, sed ab illis nunc praescindimus. Er führt den Beweis seiner These aus den allgemeinen Aussprüchen der Schrift, der Väter und der Theologen, wonach der ursprüngliche Zustand des ersten Menschen ein sittlich guter, tugendhafter, und die niederen Kräfte den höheren und diese Gott untergeordnet waren, was vor allem durch die Tugenden verursacht sei. Denn wenn in solchen Aussprüchen auch die per se übernatürlichen Gaben einbegriffen seien, so seien doch, da nicht unterschieden werde, auch die natürlichen Tugenden nicht ausgeschlossen. Potestque, sagt er am Anfang seiner Argumentation, assertio tribui divo Thomae, in dicta q. 95, a. 3, nam licet indistincte de virtutibus loquatur, et multa dicat ad virtutes supernaturales pertinentia, tamen sine dubio includit etiam naturales, si attente legatur, praesertim in solutionibus argumentorum, et ita potest etiam probari assertio, primo ex illo Eccli 7: *Deus fecit hominem rectum.* Nam inter alia ad illam rectitudinem pertinebat, ut voluntas rectae rationi naturali esset subjecta, atque etiam ut esset recte disposita ad inferiorem appetitum in officio honestatis continendum. Sed virtutes in suo genere acquisitae perficiunt et quasi complent hanc rectitudinem voluntatis: ergo illas Deus dedit homini quem rectum creavit. Deinde idem probatur ex illo Eccli. 17: *Deus creavit hominem . . . et secundum se vestivit illum virtute.* Quae verba etiam possunt de virtute per se infusa explicari. Sed cum absolutus sit sermo, non sunt excludendae virtutes acquisitae, praesertim cum adhuc sub quaestione versetur, an virtutes morales sint per se infusae (wofür wir uns oben mit der probabeleren Meinung entschieden haben), vel tantum acquisitae. In ähnlicher Weise argumentirt dann Suarez weiter aus allgemein und unbedingt lautenden Aussprüchen der Väter. Daran reiht er Analogiebeweise aus den übrigen Gnadengaben, namentlich dem donum scientiae: denn die natürliche Tugend sei höher zu schätzen als das natürliche Wissen, sowie aus der Menschheit Christi. Wir möchten ganz besonders betonen, daß wenn der Mensch die völlige Freiheit von der unordentlichen Concupiscenz besaß, um so mehr die natürlichen Tugenden in ihm anzunehmen sind.

1) *S. Th.* 1. 2, q. 63, a. 1 s. oben S. 452, Note 1. Vgl. S. 456, Note 2.

liehenen Freiheit von den, dem Gebote des freien Willens zuvorkommenden und ihm widerstrebenden unfreiwilligen Regungen der natürlichen Begierlichkeit[1]), oder, was dasselbe ist, in der durch eine übernatürliche beziehungsweise präternaturale Gabe verliehenen Freiheit von dem an sich dem Menschen natürlichen Widerstreit zwischen Geist und Fleisch oder, noch genauer, zwischen den dem Menschen von Natur eigenen höheren und niederen Kräften und Strebungen.

1. Daß Adam vor dem Sündenfall von jenem Widerstreite des niederen gegen den höheren Menschen, der auch in dem durch Christi Gnade Gerechtfertigten, so lange er auf Erden lebt, zurückbleibt und mit dem Namen Concupiscenz bezeichnet wird, vollkommen frei war, und daß diese Gabe der *rectitudo* oder der *integritas* eine der menschlichen Natur nicht geschuldete übernatürliche, näherhin präternaturale Gabe war, ist eine über jeden Zweifel erhabene katholische Wahrheit.

Das Tridentinum erklärt, daß durch die heilige Taufe zwar Alles, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist, getilgt werde, aber dennoch in dem Getauften die Concupiscenz, welche zur Sünde reizt, bleibe, daß aber diese Concupiscenz, welche zur Uebung im Kampfe zurückgelassen wurde, Denjenigen nicht schade, die ihr mit Christi Gnade mannhaft widerstehen, vielmehr ihnen zur Mehrung ihres Lohnes diene. Wenn daher der Apostel die Concupiscenz einigemal Sünde nenne, so geschehe dieses nach der Lehre der Kirche nicht in dem Sinne, als ob die Concupiscenz im Wiedergeborenen wahrhaft und eigentlich Sünde wäre, sondern nur insofern, als sie aus der Sünde stammt und zur Sünde geneigt macht. Alles dieses aber erklärt das Triden-

---

1) Sehr klar präcisirt Suarez diesen richtigen Begriff schon in der Fassung der unser Lehrstück betreffenden Frage De op. VI dier. lib. 3, cap. 12: Utrum in Adamo appetitus sensitivus ita fuerit subjectus voluntati et rationi, ut nunquam aut eum praeveniret, aut illi imperanti repugnaret. Nur darin ist dieser Begriff nicht vollkommen erschöpfend, daß der Ausdruck auf den appetitus *sensitivus*, was freilich das nächste und wichtigste ist, sich beschränkt. Noch genauer definirt Mazzella das donum rectitudinis als immunitas a concupiscentia seu integritas, qua sentiendi appetendique facultas, tam habitu quam actu, ita voluntati subdebatur, ut nec eam praeveniendo, nec eidem resistendo ad malum impelleret, aut a bono retardaret. *De Deo creante*, Disput. 4, art. 4.

tinum als förmliches Dogma, dessen Leugnung den Ausschluß aus der Kirche zur Folge hat[1]).

Hierin ist klar ausgesprochen, daß die zur Sünde anreizende, und durch Kampf mit Christi Gnade zu überwindende Begierlichkeit, aus der Sünde Adams stammt und mit dieser Sünde auf seine Nachkommen übergegangen ist, und daß dieselbe, auch nachdem die Erbsünde selbst durch die Taufe getilgt ist, in dem Wiedergeborenen zu seiner Erprobung zurückbleibe.

Hieraus ergibt sich aber mit Evidenz, a. daß die Concupiscenz, von der hier die Rede ist, nicht eine jede, sondern nur jene Begierde ist, welche zur Sünde reizt und nur durch Kampf überwunden werden kann; daß b. diese Begierlichkeit aus der Sünde Adams stammt und auf uns mit der Erbsünde übergegangen ist. Daraus folgt aber c. daß diese Concupiscenz, wie sie jetzt auch nach der Taufe in uns bleibt und in Adam nach dem Sündenfalle war, vor dem Falle nicht gewesen ist. Wenn daher das Tridentinum sagt, daß Adam durch seine Sünde an Leib und Seele verschlechtert wurde und daß seine Sünde seinen Nachkommen geschadet hat, so ist klar, daß zu jener Verschlechterung und zu diesem Schaden auch der Verlust der ursprünglichen Freiheit von dieser Concupiscenz gehört.

Daß aber die paradiesische Freiheit von dem Widerstreite der Concupiscenz weder aus der Natur entsprungen, noch der Natur geschuldet war, hat das Tridentinum zwar nicht mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen, läßt sich aber aus seiner gesammten Lehre mit aller Sicherheit folgern: denn offenbar gehört diese Immunität von der Concupiscenz mit zu jener Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welche nach can. 1 Gott den ersten Menschen eingesetzt, und welche dieser für sich und seine Nachkommen von Gott empfangen, durch die Sünde aber verloren hat. Wenn nach der Erklärung des Tridentinums[2]) durch die Taufe das, was das Wesen der

1) *Trid.* Sess. 5, can. 5, abgedr. oben S. 364, Note 1.

2) Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari; anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus: quia nihil est damnationis eis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem: qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. *Trid.* Sess. 5, can. 5.

Erbsünde ausmacht, getilgt und die Wiedergeborenen den neuen Menschen, der nach Gottes Bild erschaffen ist, angezogen haben, unschuldig, unbefleckt, rein, unsträflich, Lieblinge und Erben Gottes und Miterben Christi sind, so daß durchaus nichts sie vom Eingang in den Himmel zurückhalten kann; wenn ihnen somit durch Christi Gnade das wiedergegeben ist, was wahrhaft und eigentlich das Wesen der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ausmacht, nämlich die ursprüngliche Gottähnlichkeit und Gotteskindschaft, und wenn durch alles dieses diese Heiligkeit und Gerechtigkeit als etwas Uebernatürliches bezeichnet — und nichtsdestoweniger gesagt ist, daß die aus der Sünde stammende und zur Sünde neigende Concupiscenz auch in dem also Wiedergeborenen zurückbleibe: so ist dadurch keineswegs die Freiheit von der Concupiscenz, wie sie vor dem Falle in Adam gewesen, als etwas Natürliches und ist die Concupiscenz keineswegs als Verlust einer natürlichen Eigenschaft Adams bezeichnet; im Gegentheil erhellt daraus um so mehr, daß die Freiheit von der Concupiscenz, gerade so wie die leibliche Unsterblichkeit und paradiesische Leidensfreiheit und Glücklichkeit, zwar nicht das Wesen der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ausmachte, aber eine kostbare Gnadengabe war, welche dem Menschen im Stande der wiederhergestellten Gerechtigkeit noch nicht hier auf Erden, sondern erst in der Auferstehung und Verklärung wiedergegeben werden sollte. Dafür, daß die paradiesische Freiheit von der Concupiscenz eine übernatürliche Gnadengabe ist, spricht auch das vom Tridentinum ausgesprochene Dogma, daß kein Gerechtfertigter ohne specielle und außerordentliche Gnadengabe, von jeder läßlichen Sünde frei bleibt[1]). Denn die moralische Unmöglichkeit, eine jede, auch die geringste läßliche Sünde zu meiden, hat, wie wir in der Gnadenlehre näher sehen werden, ihren Grund in dem Verluste der paradiesischen Freiheit von der Concupiscenz. Nun ist aber die Freiheit von jeder läßlichen Sünde, wie sie als außerordentliche Gnadengabe verliehen werden kann und wenigen Auserwählten verliehen worden ist, etwas Geringeres, als jene paradiesische Immunität[2]): um wie viel mehr ist also letztere eine übernatürliche Gnadengabe?

---

1) Si quis hominem semel justificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare; nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia; a. s. *Sess.* 6, can. 23.

2) Denn die Freiheit von jeder läßlichen Sünde ist noch nicht Freiheit selbst von allen unordentlichen Regungen der Concupiscenz.

Die Tridentinische Lehre von dem donum integritatis spricht auch der römische Katechismus[1]) mit den Worten aus, daß Gott im ersten Menschen alle Regungen und Begehrungen der Seele so gemäßigt habe, daß sie dem Befehle der Vernunft niemals ungehorsam waren. Diese Gabe unterscheidet der Katechismus von der wunderbaren Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit, stellt sie aber offenbar in Parallele mit der Gabe der leiblichen Unsterblichkeit und Leidensfreiheit.

Den Bajanern und Jansenisten gegenüber ist die Behauptung, daß die Gaben des Urstandes, namentlich die Freiheit von der Concupiscenz, der nicht gefallenen Natur geschuldet gewesen, von der Kirche verworfen, wie wir bereits gesehen haben[2]) und unten, wo wir von der Möglichkeit des Standes der puren Natur handeln, noch näher sehen werden.

2. Sowohl der ursprüngliche Besitz des donum rectitudinis, als dessen Verlust in Folge der Sünde geht klar aus *Gen.* 2, 25 und *Gen.* 3, 7. 10 & 11 hervor[3]). Daß die Nacktheit, welche in

---

1) Den Text s. oben S. 365, Note 1.

2) S. oben §. 301, VI, insbes. *Bulla Ex omn. afflict.*, prop. 7, 55 & 79. S. 366, Note 4; S. 368, Note 1. *Bulla Ex eminenti* S. 368, Note 4. *Bulla Auct. fid.* prop. 16. S. 369, Note 1.

3) Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescebant. *Gen.* 2, 25. (Beiläufig sei darauf aufmerksam gemacht, daß die heilige Schrift dieses unmittelbar nach Einsetzung der Ehe und der Aussprache ihrer Würde und ihres Geheimnisses durch Adam hervorhebt — ein Beweis, daß die Ehe und das donum rectitudinis mit einander keineswegs unverträglich waren.) Et aperti sunt oculi amborum: cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus, et fecerunt sibi perizomata. *Gen.* 3, 7. Die Frage, weßhalb die Scham bei Eva nicht sofort nach ihrer Sünde eintrat, sondern erst nachdem der Abfall durch Adam vollendet war, beantwortet lehrreich und richtig Cornelius a Lapide zu unserer Stelle: Ex hoc loco colligitur, quod Heva per peccatum spoliata gratia, non adverterit suam confusionem et nuditatem, donec Adam ad idem peccatum induxit, idque quia brevis mora intercessit inter utriusque peccatum, qua Eva tota occupata suis pomi deliciis, utque eas viro suo offerret et persuaderet, non reflectebat ad suam miseriam et nuditatem; aut certe, ut vult Franciscus Aretinus, Eva non fuit spoliata justitia originali, quatenus fuit gratia gratis data (man sieht, daß Cornelius hier das Wort gratia gratis data nicht in dem jetzt allgemein angenommenen engeren Sinne (s. oben §. 305, V.) gebraucht, sondern deßhalb, weil das donum rectitudinis eine präternaturale Gabe ist und die eigene Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit nicht unmittelbar bewirkt, obwohl sie factisch mit derselben verbunden war und auf sie abzielte), nec sensit motus concupiscentiae et nuditatem suam, donec Adam peccavit: tunc enim totum hocce primaevum inobedientiae peccatum consummatum fuit, tuncque uterque ex

jedem unverdorbenen Gemüthe das natürliche und tugendhafte Gefühl der Scham hervorruft [1]), weder in kindischem Unverstande, noch in thierischer Rohheit und Schamlosigkeit seinen Grund hat, sondern in der Vollkommenheit der heiligen paradiesischen Unschuld, insbesondere in der übernatürlichen Gabe der Freiheit von jeder Unbotmäßigkeit der Sinnlichkeit, kann nur der bezweifeln, der vom Standpunkte eines frivolen Unglaubens aus mit dem Wort und Geiste der heiligen Schrift Spott treibt [2]). Von der übernatürlichen Gabe der Integrität verstehen auch alle heiligen Väter die Worte der Genesis [3]).

---

decreto Dei justitia originali spoliatus, indeque erubuit. Das sind keineswegs kleinliche Spitzfindigkeiten, sondern wichtige und wohlbegründete theologische Gedanken. Daß der Verlust der rectitudo Folge der Sünde ist, spricht Vers 10 und 11 noch klarer aus: Qui (Adam) ait: Vocem tuam audivi in paradiso, et timui, eo quod nudus essem, et abscondi me. Cui dixit (Deus): Quis enim indicavit tibi, quod nudus esses; nisi quod ex ligno, de quo praeceperam tibi, ne comederes, comedisti?

1) Vgl. oben S. 456, Note 2 und das S. 396 und 397 über das natürliche Gewissen Gesagte.

2) Wie die ganze Erzählung der Genesis darthut, waren Adam und Eva keine unmündigen Kinder; ebenso wenig waren sie, mit denen Gott so innig verkehrte und welche Gottes Offenbarungen so richtig verstanden, keine Wilden; und selbst diese sind nicht ohne Scham. Daß aber die Stammeltern nach dem Fall von einer so tiefen Scham ergriffen wurden und sich vor Gott und vor einander verbargen, ist ein Beweis, daß sie keineswegs zu den ersten Anfängen der Humanität erwachende Wilde, sondern gefallene Heilige waren. Vgl. oben S. 491, Note 3. Die Abgeschmacktheit, welche, wie aus der Nacktheit, auch aus den Kleidern aus Blättern und Thierfellen die Wildheit der ersten Menschen beweisen will, bedarf keiner Widerlegung.

3) Erant ergo ambo nudi: verum est, omnino nuda erant corpora duorum hominum in paradiso conversantium, nec pudebat eos. Quid enim puderet, quando nullam legem senserant in membris suis repugnantem legi mentis suae? Quae illos poena peccati post praevaricationem secuta est, usurpante inobedientia prohibitum, et justitia puniente commissum. Quod antequam fieret, nudi erant, ut dictum est, et non confundebantur: nullus erat motus in corpore cui verecundia deberetur; nihil putabant velandum, quia nihil senserant refraenandum. *Augustinus*, Gen. ad litt. l. 2, c. 1. Protoparentes, etsi corpore nudi erant, divina tamen gratia tegebantur. Corporale nullum ipsis indumentum erat, sed incorruptela vestiebantur ... At vero ex quo inobsequentes fuerunt, procul facti sunt a gratia, qua ante tegebantur. *Joann. Damasc.* Homil. in fic. aref. nr. 3. Andere Zeugnisse werden wir später kennen lernen. Wenn die Väter so häufig sagen, daß die Menschen vor dem Falle mit der Gnade bekleidet gewesen seien, so ist eben die Gabe der *rectitudo* oder, wie Johannes von Damascus in der vorstehenden Stelle sagt, die *incorruptela* gemeint. Die Theologen weisen daher die irrige Vorstellung Einiger zurück, wonach die Nacktheit des ersten Menschen

Daß die Integrität eine übernatürliche Gabe war, geht klar daraus hervor, daß sie im Momente der Sünde, die keineswegs, wie wir später sehen werden, eine Sünde der Unlauterkeit war, verloren ging. Denn dieses ist nur erklärlich, wenn dieselbe eine mit der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit verknüpfte Gnadengabe war. Durch die eine geistige Hoffartssünde konnte keineswegs ein sinnlicher habitus acquisitus gebildet werden. Wäre daher die Immunität von der Unbotmäßigkeit des Fleisches eine natürliche Eigenschaft Adam's gewesen, so konnte sie nur dadurch dem Menschen geraubt werden, daß Gott sie zerstörte oder gar die Concupiscenz als eine böse Natureigenschaft schöpferisch an ihre Stelle setzte. Beides aber steht mit der Offenbarung und Vernunft in Widerspruch. Denn wohl kann Gott zulassen, daß der Mensch sich selbst übernatürlicher Gnaden beraube oder durch Mißbrauch natürlicher Gaben gute Habitualitäten durch schlechte verdränge[1]); nimmermehr aber kann Gott selbst Werke seiner Schöpfung zerstören oder gar der Urheber böser Wesen oder Eigenschaften oder Kräfte sein. Wenn wir daher die fragliche Stelle der Genesis im Glauben an ihre göttliche Wahrheit, so wie sie vorliegt, annehmen und im Lichte der von dem Glauben erleuchteten Vernunft erfassen, so können wir die ursprüngliche Freiheit von der ungeordneten Concupiscenz nur als übernatürliche beziehungsweise präternaturale Gnadengabe, die durch die Sünde eingetretene unbotmäßige Concupiscenz aber nur als natürliche Folge der Privation dieser Gnadengabe ansehen.

Dieselbe Wahrheit ergibt sich auch aus der Lehre des neuen Testamentes, insbesondere des heil. Paulus, über die Concupiscenz.

Indem nämlich das neue Testament die zur Sünde versuchende, daher nicht von Gott kommende[2]), durch die Zustimmung des freien Willens die Sünde hervorbringende

---

durch einen wunderbaren Lichtglanz oder Glorienschein verhüllt gewesen wäre. Nicht die Nacktheit verursacht Scham, sondern die Unbotmäßigkeit der Sinnlichkeit; wo letztere nicht vorhanden, ist jeder Grund der Scham und Schmach verschwunden. Cf. *Corn. a Lap.* in Gen. 2, 25.

1) Vgl. oben §. 304, VII, 4; insbesondere S. 456 über die Ursache des bösen Habitus.

2) Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est (ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστι κακῶν); ipse autem neminem tentat. *Jac.* 1, 13. Cf. *1 Joann.* 2, 16: Concupiscentia . . . quae non est ex Patre.

Concupiscenz[1]), als Sünde, d. h. als etwas Sündhaftes, als ein aus der ersten Sünde entsprungenes, mit dieser auf uns vererbtes[2]) Uebel bezeichnet[3]), gibt es damit zu erkennen, daß der Mensch vor der Sünde von dem Uebel der Concupiscenz frei war und diese Gnadengabe auch auf seine Nachkommen vererben sollte. Daß aber die Gnade Christi hier auf Erden die Concupiscenz mildert und unschädlich macht, in der Glorie aber völlig aufhebt[4]); wie sie auch in dem Gottmenschen von Anbeginn an völlig ausgeschlossen war[5]), zeigt ebenfalls, abgesehen von den bereits oben[6]) angegebenen Gründen, daß die paradiesische Freiheit vom Widerstreite des niederen gegen den höheren Menschen eine Gnadengabe war. So viel an dieser Stelle. Näheres in der Lehre von der Erbsünde.

3. Daß der Mensch vor dem Falle die Immunität von der sündhaften Concupiscenz besaß und daß dieselbe eine der Natur nicht geschuldete

---

1) Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus (ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος). Deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem. *Jac.* 1, 14 & 15.

2) Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors . . . *Rom.* 5, 12. Daß das Wort peccatum hier auch die Concupiscenz, von der cap. 6 & 7 die Rede, in sich schließt, ist unzweifelhaft und allseitig anerkannt.

3) Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus. *Rom.* 6, 12. Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato . . . jam non ego operor illud (malum), sed quod habitat in me peccatum . . . Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum . . . Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet. Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem (cf. *Rom.* 2, 15); video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. *Rom.* 7, 14—23. Mag der Apostel hier den Zustand des noch nicht Gerechtfertigten, oder aber des von der Concupiscenz stets noch angefochtenen Gerechtfertigten (Cf. 2 Cor. 12, 7—9) schildern: was uns hier interessirt, bleibt bei jeder Annahme bestehen, daß die dem natürlichen und übernatürlichen Gesetze des Geistes widerstreitende Concupiscenz und Fleischlichkeit aus der Sünde stammt, wie sie auch, wenn sie nicht überwunden wird, zur Sünde führt.

4) Der Ausruf: Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum — *Rom.* 7, 24 & 25 — umfaßt beides: die Bändigung und Unterwerfung der Concupiscenz durch die Gnade, ihre völlige Vernichtung durch die Glorie.

5) Davon in der Christologie.

6) S. 512 ff.

übernatürliche Gnadengabe war, ist auch die einmüthige Lehre der Väter. Sie alle rechnen dieselbe zu jener paradiesischen Vollkommenheit, welche durch die erste Sünde verloren ging und deren übernatürlichen Charakter sie mit so großer Klarheit bezeugen[1]). Das gilt namentlich auch vom heil. Augustinus, den man zum Patron entgegenstehender Meinungen machen wollte[2]). Niemand hat schärfer als er, sowohl die Existenz, als die Uebernatürlichkeit des donum rectitudinis[3]), sowie die Wahrheit ausgesprochen, daß Gott, ohne Un-

1) Vgl. oben §. 301, II. Namentlich sind hier jene Stellen hervorzuheben, welche sagen, daß der paradiesische Mensch durch die Gnade Geist, d. h. ein pneumatischer Mensch war, durch die Sünde aber Fleisch und fleischlich geworden. *Iren.* C. haer. 5, 6 f. oben S. 94, Note 2. *Joann. Damasc.* De fid. orth. 2, 12 „per gratiam spiritus, propter superbiam caro f. oben S. 344, Note 5. In diesem Sinne fassen die Väter *Gen.* 2, 25 auf: Erant ambo nudi et non erubuerunt: peccato enim nondum praesente, gloria quae superne venerat, vestiti erant. *Chrysost.* In Gen. hom. 15, nr. 4. Vgl. oben S. 513, Note 3. Es ist auch bemerkenswerth, daß die Väter die Freiheit von dem Widerstreite des Fleisches gegen den Geist vielfach nicht nur als Gnade, sondern als Glorie bezeichnen; sicherlich im Hinblick darauf, daß sie, wie auch die Immortalität und Impassibilität des Leibes, eine Gabe ist, welche wir nicht bereits hier auf Erden durch Christi Gnade, sondern erst durch die Glorie und Auferstehung wieder empfangen. Die unwillkürlichen Regungen der niederen Begierden, lehren die Väter, entspringen aus der menschlichen Natur. Animi enim perturbationum motus inest nobis a natura. *Theodoret.* In Rom. 6. Von jeder unordentlichen Regung aber frei zu sein ist eine übernatürliche und wunderbare Vollkommenheit, welche Adam durch die paradiesische Gnade besaß. Nichts kann diese Wahrheit mehr bestätigen und beleuchten, als die Lehre der Väter, daß selbst in Christus die Freiheit von jeglichem Widerstreit des niederen Menschen gegen den höheren, gerade so wie die Möglichkeit, wenn er wollte, nicht zu leiden, etwas Uebernatürliches war. Supra naturam autem, quia in Domino, quae naturalia erant, voluntatem minime praevertebant. *Joann. Damasc.* De fide orth. l. 3, c. 20. Deßhalb sind auch in den Heiligen, wie die Leiden, so insbesondere auch der Kampf des Fleisches gegen den Geist geblieben, ut agnoscant, se illam gratiam sanctae libertatis et pacis primae perdidisse. *Fulgent.* de verit. praed. et gratiae c. 16, nr. 25. Noch viele andere Väterstellen s. bei *Casinius*, Quid est homo? Art. 4. Edit. *Scheeben*, S. 111 ff.

2) Vgl. S. 346 ff.

3) *Gen. ad lit.* l. 11, c. 31 & 32 erklärt Augustinus, daß die Freiheit von der Unbotmäßigkeit des Fleisches mit der Gnade durch die Sünde verloren ging, daß dieselbe nicht aus der animalischen Natur des Menschen entsprang, vielmehr eine wunderbare Gabe war, wie die leibliche Unsterblichkeit des Menschen und die Glorie der Engel. Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati ... Amisso quippe statu mirabili, corpus ipsum, cui status etiam de ligno vitae virtute mystica praestabatur, per quem nec morbo tentari, nec mutari aetate potuissent, ut hoc in eorum

gerechtigkeit, den Menschen auch ohne diese Gabe hätte erschaffen und belassen können[1]).

So lehren auch einmüthig die Theologen aller Schulen[2]). Controversen bestanden weder bezüglich der Existenz, noch bezüglich der Supernaturalität des donum rectitudinis, sondern nur bezüglich der näheren Art und Weise, wie wir uns dasselbe zu denken haben; davon werden wir später reden. Gegen die Wahrheit, daß die rectitudo eine übernatürliche Gabe des Urstandes gewesen, haben die Bajaner und Jansenisten namentlich geltend gemacht, daß der

---

carne, quamvis adhuc animali et in melius postea commutando, jam tamen significaretur per escam ligni vitae, quod ex ipso spiritali alimento sapientiae, cujus sacramentum illud lignum erat, fit in Angelis per aeternitatis participationem, ut in deterius non mutentur: hoc ergo amisso statu, corpus eorum duxit morbidam et mortiferam qualitatem, quae inest etiam pecorum carni, ac per hoc etiam eundem motum, quae inest etiam pecorum carni... sed tamen etiam in ipsa jam poena suae generositatis index anima rationalis bestialem motum in membris suae carnis erubuit, eique incussit pudorem etc. Vgl. oben S. 513, Note 3. Ebenso klar ist *Contra Julian.* l. 4, c. 16, nr. 82: Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet. Vgl. Civ. Dei l. 13, c. 13; l. 14, c. 17. De pecc. mer. et remiss. c. 16 etc.

1) *Retract.* l. 1, c. 9, nr. 6 zeigt Augustinus, wie er schon vor Entstehung des Pelagianismus in seinem Werke de libero arbitrio (l. 3, c. 20 & 21) gelehrt, daß die ignorantia und die vorzüglich aus der Concupiscenz entspringende difficultas boni eine Folge und Strafe des Sündenfalls sei, quam miseriam Pelagiani noluut ex justa damnatione descendere, negantes originale peccatum. Dann fährt er fort: Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus, sicut in eodem tertio libro disputavimus.

2) Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint... Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa. Unde *Augustinus* dicit, 13 de Civ. Dei 13, i. p., quod *postquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae.* Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam. quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. *S. Th.* 1, q. 95, a. 1.

heil. Augustinus und die gesammte alte Kirche die Behauptung der Pelagianer, daß die Concupiscenz etwas Natürliches und etwas Gutes sei, auf's entschiedenste bekämpft und verworfen habe. Dieser Einwand beruht auf einer gänzlichen Verkennung des wahren Sachverhaltes. Dieses werden wir in der Lehre von der Erbsünde näher zeigen, wird sich aber auch schon aus dem Folgenden ergeben.

4. Wenn wir das donum rectitudinis als Freiheit (immunitas) von der Concupiscenz bezeichnen, so wird das Wort Concupiscenz im engsten Sinne gebraucht.

Im weitesten Sinn bezeichnet dieses Wort jedes Begehren oder Streben, sowohl das geistige, als das sinnliche, sowohl nach Gutem, als nach Bösem. In diesem Sinne redet das alte Testament von der Begierde nach Weisheit[1]) und Gerechtigkeit[2]), nach Gott[3]), und spricht der Apostel nicht nur von dem Begehren des Fleisches wider den Geist, sondern auch des Geistes wider das Fleisch[4]). In einem engeren Sinne wird das Wort nicht von dem rein geistigen, sondern von dem sinnlichen Begehren gebraucht; das sinnliche Begehren wird aber wiederum in den appetitus *concupiscibilis* und *irascibilis* unterschieden[5]).

In allen diesen Bedeutungen kann das Wort sowohl die Potenz als den Act, als irgend welchen Habitus bezeichnen. Es versteht sich nun von selbst, daß dem Menschen, so wie er aus der Hand des Schöpfers hervorging, weil die ganze und vollständige Menschennatur, auch das höhere und niedere menschliche Begehrungsvermögen eigen und er aller rein natürlichen Acte und Habitualitäten, insbesondere der verschiedenen Affecte, fähig beziehungsweise theilhaftig war. In dieser Beziehung gilt alles oben[6]) über die natürliche Güte und die natürlichen Kräfte der menschlichen Natur Gesagte. Dort haben wir auch gesehen, daß die concupiscibelen und irascibelen Affecte des sinnlichen Begehrungsvermögens, sowohl in der rein natürlichen, als auch in der übernatürlichen Ordnung, insofern eine sittliche Bedeutung haben, als sie von der Vernunft und dem freien Willen abhängen

---

1) Concupiscentia itaque sapientiae deducit ad regnum. *Sap.* 6, 21. Cf. *Eccli.* 6, 37.

2) Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas in omni tempore. Ps. 118, 20.

3) Cf. *Ps.* 83, 3.

4) Caro enim concupiscit (ἐπιθυμεῖ) adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem. *Gal.* 5, 17.

5) Vgl. oben §. 303, VII.

6) §. 303.

und ihrerseits auf dieselben einwirken[1]). Da das sinnliche Begehrungsvermögen von Natur nach dem ihm Entsprechenden und Angenehmen verlangt, dem ihm nicht Zusagenden und Unangenehmen aber widerstrebt, sowie ihm dieses oder jenes durch die sinnliche Wahrnehmung oder die Phantasie vorgestellt wird, so liegt in der aus dem materiellen Leibe und der geistigen Seele zusammengesetzten Menschennatur ein natürlicher Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit, zwischen dem höheren geistigen und dem niederen sinnlichen Menschen[2]). Denn nicht immer ist das, was der sinnliche Mensch begehrt oder dem er widerstrebt, dasselbe, was die Vernunft als sittlich gut und geboten, oder als sittlich bös und verboten erkennt. Es kann das sittlich Böse das sinnliche Begehrungsvermögen anziehen, das sittlich Gute aber das niedere Begehrungsvermögen und seine Irascibilität abstoßen. Daher ist es die Aufgabe der Vernunft und des freien Willens, die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens zu ordnen und den, dem Sittengesetz und den Interessen des Geistes widerstrebenden Begierden der sinnlichen Natur zu widerstehen. Weil aber das sinnliche Wahrnehmen und Begehren in verschiedener Beziehung dem geistigen Erkennen und freien Willen vorangeht und auf letztere einwirkt, und weil die Vernunft und der freie Wille über die sinnlichen Affecte nicht eine unbedingte oder s. g. despotische, sondern nur eine s. g. politische Herrschaft besitzt[3]), so sind die Begierden des niederen Menschen eine sittliche Gefahr und eine Versuchung zum Bösen, und kann der vernünftige und freie Wille zwar die ihm gebührende Oberherrschaft behaupten, aber nicht ohne Kampf und Anstrengung. Diese sinnliche Begierlichkeit, insofern sie der Thätigkeit der Vernunft und des freien Willens und ihren Befehlen widerstrebt und dadurch die Vernunft zu Irrthümern, den freien Willen zu Sünden verlockt, wird im engsten Sinne Concupiscenz genannt, und sie ist es, welche im paradiesischen Menschen durch die übernatürliche Gnadengabe der Integrität aufgehoben war, indem durch diese Gabe alle Begierden und Affecte des niederen Menschen so gemäßigt und geordnet waren, daß sie den Befehlen des vernünftigen und freien Willens weder zuvorkamen, noch ihm widerstrebten[4]), vielmehr stets und ohne jeglichen Widerstand gehorchten.

---

1) Vgl. §. 303, XII.

2) Vgl. oben §. 303, IV, S. 381.

3) Vgl. oben §. 303, XI.

4) (Cupiditas) non praecessit voluntatem, non restitit voluntati. *August.* Op. imperf. c. Jul. lib. 1, c. 71.

Diese vollkommene, kampf- und mühelose Herrschaft des Geistes über das Fleisch, diese widerstandslose Unterwerfung des niederen unter den höheren Menschen, war etwas *Uebernatürliches*: sowohl weil es nicht aus der rein natürlichen Vollkommenheit und den rein natürlichen Kräften des Menschenwesens entsprungen war, dieselben vielmehr überstieg; als auch weil es der menschlichen Natur nicht geschuldet, sondern ihr aus purer Gnade geschenkt war. Diese Freiheit von der Concupiscenz *entsprang nicht aus der bloßen Natur*, überstieg vielmehr all' ihre Kraft. Wohl besitzen Vernunft und freier Wille das natürliche Vermögen, den ungeordneten Regungen der Sinnlichkeit zu widerstehen, in ihre Verlockungen nicht einzuwilligen, die Sünde, zu denen die Sinnlichkeit versucht, zu meiden, das Gute aber, dem sie widerstrebt, zu vollbringen, dadurch die Oberherrschaft über sie zu behaupten, auch durch fortgesetzte Uebung die Sinnlichkeit mehr und mehr zu mildern und immer vollkommener unter die Botmäßigkeit des Geistes zu bringen. Nicht aber vermag die natürliche Kraft des Geistes sich den niederen Menschen so vollkommen und bleibend zu unterwerfen, daß auch die unwillkürlichen Regungen der Concupiscenz und die darin liegenden Versuchungen gänzlich ausgeschlossen werden, so daß die Herrschaft des Geistes und die Uebung der Tugend keinen Kampf und keine Mühe mehr erfordert.

Wohl hat der Geist im Menschen *schon von Natur* eine Obmacht über das Fleisch und die Sinnlichkeit, und sind von Natur die niederen Kräfte und Strebungen den höheren *untergeordnet*[1]). Denn nicht ein vernunftloses, sondern ein vernünftiges Wesen ist der Mensch, schon von Natur dazu bestimmt und befähigt, Gott durch die Beobachtung des der bloßen Vernunft erkennbaren und durch das Gewissen bezeugten Sittengesetzes zu dienen, über sein Fleisch und dessen Begierden aber durch Mäßigung und Starkmuth zu herrschen und sie dem Geiste dienstbar zu machen. Wenn daher der Mensch, statt dessen, den Gelüsten seiner Sinnlichkeit folgt, ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse und die Bestimmung seines Geistes und mit Uebertretung des Vernunftgesetzes und des sich in ihm offenbarenden göttlichen Willens, so handelt er nicht naturgemäß, sondern *naturwidrig*: denn er ist ein Mensch, nicht ein Thier — und was letzterem natürlich ist, ist widernatürlich für den Menschen[2]).

Allein daraus folgt keineswegs das andere Extrem, daß nämlich dem Menschen eine so *vollkommene* Herrschaft über die Sinnlichkeit, wie sie ihm durch die übernatürliche Gabe der rectitudo verliehen

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 77, a. 4 oben S. 388, Note 2; S. 389, Note 1.
2) Vgl. unten die Lehre von der *Sünde*.

war und welche selbst die unfreiwilligen Regungen der Sinnlichkeit und jedes Widerstreben des niederen gegen den höheren Menschen gänzlich ausschloß, dem Menschen von Natur eigen gewesen wäre[1]).

---

1) Indem Kuhn die natürliche Güte der reinen Menschennatur, die in ihr liegende natürliche Unterordnung des niederen unter den höheren Menschen, und die natürliche Hinordnung und Hinneigung des Menschen zur natürlichen Tugend, die naturalis inclinatio voluntatis ad virtutem, welche Thomas an so vielen Stellen hervorhebt, mit der übernatürlichen resp. präternaturalen Gabe der *rectitudo* oder der Integrität identificirt und darin die wahre Lehre des heil. Thomas zu erkennen glaubt, im tief einschneidenden Unterschiede von der Lehre der späteren Scholastiker (vgl. oben S. 372, Note 2) — hat er sich leider in die Unmöglichkeit versetzt, sowohl Thomas, als die mit ihm vollkommen übereinstimmenden späteren Scholastiker, namentlich Suarez, und damit auch den wahren Sinn der den Bajanern und Jansenisten gegenüber vertheidigten Lehre der katholischen Kirche allseitig richtig zu würdigen und zu erfassen, und sind seine mit so viel Geistesschärfe und Gelehrsamkeit aufgebauten Auseinandersetzungen über die ursprüngliche Gnade (Der christl. Lehre von der göttlichen Gnade erster und allgemeiner Theil. Erster Theil, die ursprüngliche Gnade) wie nicht minder über die Gnade und Freiheit überhaupt, in Verbindung mit seiner ungenügenden Fassung des Uebernatürlichen (s. Bd. 5, S. 443, Note 2) theils mangelhaft, theils unrichtig ausgefallen und zugleich der Grund einer unrichtigen Auffassung sowohl der Lehre des heil. Thomas als der späteren Theologen bis auf unsere Tage geworden. Im einzelnen auf die Darstellungen Kuhn's einzugehen, ist nicht möglich. Nur zwei Stellen des heil. Thomas, auf welche Kuhn vorzugsweise seine Darstellung stützt, welche dieselbe aber in Wirklichkeit widerlegen, wollen wir hervorheben. Die erste Stelle ist *S. Th.* 1. 2, q. 85 de effectibus peccati, a. 1, wo Thomas die Frage: Utrum peccatum diminuat bonum naturae, also beantwortet: Bonum naturae humanae potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia hujusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, q. 63, a. 1. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae, donum originalis justitiae; quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est, q. 51, a. 2. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso, quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem. Kuhn meint, die naturalis inclinatio ad virtutem, die durch entgegenstehende lasterhafte Habitualitäten, welche durch actuelle Sünden (von diesen ist hier zunächst die Rede; wie es in dieser Beziehung mit

Der Mensch ist von Natur kein Thier, er ist aber auch kein Engel und besitzt nicht jene Geistigkeit und geistige Freiheit, die diesem von Natur eigen ist. Der Mensch ist nicht ein reiner Geist, sondern ein aus Leib und Seele bestehendes sinnlich vernünftiges Wesen. Wie deßhalb der Leib mit seinen Sinnen seiner geistigen Erkenntniß dient, aber auch dieselbe mannigfach hemmt und beschränkt, so dient auch der Leib mit seinen Sinnen dem vernünftigen Willen und ermöglicht

---

der Erbsünde sich verhalte, werden wir in der Lehre von der Erbsünde sehen) contrahirt werden, eine Minderung erleidet, sei nichts anderes als das donum integritatis der späteren Scholastiker. Eine solche Auffassung ist aber geradezu unbegreiflich, da nach der klaren Lehre des heil. Thomas diese Integrität zum donum justitiae originalis gehört, das deßhalb ein bonum naturae (im dritten Sinne) genannt wird, weil es der ganzen Menschennatur in Adam geschenkt war und welches, wie Thomas ausdrücklich sagt, durch die Sünde nicht etwa gemindert wurde, sondern gänzlich verloren ging. Daß aber jene vollkommene und widerspruchslose Unterordnung des niederen unter den höheren Menschen, worin das donum integritatis besteht, ein Theil der gratia justitiae originalis war, welche mit dieser durch den Sündenfall völlig verloren ging, lehrt Thomas wie an vielen anderen Orten, so auch *S. Th.* 1, q. 95, a. 1 (abgedruckt oben S. 517, Note 2), worauf gleichfalls Kuhn (a. a. O. S. 106 ff.) seine Auffassung der Thomistischen Lehre vorzüglich stützen will, während doch Thomas an dieser Stelle von der Integrität, die nach Kuhn nichts anderes, als die durch die Sünde nur verminderte naturalis inclinatio ad virtutem sein soll, ausdrücklich sagt: Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset. Nicht damit genug, beweist Thomas sogar an dieser Stelle aus der Supernaturalität der vollkommenen Unterwerfung des niederen Menschen unter die Vernunft die Supernaturalität jener Unterwerfung des höheren Menschen unter Gott, worin das Wesen der ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit besteht. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae. Dieser Schluß gründet sich auf die Lehre des heil. Thomas, daß die übernatürliche widerstandslose Unterwürfigkeit des Leibes unter die Seele und der niederen Seelenkräfte unter die Vernunft, in der übernatürlichen Unterwerfung der Vernunft unter Gott oder in der heiligmachenden Gnade ihren Grund habe (diese prima subjectio nämlich erat causa et secundae et tertiae, hierüber Näheres unten). Da, lautet der Schluß, die secunda et tertia subjectio, nämlich die integritas, etwas evident Uebernatürliches ist, muß auch nothwendig deren Grund und Ursache, nämlich die prima subjectio der Vernunft unter Gott, wovon hier die Rede, nicht etwa blos eine natürliche Unterwerfung unter Gott, wie durch die blos natürliche Tugend und deren natürliche Grundlage, die naturalis inclinatio ad virtutem, etwas Natürliches, sondern eine übernatürliche Unterwerfung unter Gott, nämlich die durch die heiligmachende Gnade bewirkte sein: non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa.

ihm die Erfüllung der dem Menschen eigenthümlichen Aufgabe und Würde, aber erschwert ihm auch dieselbe, insofern die sinnlichen Begierden dem Willen des Geistes vielfach zuvorkommen und widerstreben.

Wenn nun Gott den Menschen durch seine Gnadengabe über diese seine natürliche Unvollkommenheit erhob und ihm dadurch die Erfüllung seiner Aufgabe erleichterte, so war dieses wohl der Güte Gottes und der hohen Bestimmung des Menschen, zumal seiner übernatürlichen, höchst angemessen; keineswegs aber war es der menschlichen Natur geschuldet, weder in der rein natürlichen Ordnung, noch auch selbst unter der Voraussetzung der Erhebung zur Gotteskindschaft und zum übernatürlichen Endziel der seligen Anschauung: denn in jenem Falle wären ihm nur jene natürlichen Kräfte und Hilfen von der göttlichen Gerechtigkeit geschuldet, die ihm die Erfüllung des Naturgesetzes, in letzterem Falle nur die übernatürlichen Gnaden der Heiligung, welche ihm die Erreichung seiner übernatürlichen Bestimmung möglich machten. In beiden Fällen aber war die Gabe der gänzlichen Freiheit von allen Anfechtungen und jedem Widerstreben der Sinnlichkeit keineswegs nothwendig, daher auch in keiner Weise geschuldet. Sowie daher wirklich Christi Gnade den Erlösten die Erreichung ihrer übernatürlichen Bestimmung nicht nur möglich, sondern auch leicht macht, obwohl sie noch mit der Concupiscenz behaftet bleiben; so hätte Gott auch dem Menschen sowohl in statu naturae purae die Erreichung seiner blos natürlichen, als in statu naturae elevatae die Erreichung seiner übernatürlichen Bestimmung nicht nur möglich, sondern auch leicht machen können, ohne ihm das donum rectitudinis zu verleihen und ihn dadurch auch über jene Mühen, Kämpfe und etwaige Unvollkommenheiten zu erheben, von denen der Mensch wirklich durch diese Gabe im Paradiese frei war.

5. Hiergegen erhoben die Bajaner und Jansenisten den Einwand, daß die Concupiscenz nach der Lehre der Kirche, wie sie namentlich Augustinus gegen die Pelagianer vertheidigt habe, nicht, wie diese behaupteten, etwas Gutes, sondern etwas Böses sei; daher habe Gott unmöglich den Menschen mit derselben behaftet erschaffen können[1]). Obwohl dieser Einwand zunächst mit dem Irrthum

1) Die Lehre von der Möglichkeit des status naturae purae, in welcher der erste Mensch das donum rectitudinis nicht besessen hätte, sondern wie jetzt die Kinder Adam's, mit der Unwissenheit und Concupiscenz behaftet gewesen wäre, lehrt Jansen, sei eine manichäische, calvinische, blasphemische Lehre: denn sie mache Gott, der dem Menschen, wie er sich ausdrückt, diesen *habitus malus*

zusammenhängt, daß die Concupiscenz an sich Sünde sei und daß in ihr das Wesen der Erbsünde bestehe, und davon in der Lehre von der Erbsünde und von der Rechtfertigung des Sünders gehandelt werden muß, so ist es zum besseren Verständnisse unseres Lehrpunktes doch zweckmäßig, die Frage, ob und inwiefern die Concupiscenz etwas Böses oder ein Uebel ist, bereits an dieser Stelle zu erledigen.

Da die Sünde als solche nur aus dem freien Willen entspringt und entspringen kann[1]), so versteht es sich von selbst, daß die

---

der Concupiscenz, diese foedissima et pudenda concupiscentia, die profundissima juris naturalis ignorantia, die malitia voluntatis eingegossen habe, zum Urheber der Sünde; denn die Concupiscenz sei ein so großes, schmutziges, abscheuliches, der wahren Gerechtigkeit widersprechendes Uebel, daß jede damit behaftete vernünftige Creatur dadurch verdammungswürdig und dem ewigen Tode verfallen sei. Ueberdies lehrt er, daß dieselbe die Aufhebung der Willensfreiheit und die Nothwendigkeit des Sündigens einschließe (carentia indifferentiae et peccandi necessitas perpetua). (S. die Belege aus Jansen's Augustinus lib. 2, cap. 10; 14; 18; 21; 22; lib. 3, cap. 22 bei Casinius ed. Scheeben, p. 132 sq.). Diese Behauptungen tragen in ihrer evidenten Falschheit die Widerlegung der bajanisch-jansenistischen und daher aller verwandten Irrlehren über die Concupiscenz und das donum rectitudinis in sich. Die Concupiscenz ist kein von Gott eingegossener böser habitus, ist überhaupt, insofern sie ein Uebel ist, nicht auf Gott zurückzuführen; sie ist nicht im eigentlichen Sinne Sünde und der Verdammniß würdig; sie hebt auch die zur Freiheit nothwendige Indifferenz (vgl. oben §. 304, V, 2) nicht auf, und nöthigt nicht zur Sünde. Allerdings wenn die Concupiscenz das wäre, was die Jansenisten und andere von ihr lehren, was aber ein rechtgläubiger Christ und namentlich Augustinus nie gelehrt hat, so wäre der status naturae purae unmöglich. Was Augustinus den Pelagianern gegenüber vertheidigt, ist etwas ganz anderes, als die Jansenisten in ihn hineininterpretiren, wie wir alsbald sehen werden.

1) Daß die Sünde in keiner Weise aus Gott, sondern nur aus der freiwilligen Abwendung von ihm sein kann, zeigt Augustinus De lib. arb. 3, 20 den Manichäern gegenüber mit den kurzen Worten: Omne autem bonum ex Deo est: nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere non dubites. Qui tamen defectus, quoniam voluntarius est, in nostra est positus potestate. Daß alle Sünde ihren letzten Grund im freien Willen hat, gilt auch bezüglich der Erbsünde. Auf den aus der Definition der Sünde: peccatumque nihil esse aliud, quam exorbitantem a calle justitiae liberam voluntatem, hergenommenen Einwand Julian's gegen die Erbsünde, antwortet Augustinus: Sed hoc quoque originale peccatum ex voluntate peccantis originem ducit; atque ita nullum est nisi voluntate peccatum. *Opus imperf. C. Jul.* 3, 157. Näheres später in der Lehre von der Sünde im allgemeinen und der Erbsünde insbesondere.

bloße Concupiscenz niemals und in keinem Stande eigentliche Sünde (peccatum formale) sein kann[1]; nur die Zustimmung des freien Willens zu einer auf Sündhaftes gerichteten Begierde ist förmliche Sünde[2].

Daher kann die Concupiscenz nur in einem uneigentlichen Sinne Sünde genannt werden, insofern sie nämlich, wie bei dem gefallenen Menschen der Fall ist, aus der Sünde stammt und somit Folge und Strafe der Sünde und durch sie verschuldet ist[3], und insofern, was auch im Stande der reinen Natur der Fall gewesen wäre und auch nach Tilgung der Sünde und ihrer Schuld im Stande der durch Christi Gnade wiederhergestellten Natur der Fall ist, zur Sünde versucht.

Hieraus ergibt sich aber auch, daß die dem Gesetze des Geistes widerstreitende Concupiscenz im engeren und eigentlichen Sinne, immer und in jedem Stande nicht, wie Julian von Eclanum und der Pelagianismus behauptete, etwas Gutes, sondern etwas Böses, ein Uebel ist. Mit Recht hat daher Augustinus mit der katholischen Kirche diese pelagianische Behauptung bekämpft. Wohl ist es eine sittliche Vollkommenheit, wenn der Geist die ihm widerstrebende Concupiscenz beherrscht und ihre Versuchungen besiegt; aber es ist ein größeres Gut, wenn das Fleisch dem Geist ohne jedes Widerstreben gehorcht[4]. So war es in Adam

---

1) Indem die Kirche erklärte, daß in dem durch Christi Gnade Gerechtfertigten alles, was wahrhaft und eigentlich Sünde, völlig ausgetilgt und nicht etwa blos zugedeckt oder nicht zugerechnet, und dennoch die Concupiscenz, dieser fomes peccati, noch vorhanden ist, Trid. Sess. 6, c. 5. S. oben S. 510, Note 2, steht dogmatisch fest, daß die Concupiscenz niemals und in keiner Weise formaliter Sünde und etwa nur dem Gerechtfertigten nicht als solche zugerechnet sei. Näheres in der Lehre von der Erbsünde und der justificatio impii.

2) Vgl. *Jac.* 1, 12—16. S. oben S. 515, Note 1. Mit der göttlichen Mahnung an Kain beginnend: Nonne si bene egeris, recipies? sin autem male, statim in foribus peccatum aderit; sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius, *Gen.* 4, 7, ist die ganze heilige Schrift voll Ermahnungen, den Versuchungen der Concupiscenz zu widerstehen, und voll Aussprüchen, daß wer nicht einwilligt, nicht nur nicht sündigt, sondern auch großen Lohn erwirbt. Daß nicht die Versuchung der Concupiscenz, sondern nur die Einwilligung des freien Willens Sünde ist, lehren alle Väter und ist eine Grundwahrheit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Zahlreiche Belege hiefür in der Gnadenlehre.

3) Davon in der Lehre von der Erbsünde.

4) Davon schreibt Augustinus Retr. l. 1, c. 15, nr. 2, indem er *Rom.* 7, 16—18 in diesem Sinne auslegt: Perfectio boni operis est, ut nec ipsa concupiscentia peccati sit in homine, cui quidem, quando bene vivitur, non

vor dem Falle; so wiederum in Christus. Und auch der Wiedergeborene soll und kann mehr und mehr, wenn er es auch nicht absolut erreicht[1]), durch Christi Gnade nach möglichst vollkommener Herrschaft des Geistes über das Fleisch streben. Deßhalb sollen wir vor allem darum beten[2]), gar nicht versucht zu werden, und demgemäß auch die Versuchung möglichst fliehen: denn den Frieden besitzen und gar nicht kämpfen zu müssen, ist an und für sich besser, als in einem Kampfe siegen, in dem man auch Wunden davon tragen und unterliegen kann[3]).

Um jedoch hierüber volle Klarheit zu gewinnen ist es nothwendig, das Wesen der Concupiscenz noch näher zu betrachten.

Julian von Eclanum behauptete, daß die Concupiscenz an sich etwas Gutes, nämlich die lebendige Kraft der guten Natur (vigor naturae) sei. Daher sei der gute Gebrauch dieser guten Kraft gut, und nur deren Mißbrauch sündhaft; beides aber stehe einzig in der Kraft des freien Willens. Er wurde aber zu dieser Behauptung durch seine pelagianische Leugnung der Erbsünde und die damit zusammenhängende Behauptung hingetrieben, daß wir in demselben guten Zustand nicht nur der Schuldlosigkeit, sondern auch der rectitudo geboren werden, in welchem Adam vor dem Sündenfalle sich befand. Denn sollte das von Julian anerkannte Wort der Schrift: Fecit Deus hominem rectum, mit der thatsächlich vorhandenen und von der Offenbarung bezeugten Concupiscenz vereinigt werden, so mußte geleugnet werden, daß die Concupiscenz ein Uebel und eine Folge und Strafe der Sünde und mit jener rectitudo unverträglich sei. Daher behauptete er, sie sei etwas an sich Gutes, ein bonum

---

consentit voluntas: verumtamen non perficit bonum (d. h. es ist das Gute oder die Gerechtigkeit und Heiligkeit noch nicht zur Vollendung gebracht), quia ei adhuc inest concupiscentia, cui repugnat voluntas; cujus concupiscentiae reatus in baptismate solvitur, sed infirmitas manet, cui donec sanetur, omnis fidelis, qui bene proficit, studiosissime reluctatur.

1) Quid vult homo castus? Ut nullo omnino surgat in membris ejus concupiscentia adversaria castitati. Pacem vult, sed nondum habet. *Augustin.* Serm. 128 (al. 43 de verb. Dni) c. 8. Vgl. die ganze lehrreiche Rede.

2) In der 6. Bitte des Vaterunsers. Vgl. Matth. 26, 41.

3) Cur inquies, sagt Hieronymus (Adv. Vigilant.), pergis ad eremum? Ut bella non patiaris ... respondebis, hoc non est pugnare, sed fugere. Fateor imbecillitatem meam, nolo spe pugnare victoriae, ne perdam aliquando victoriam ... non vinco in eo, quod fugio, sed ideo fugio, ne vincar: nulla securitas est vicino serpente dormire.

naturae und ein munus conditoris[1]). Diesem gegenüber ist vor allem vom Standpunkte der Offenbarung aus mit Augustinus zu antworten, daß der Mensch vor dem Falle von dem Kampfe des Fleisches wider den Geist frei und daß dieses eine hohe und wunderbare Gnadengabe Gottes, und daher die durch den Fall verdiente und bewirkte Beraubung dieser Gnadengabe und die in Folge davon eingetretene Entfesselung der Begierlichkeit ein großes Uebel ist, das, weil aus der Sünde entsprungen und zur Sünde reizend, von dem Apostel selbst als Sünde bezeichnet wird[2]). So vom Standpunkte des Glaubens und unter Voraussetzung der übernatürlichen Bestimmung und Erhebung des Menschen.

Aber auch im Stande der reinen Natur wäre die Concupiscenz, zwar nicht Folge und Strafe der Sünde, aber dennoch ein Uebel gewesen; nicht insofern sie eine Kraft und Bethätigung des niederen animalischen Strebevermögens ist[3]), sondern insofern sie in dem vernünftigen Menschen dem freien und vernünftigen Willen zuvorkommt und widerstrebt, dadurch ihm zur Schmach gereicht[4]) und sittliche Versuchungen und Schwierigkeiten bereitet. Dieses Uebel der

---

1) Vgl. z. B. die pelagianischen Sätze bei *Augustin.* De nupt. et concupisc. l. 2, c. 9; 10; 12. Contra Julian. l. 4, c. 13. Contra duas epist. Pelag. l. 1, c. 15.

2) Nam ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur . . . Sed . . . modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit. *Augustin.* De nupt. & concupisc. l. 1, c. 13. Vgl. *Trid.* Sess. 5, c. 5 f. oben S. 364, Note 1.

3) Hoc in pecoribus ideo non est malum, quia caro non concupiscit adversus spiritum. *Augustin.* Opus imperf. contra Julian. 2, 230.

4) Vgl. oben S. 513, Note 3. S. 516, Note 3. Nicht lediglich deßhalb erweckt die Concupiscenz Scham, weil sie aus der Sünde stammt, sondern weil das Fleisch dem Geiste den Gehorsam versagt. Membra, quae prius pudenda non fuerant, primi parentes texerunt, quando erubuerunt; tunc autem erubuerunt, quando post inobedientiam suam inobedientia membra senserunt. *Augustin.* de nupt. et conc. 1, 5. Daraus erklärt sich auch, daß sich der Mensch der Lüste und Sünden des Fleisches, in denen das Fleisch den Geist bekämpft und besiegt, mehr schämt, als der geistigen Versuchungen und Sünden. Pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subjectum. In aliis quippe affectibus, quum sibi resistit ideo minus pudet, quia, quum a seipso vincitur, ipse se vincit, etsi inordinate atque vitiose. *Augustin.* Civ. Dei 14, 23.

Concupiscenz ist hiernach ein natürliches Uebel (vitium naturae in diesem Sinne), welches aus der natürlichen Unvollkommenheit der aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschennatur entspringt [1]). Denn es liegt im Wesen dieser Natur, daß die Bethätigungen der Sinnlichkeit der Bethätigung der geistigen Kräfte der Vernunft und des Willens vorangehen und zuvorkommen [2]), und möglicher Weise widerstreben, indem das sinnliche Wahrnehmungs- und Strebevermögen, sowie es von seinen entsprechenden Objecten berührt wird, in Thätigkeit tritt, ohne Rücksicht auf die Interessen des Geistes und die Gesetze der Sittlichkeit [3]). Diese Thätigkeit der Sinnlichkeit dauert fort, so lange ihre Bedingungen vorhanden und ihre Ursachen wirksam sind. Daher steht es nicht in der Gewalt des vernünftigen Willens, sie sofort und nach Willkür aufzuheben, sondern er kann ihnen nur seine Zustimmung und die Ausführung durch die absolut in der Macht des Willens stehenden äußeren Handlungen versagen, sie selbst aber nur durch Entfernung ihrer Ursachen und geeignete Gegenmittel allmälig beseitigen. Daß der vernünftige Wille diese Herrschaft über die Sinnlichkeit besitzt, ist ein hoher Vorzug der vernünftigen Menschennatur vor der lediglich durch die sinnlichen Triebe und den Instinct beherrschten Natur des Thieres; daß aber diese Herrschaft eine unvollkommene ist, ist eine natürliche Folge der aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Natur und insofern ein physisches Uebel; und zwar ein solches physisches Uebel, welches nicht, wie die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit des Leibes, sittlich indifferent ist, sondern welches die sittliche Sphäre berührt, es ist, wie die Theologen sagen, ein malum physicum *attingens morale*. Da nämlich die sinnliche Begierde aus sich ohne Rücksicht auf das Sittengesetz und die Interessen des Geistes das ihr Angenehme begehrt und das ihr Unangenehme zurückstößt, so tritt in allen Fällen, wo das Begehren der Sinnlichkeit mit einer Forderung der Vernunft und Sittlichkeit in Widerspruch tritt, eine Versuchung ein, welche entweder das Gute erschwert,

---

1) Vgl. oben §. 295, S. 107 ff. §. 296, II; S. 136 ff. §. 303, IV. S. 381.

2) Nicht nur der zeitlichen Entwickelung, sondern auch der menschlichen Natur nach, indem die sinnliche Wahrnehmung der geistigen Erkenntniß vorangeht, die sinnliche Wahrnehmung aber unmittelbar das sinnliche Begehren hervorruft; während der vernünftige Wille aus der intellectuellen Erkenntniß entspringt und überdies seinerseits nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch sinnliche Phantasmen auf das sinnliche Begehren wirken kann.

3) Denn die Sinnlichkeit begehrt das bonum delectabile als solches, einerlei, ob es ein bonum honestum ist oder nicht.

oder das Böse befördert. Dieses natürliche Widerstreben des niederen gegen den höheren Menschen ist zwar, so weit es unfreiwillig ist, nicht eigentliche Sünde, dazu wird es nur durch die Zustimmung des freien Willens; aber es ist dennoch ein Uebel und eine sittliche Gefahr[1]). Daher ist die Concupiscenz keineswegs, wie die Pelagianer meinten und die Rationalisten und Naturalisten behaupten, etwas an sich Gutes, das nur durch Mißbrauch und Uebermaß böse werde, sondern sie ist eine Unvollkommenheit, ein natürliches Uebel, eine sittliche Gefahr, eine Plage[2]) für den Menschen; daher soll er sie nicht loben und lieben, sondern sie fürchten, verabscheuen und bekämpfen. Daher gereichen auch die vom freien Willen unabhängigen Aeußerungen der Concupiscenz dem Menschen mit Recht und naturgemäß zur Beschämung[3]). Deßhalb kann der Mensch die Regungen der Concupiscenz, insofern sie unfreiwillig sind, wohl ohne Sünde an sich erfahren, nimmer aber kann er ohne Sünde ein freiwilliges Wohlgefallen daran haben.

Indem der heil. Augustinus diese Wahrheiten vertheidigt, dagegen die glaubenswidrige und sittengefährliche Lehre der Pelagianer, wonach die Concupiscenz an sich etwas Gutes sei und nur durch Mißbrauch und Uebermaß bös werde, wie der Wein etwas Gutes ist und nur durch

---

1) Mit der Gnade Gottes der Begierde nicht zustimmen und dadurch von Sünde freibleiben, ist gut; allein besser ist, gar keine Versuchungen leiden, wie es in der Auferstehung sein wird und im Paradiese war; das ist ein oftmals von Augustinus wiederholter Gedanke. Incipit autem homo secundum gratiam in interiori homine renovari (2 Cor. 4, 16), ut mente agat quod amat, nec carni consentiat agenti quod odit; id est, non ut omnino non concupiscat, sed ut post concupiscentias suas non eat. Quod quidem tam magnum est, ut si omni modo fieret, et quamvis insint, dum sumus in corpore mortis hujus, desideria peccati, si nulli eorum adhiberemus assensum, non esset unde diceremus Patri nostro, qui est in coelis: *Dimitte nobis debita nostra.* Nec tamen ideo tales essemus, quales erimus, cum mortale hoc induerit immortalitatem: tunc enim non solum nulli desiderio peccati obediemus, sed nulla erunt desideria talia, quibus non obedire jubeamur. *Augustin.* Epist. 196 ad Asellic. (al. 200), c. 2.

2) Nulla pugna, sagt treffend Augustinus, sine malo. Quando enim pugnatur, aut bonum pugnat et malum, aut malum et malum, aut si duo bona inter se repugnant, ipsa pugna est magnum malum. *Opus imperf. c. Jul.* l. 6, c. 19, nr. 62.

3) Vgl. oben S. 516, Note 3. S. 527, Note 4. Also nicht lediglich ihr Ursprung aus der Sünde, sondern auch, abgesehen davon, die Unbotmäßigkeit der Sinnlichkeit ist der Grund dieser Scham.

unmäßigen Genuß verderblich wird [1]), auf's entschiedenste unter Zerstörung der pelagianischen Scheingründe [2]) mit vielen Argumenten bekämpft [3]), verwirft er ebenso entschieden den Irrthum der Reformatoren, Bajaner und Jansenisten, daß die bloße Concupiscenz, auch wenn man nicht in sie einwilligt, förmliche Sünde [4]) sei.

---

1) Non intelligis, erwidert Augustinus hierauf treffend dem Julian, quid loquaris, ut non videas creaturam panis et vini non concupiscere adversus spiritum, sed ipsam potius a male utentibus concupisci. *Adv. Jul.* l. 3, c. 20, nr. 41. Ebenso treffend *Op. imperf. c. Jul.* l. 4, nr. 21. Sicut vinum procul dubio bonum est; omnis enim creatura a Deo bonum est (1 Tim. 4, 4); et qui modico vino utitur, bene utitur; qui vero immodico vino utitur, bono male utitur. Sed Joannes nunquam diceret, vinum a Patre non esse, sicut concupiscentiam carnis dixit (*1 Joann.* 2, 16) a Patre non esse.

2) Einige derselben wurden bereits angeführt. So argumentirten die Pelagianer namentlich aus der von Gott eingesetzten Ehe und ihrem rechtmäßigen und guten Gebrauch. Augustinus hat diesen Gegenstand ausführlich in seinem Buche de nuptiis et concupiscentia und in seinen beiden Werken gegen Julian von Eclanum, behandelt. Gewiß, erwidert Augustinus, ist die Ehe und ihr Gebrauch zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes gut, keineswegs aber die Concupiscenz, unter der sie seit dem Sündenfall leidet. Und wenn, worauf Julian sich ebenfalls berief, der Apostel die Ehe ein Heilmittel gegen die Concupiscenz nennt, so geht ja gerade daraus hervor, daß die Concupiscenz für den Menschen ein Uebel ist, da sie des Heilmittels bedarf. So berief sich auch Julian für seine Lehre auf die dem Abraham und der Sara von Gott im Alter verliehene Fruchtbarkeit. Augustinus antwortet auf diese sophistische Verwechselung der Fruchtbarkeit mit der Concupiscenz: Hoc dicit, quasi concupiscentia carnis illis ante defuerit, et hoc eis donaverit Deus. Quae proculdubio inerat in corpore mortis hujus; sed fecunditas defuit, cujus auctor est Deus; et ipsa donata est, quando voluit Deus. *De nupt. et concup.* l. 2, c. 10.

3) Vgl. *De Rubeis* De pecc. orig. c. 47—49.

4) Daß der heil. Augustinus von dieser Lehre weit entfernt ist, haben wir zum Theil bereits gesehen und werden wir in der Lehre von der Erbsünde noch näher zeigen. Hier sei nur nochmals aufmerksam gemacht, daß es etwas anderes ist, die Concupiscenz als ein durch die Sünde eingetretenes oder auch zur Sünde reizendes Uebel, und etwas anderes, sie als wirkliche Sünde zu bezeichnen. Concupiscentia vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit; sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat. *De nupt. et concup.* l. 1, c. 28, nr. 25. Wie es das größte Uebel ist in die Begierde einzuwilligen, so ist es das größte Gut von aller Begierde frei zu sein. Zwischen beiden steht in der Mitte der Zustand des durch Christi Gnade Gerechtfertigten, der keine Sünde thut, weil er nicht einwilligt, aber doch noch von dem Uebel der Concupiscenz nicht frei ist. Aehnliches würde von dem natürlich Gerechten in statu naturae purae gelten. Tunc perficitur (ist zur Vollendung gebracht) bonum,

Daraus ergibt sich auch, daß der natürliche Widerstreit des Fleisches gegen den Geist oder die Concupiscenz in diesem engeren eigentlichen Sinne auch in statu naturae purae, nicht zwar wie für den aus dem übernatürlichen Stande der justitia et integritas gefallenen Menschen eine Strafe der Sünde, wohl aber ein zur Sünde hinneigendes natürliches Uebel gewesen wäre. Dieses Uebel ist aber keineswegs, wie die Pelagianer Augustinus vorwarfen, auf Gott, den Urheber der Natur, von dem nur das Gute kommt, sondern ebenso, wie auch die natürliche Passibilität und Sterblichkeit, auf die Beschränktheit und Defectibilität der Menschennatur zurückzuführen[1]). Noch weniger verdient die katholische Lehre von der Concupiscenz den Vorwurf des Manichäismus, da das natürliche Uebel der Concupiscibilität, wie der Corruptibilität, ebenso wenig, als auf göttliche Verursachung, die allein das Gute, nicht aber das damit per accidens verbundene Böse wirkt, auf ein dem Guten gegenüberstehendes böses Wesen zurückgeführt werden kann[2]).

Ist demnach der Widerstreit des niederen gegen den höheren Menschen oder die Concupiscenz im engeren und gewöhnlichen Sinne an sich ein aus der Natur des Menschen entspringendes natürliches Uebel, so folgt daraus einestheils, daß Gott keineswegs verpflichtet war, die menschliche Natur durch eine übernatürliche Gabe von vornherein von diesem Uebel zu befreien, wenn ihr nur die Möglichkeit gegeben war, trotz der aus der Concupiscenz entspringenden Schwierigkeit ihre natürliche oder selbst ihre übernatürliche Bestimmung zu erreichen[3]); anderntheils aber, daß es eine große Gnade war, daß Gott von vornherein den Menschen durch das donum rectitudinis von der Schwierigkeit der Concupiscenz befreite.

quando desideria mala nulla sunt; sicut tunc perficitur malum, quando malis desideriis obeditur. Quando autem sunt quidem, sed non eis obeditur, nec malum perficitur, quia non eis obeditur, nec bonum, quia sunt. Sed fit ex aliqua parte bonum, quia concupiscentiae malae non consentitur; et ex aliqua parte remanet malum, quia concupiscitur. *De nupt. et concup.* l. 2, c. 28, nr. 32.

1) Vgl. *Augustinus*, De divers. QQ. 83, q. 21 abgedr. Bd. 5, S. 207, Note 2, sowie *S. Th.* 1, q. 49, a. 2 ſ. Bd. 5, S. 207, Note 3 und S. 208, Note 1.

2) Näheres hierüber in der Lehre von der Erbsünde.

3) Daß dieses aber auch bei Verfagung des donum integritatis der Fall gewesen wäre, ergibt sich genügend daraus, daß dem durch Christi Gnade Gerechtfertigten diese Gabe hienieden versagt ist; daß es aber auch im Stande der reinen Natur der Fall gewesen wäre, werden wir unten sehen, wo von diesem möglichen Stande gehandelt wird.

Aber auch das leuchtet ein, daß eine solche Befreiung der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, zwar nicht geschuldet, wohl aber angemessen war, damit der zur übernatürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes und der ewigen Seligkeit berufene Mensch diese seine Bestimmung ohne jegliche Schwierigkeit und um so vollkommener verwirklichen konnte [1]).

Wir haben in dem Bisherigen nur die sinnliche Concupiscenz und ihre Aufhebung durch das donum rectitudinis betrachtet, wie solches auch von Schrift und Kirchenlehre als das Wichtigere zunächst hervorgehoben wird. Allein sowohl die Concupiscenz als die Gabe der Integrität hat einen größeren Umfang. Durch die Gnadengabe der ursprünglichen rectitudo war nämlich nicht lediglich das natürliche Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist aufgehoben und diese vollkommen dem Befehl des vernünftigen Willens unterworfen, sondern es war in gleicher Weise auch der den irdischen und sichtbaren Dingen zugewendete niedere Verstand (ratio inferior) und der ihr entsprechende niedere Wille vollkommen der höheren Vernunft (ratio superior) [2]) und dem ihr conformen Willen ohne Widerstreben und Schwierigkeit gehorsam und dienstbar; während ohne diese übernatürliche Gnadengabe, wie die Sinnlichkeit, so auch das von den Sinnen und den Sinnenbildern so sehr abhängige niedere, den irdischen Dingen zugewendete niedere Erkennen und das davon beherrschte Wollen der höheren Vernunft und dem höheren Willen Schwierigkeiten und Gefahren bereitet [3]), welche im Stande der ursprünglichen Integrität nicht vorhanden waren. Wenn die Scholastiker davon reden, daß durch die ursprüngliche Gerechtigkeit, wie Leib und Sinnlichkeit der Vernunft, so auch die Vernunft ohne Schwierigkeit

---

1) Von dieser Congruenz, nicht von einer Nothwendigkeit redet Thomas, wenn er In 2 dist. 30, q. 2, a. 1 schreibt: Finis autem ad quem ordinatus est (homo) est ultra facultatem naturae creatae, scilicet beatitudo, quae in visione Dei consistit; soli enim Deo hoc connaturale est . . . Unde oportuit, naturam humanam taliter institui, ut non solum haberet illud, quod sibi ex principiis naturalibus debebatur; sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret. Et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nisi per supremam partem suam, quae est mens, et intellectus, seu ratio, in qua imago Dei insignita est, ideo ut illa pars in Deum tenderet, subjectae sunt vires inferiores, ut nihil in eis accidere posset, quod mentem retineret, et impediret ab itinere in Deum; et pari ratione corpus hoc modo dispositum est, ut nulla passio in eo accidere posset, per quam mentis contemplatio impediretur.

2) Vgl. oben S. 394 u. 395.

3) Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. *Sap.* 9, 15.

und Widerstreben Gott untergeordnet war, so bezieht sich dieses auch auf diese vollkommene Unterordnung der niederen geistigen Kräfte unter die höhere Vernunft und den höheren Willen[1]). Diese *justitia integritatis* darf jedoch nicht mit der durch die heiligmachende Gnade bewirkten übernatürlichen Gerechtigkeit *(justitia sanctitatis)* identificirt werden, wie aus dem Folgenden noch mehr erhellen wird.

VIII. Jene vollkommene Wohlgeordnetheit und Harmonie der verschiedenen höheren und niederen Kräfte der menschlichen Natur durch das donum rectitudinis ist von der Erhebung der reinen Natur zur übernatürlichen Heiligkeit und Gotteskindschaft durch die heiligmachende Gnade wesentlich verschieden, daher auch jene Gabe mit Recht ein donum *praeternaturale*, nicht, wie die heiligmachende Gnade, im engeren Sinne ein donum *per se supernaturale* genannt wird.

Beide Gaben sind aber nicht nur verschieden, sondern auch trennbar, so daß eine ohne die andere bestehen kann. Der Glaube lehrt, daß der durch Christus Gerechtfertigte die wahre und volle übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, nicht aber hienieden auch die Gabe der Integrität besitzt. Aber auch im Urstande hätte Gott die übernatürliche Heiligkeit ohne die rectitudo, wie umgekehrt diese ohne jene verleihen können, da keine von beiden der menschlichen Natur geschuldet ist.

Wenn daher Väter und ältere Scholastiker in ihren, von den späteren Irrthümern noch nicht zu größerer Schärfe veranlaßten, unbefangenen Darstellungen nicht selten die ganze ursprüngliche Gerechtigkeit einfach als die volle Unterordnung des niederen unter den höheren Menschen und dieses unter Gott definiren[2]), so haben sie doch stets zwischen jener rein natürlichen Unterordnung der rectitudo unter Gott, wie auch der rein natürlichen Gerechtigkeit, und der übernatürlichen Unterordnung unter Gott und der Vereinigung mit ihm durch die heiligmachende Gnade wohl unterschieden, und wo sie dazu veranlaßt waren, diesen Unterschied auch klar ausgesprochen[3]).

1) *Scheeben*, De concupiscentia spiritali et integritate originali naturae in dessen Ausgabe des *Casinius*, p. 196 ff.

2) Vgl. z. B. *S. Th.* 1. 2, q. 113, a. 1 oben S. 499, Note 1.

3) So z. B. Thomas *S. Th.* 1, q. 95, a. 1 oben S. 519, Note 2. Noch klarer In 2 dist 20, a. 1: Sciendum est ergo, quod duplex justitia primo homini poterat convenire. Una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori, et superioris sub Deo; et haec quidem justitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere... Est etiam alia justitia gratuita, quae actus

Was aber das Verhältniß der rectitudo zur übernatürlichen Gerechtigkeit betrifft, so kann erstere sowohl als Dispositon zu letzterer, wie auch letztere als bewirkendes Princip der ersteren bezeichnet werden, und zwar unabhängig von der Streitfrage, ob der Stand bloßer Integrität der Verleihung der heiligmachenden Gnade zeitlich vorherging oder nicht.

Die vollkommene Harmonie des Menschenwesens innerhalb der Gränzen der Natur ist selbstverständlich nicht in dem Sinne eine Disposition zur heiligmachenden Gnade, als ob das, wenn auch in präternaturaler Weise vollendete Natürliche im strengen Sinne des Wortes eine Vorbereitung auf das Uebernatürliche oder ein Anfang des Uebernatürlichen sein und bezüglich desselben eine andere, als die obedientiale Potenz besitzen könnte[1]), sondern nur in dem Sinne, daß durch die Gabe der Integrität alle Hemmnisse und Schwierigkeiten hinweggeräumt wurden, welche die Unvollkommenheit

---

meritorios elicit. Klarer kann die natürliche Gerechtigkeit des Urstandes, von der übernatürlichen Gerechtigkeit, welche das Princip der des Lohnes der visio beata würdigen Acte ist, nicht ausgesprochen werden. Noch mehr erhellt dieser Unterschied aus dem besonderen Zwecke dieser Auseinandersetzung, wovon an einem anderen Orte. Ebenso klar spricht Thomas sich aus *QQ. disp. De malo*, q. 5, a. 1: Creatura rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae. Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget ad beatitudinem perfectam, secundum illud Apostoli ad Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna* (das ist also die zur Erlangung der visio beata absolut nothwendige heiligmachende Gnade). Sed praeter hoc auxilium necessarium fuit (versteht sich, nicht absolut, sondern relativ nothwendig) homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum vestigium contemplationis pervenire possit (Entsprechendes gilt selbstverständlich bezüglich des Willens). Hoc autem auxilium fuit originalis justitia (dieses Wort nach dem unbestimmten älteren Sprachgebrauch im Sinne von rectitudo genommen), per quam mens hominis, si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quominus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso.

1) Vgl. Bd. 5, §. 280, VI. Vgl. §. 279, IV.

der Menschennatur der Wirksamkeit der übernatürlichen Heiligungsgnade entgegensetzen konnte. Daher nennen auch die Scholastiker die Integrität nur *quasi-dispositio* zur ursprünglichen Heiligung[1]).

Die heiligmachende Gnade aber ist Princip der Integrität schon deßhalb, weil sie deren Zielursache ist: denn um der übernatürlichen Gerechtigkeit willen wurde dem Menschen die präternaturale Geradheit gegeben, daher ist auch diese durch jene bedingt, so daß mit der übernatürlichen Gerechtigkeit die präternaturale Integrität steht und fällt, indem mit dem übernatürlichen Gehorsam des höheren Menschen gegen Gott, auch der präternaturale vollkommene Gehorsam des niederen gegen den höheren Menschen verloren geht. Dies gilt unbeschränkt und unbedingt auch nach der Meinung derer, welche den Stand bloßer Integrität dem Empfang der heiligmachenden Gnade im Urstande zeitlich vorangehen lassen. Wenn wir aber mit Thomas und der sententia communior et probabilior annehmen, daß Adam im Momente seiner Erschaffung alle Gnadengaben gleichzeitig empfing und daß die heiligmachende Gnade durch eine ihr im Urstand eigene vollkommenere Wirksamkeit auch die rectitudo und die übrigen Gnadengaben des Urstandes hervorbrachte, dann ist sie auch als das bewirkende Princip dieser Gaben zu bezeichnen.

IX. Wir wir gesehen haben[2]), war ein Theil der älteren Scholastiker, namentlich der Franciskanerschule, der Meinung, daß Adam wohl das donum integritatis oder, wie man auch sagte, justitiae zugleich mit der Natur im Augenblick der Schöpfung, die heiligmachende Gnade aber erst in einem späteren Momente nach einer vorausgegangenen Vorbereitung empfangen, dieselbe also zwar vor dem Sündenfalle, nicht aber vom ersten Augenblicke seines Daseins an besessen habe; während der heil. Thomas und die *sententia communis* sich dafür ausspricht, daß der Mensch auch die heiligmachende Gnade bereits im ersten Momente empfing. Eine nähere Betrachtung dieser Streitfrage, welche das Tridentinum unentschieden ließ[3]), hat nicht sowohl um ihrer selbst willen Bedeutung, als wegen der theologischen Gründe, welche dabei in Betracht kommen.

Dafür, daß Adam von Anfang an mit der heiligmachenden Gnade begabt war, sprechen überwiegende positive Gründe. Weder die heil. Schrift, noch die kirchliche Ueberlieferung[4]) enthalten entscheidende,

1) Vgl. *S. Thomas*, QQ. disp. De malo q. 5, a. 1 oben S. 533, Note 3.

2) Oben S. 360.

3) S. oben S. 362, Note 3.

4) Als eine plausibele Andeutung könnte man etwa die auf *Gen.* 2, 15 — Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso — sich stützende allgemeine Lehre geltend machen, daß Adam außerhalb des Paradieses

oder auch nur genügende Andeutungen über eine der übernatürlichen Heiligung des ersten Menschen vorangegangene Vorbereitung; vielmehr sprechen fast alle Stellen, welche als Zeugnisse für diese Heiligung angeführt werden können, sehr deutlich auch dafür, daß dieselbe im Momente der Erschaffung selbst stattgefunden habe[1]). So haben auch die Väter dieselben verstanden[2]), und versteht sie das unbefangene

---

erschaffen und hierauf erst in's Paradies versetzt wurde, damit man erkenne, daß die paradiesische Vollkommenheit nicht ein Werk der Natur, sondern der Gnade war. Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra paradisum fecit, et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in coelum. *S. Th.* 1, q. 102, a. 4. Bei dieser Stelle des heil. Thomas, welche genau die überlieferte Meinung ausspricht, sei nur daran erinnert, daß die vita spiritualis, von der hier die Rede und nach deren Erlangung der Mensch aus dem Paradies in den Himmel versetzt werden sollte, offenbar nicht die vita spiritualis der ursprünglichen Gnade, sondern die durch die bestandene Prüfung verdiente Verklärung ist; ganz entsprechend dem richtigen Verständnisse von *1 Cor.* 15, 45—49 und *Augustinus*, Civ. Dei 13, 23 f. oben S. 340, Note 3. — Ferner wird von den Vertheidigern einer Vorbereitung Adams auf die heiligmachende Gnade das Wort des heil. Augustinus angeführt: Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Vgl. oben S. 352, Note 1. Allein diese Stelle unterscheidet zwar zwischen der Erschaffung und der Begnadigung des Menschen, aber es ist darin nicht gesagt, daß zwischen beiden Momenten eine Zeit verlaufen und während derselben eine Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade stattgefunden habe.

1) Verstehen wir mit den Vätern die Ausdrücke des alten Testamentes (vgl. oben §. 301, I, 1.), daß Gott den Menschen nach seinem Bild und seiner Aehnlichkeit, daß er ihn recht „erschaffen", von der ganzen ursprünglichen natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit des Menschen, so deuten sie alle darauf hin, daß der Mensch von Anfang an mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet war. Dasselbe ist bei den Stellen des neuen Testamentes (vgl. oben §. 301, I, 3) der Fall, welche die Wiedergeburt als Herstellung der Gerechtigkeit und Heiligkeit bezeichnen, in welcher der Mensch „erschaffen" war.

2) Vgl die oben §. 301, II angeführten Zeugnisse, namentlich jene, welche die Gottähnlichkeit, in der der Mensch erschaffen war, von der übernatürlichen Heiligkeit, die erste Einhauchung von der ersten Mittheilung des heiligen Geistes im Gegensatz zu der zweiten durch Christus, und das Wort, daß Gott den Menschen recht erschuf, von der ganzen ursprünglichen Gerechtigkeit verstehen. Ferner gehören hierher alle Schilderungen der ursprünglichen Heiligkeit und Herrlichkeit Adams, wodurch er den Engeln ähnlich, geistig und göttlich war, und welche

allgemeine kirchliche Bewußtsein. Demgemäß sprechen auch die Lehrausprüche der Kirche einfach aus, daß der Mensch in dem Zustande jener Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er durch den Sündenfall verlor, erschaffen gewesen[1]). Wenn das Tridentinum Sess. 5, can. 5 das dem Arausicanum entnommene „*creatus*" mit Rücksicht auf die Controverse zwischen Thomisten und Scotisten in „*constitutus*" verwandelt hat, so wird dadurch das Argument aus dem Wortlaute der älteren Lehrentscheidung nicht aufgehoben, sondern nur constatirt, daß dasselbe kein unbedingt entscheidendes ist. Dafür, daß Gott den Menschen von Anfang an mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet, sprechen aber auch einleuchtende vernünftige Gründe und theologische Analogien.

Gott hat den Menschen von Anfang an zur übernatürlichen Seligkeit bestimmt; daher entsprach es auch der göttlichen Liebe und Weisheit, daß er ihn von Anfang an mit allen jenen Gaben ausrüstete, die ihm zur Erlangung dieses Zieles nothwendig und nützlich waren; die nothwendigste Gabe aber ist die heiligmachende Gnade. Weßhalb sollte nun Gott die Mittheilung dieses Nothwendigsten aufgeschoben haben? Das Argument, daß auch dem Stande der Glorie zur Vorbereitung der Stand der Gnade vorhergehe und es demgemäß sich gezieme, daß auch dem Stande der Gnade ein vorbereitender Stand der Natur vorhergehe, um so mehr, da der Abstand zwischen Natur und Gnade größer sei als der zwischen Gnade und Glorie, ist durchaus nicht zutreffend; gerade deßhalb, weil der Stand der Natur und der Stand der Gnade schlechthin incommensurabel sind: denn wohl können und sollen wir im Stande der Gnade und auf Grund der Gnade die Glorie verdienen, nicht aber im Stande und durch Werke der Natur die Gnade[2]). Dem Anfang der göttlichen Werke geziemt Vollkommenheit; allerdings nicht jene, welche erst unter Mitwirkung der vernünftigen und freien Creatur als Lohn der Vollendung in der Glorie eintreten sollte, wohl aber die Vollkommenheit der von Gott zur Erreichung dieses Zieles bestimmten Anlage und Begabung[3]).

---

pure et simpliciter auf die Schöpfung zurückgeführt (vgl. z. B. die oben S. 344, Note 5 angeführte Stelle des Johannes Damascenus resp. des heil. Gregor von Nazianz) und als die generositas primae et beatae creationis (*Hilar.* bei *August.* C. Julian l. 2, c. 27) bezeichnet wird.

1) Vgl. *Araus.* II, can. 19 oben S. 357, Note 3.

2) Gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae; unde non est similis ratio; antwortet Thomas *S. Th.* 1, q. 95, a. 1, ad 6 auf den fraglichen Einwand.

3) Schön sagt Suarez: Deus creaturas produxit in statu perfecto ad ferendum fructum uniuscujusque fini consentaneum, ut supra de creaturis

Dasselbe insinuiren alle Analogien, welche der Glaube uns darbietet. Nach der wohlbegründeten sententia communis haben auch die Engel mit der Natur zugleich die heiligmachende Gnade im ersten Momente ihres Daseins empfangen[1]). Hätte der Sündenfall nicht stattgefunden, so hätten nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen die Nachkommen Adam's zugleich mit der Natur auch die heiligmachende Gnade im ersten Momente ihres Daseins empfangen[2]). Dasselbe ist der Fall nicht nur bei der heiligen Menschheit Christi, sondern auch bei Maria. Aehnliches ziemte sich auch bei dem ersten Adam und der ersten Eva.

Den Kindern, die mit der Erbsünde behaftet sind, soll die heilige Taufe sobald als möglich ertheilt werden, und sie empfangen durch dieselbe sofort die heiligmachende Gnade mit allen eingegossenen Tugenden, ohne daß sie auf dieselbe sich vorbereiten; wie sollte dem zuerst erschaffenen und zur übernatürlichen Kindschaft Gottes berufenen Haupte und Vater des Menschengeschlechtes nicht ähnliche Gnade geschenkt worden sein?

Freilich ist zwischen einem unmündigen Menschenkinde und dem in voller Mündigkeit erschaffenen Adam ein wesentlicher Unterschied; auch ist es vollkommen richtig, daß nach der Lehre des Glaubens der Rechtfertigung des zu den Unterscheidungsjahren gekommenen Sünders eine freithätige Vorbereitung vorhergehen und die Rechtfertigungsgnade selbst freiwillig aufgenommen werden muß. Dieses ist der Hauptgrund der Franziskanerschule und anderer Theologen[3]), weßhalb sie eine ähnliche Vorbereitung und libera susceptio gratiae sanctificantis auch für den Urstand glaubten annehmen zu sollen.

Hierauf ist ein Dreifaches zu erwiedern. Vor allem ist in Erinnerung zu bringen, daß zwischen der ursprünglichen Rechtfertigung (justificatio *originalis*) und der Rechtfertigung des Sünders (justificatio *impii*) der wesentliche Unterschied besteht, daß letzterer mit der Sünde behaftet und von Gott abgewendet ist, daher zur Rechtfertigung einer eigentlichen Bekehrung bedarf; während dieses beim ersten Menschen nicht der Fall war. Sodann ist zu bemerken, daß, wenn auch der erste Mensch, wie jetzt der als Kind Getaufte, ohne sein Zuthun die Gnade der Rechtfertigung empfangen

---

etiam homini inferioribus diximus: ergo multo magis credendum est, creasse hominem perfectum ad fructificandum in ordine ad supernaturalem finem, ad quem illum creabat. *De op. VI dier.* l. 3, c. 17, nr. 15.

1) Vgl. Bd. 5, §. 289, II.

2) S. unten §. 310. — 3) Namentlich auch Möhler's.

hätte, dennoch seine Freiheit zu ihrem vollen Rechte und ihrer vollen Bethätigung kam in der Bewahrung und Benutzung der ihm verliehenen Gnade. Endlich ist aber zu sagen, und gerade dieses hebt Thomas[1]) besonders hervor, daß, weil Adam im Vollbesitz seiner natürlichen Geisteskräfte in's Dasein trat, auch bei ihm, gerade so wie bei den Engeln[2]), keineswegs die freie Aufnahme der heiligmachenden Gnade ausgeschlossen war, daß vielmehr anzunehmen ist, daß die Seele des Menschen, von der Gnade getragen und gezogen, sofort — die eigentliche Entscheidung des Willens geschieht ja immer in Einem Augenblicke (in instanti), nicht in allmäliger Entwickelung (in

---

1) *In 2 dist. 29, a. 2* spricht sich Thomas über unsere Frage und die verschiedenen deßfallsigen Meinungen also aus: Quidam ... dicunt, quod homo in primo statu gratiam non habuit, nec virtutes gratuitas. Omnes autem auctoritates, quas magister in litera inducit ad probandum homini virtutes infuisse, exponunt de naturalibus, quae in ipso propter integritatem humanae naturae excellentissimae erant. Sed hoc non videtur auctoritatibus convenire, in quibus ponitur quod Adam caritatem habuit; quae sine gratia non habetur; et plura alia dicuntur, quae nonnisi extorte ad virtutes naturales referri possunt. — Alii autem distinguunt statum innocentiae in duos status: dicunt enim, quod homo in principio creationis suae sine gratia creatus est in naturalibus tantum; postmodum vero ante peccatum gratiam consecutus est; et secundum hanc distinctionem varia dicta sanctorum et doctorum concordare nituntur. Sed istud non videtur convenire dictis sanctorum et doctorum, qui de statu innocentiae quasi de uno statu non distincto loquuntur; et ideo haec positio non magnae autoritatis est. Ideo alii dicunt, quod homo in principio creationis suae in gratia creatus est; et haec quidem opinio satis congruere videtur opinioni Augustini, qui posuit res simul tempore perfectas fuisse et creatas, in materia et in forma. Prima vero opinio magis congruere videtur opinioni aliorum sanctorum, qui dicunt per successionem temporis res creatas perfectas fuisse. (Daß dieser Gedanke keineswegs für Thomas entscheidend war, ergibt sich aus dem Contexte selbst; in der *Summa theol.* erwähnt er ihn nicht mehr.) Quae tamen harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid eorum, quae ex voluntate Dei sola pendent. Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit; et ideo hanc opinionem sustinendo dicendum est. Entschiedener noch spricht sich Thomas für diese Meinung *S. Th.* 1, q. 95, a. 1 aus, wobei er sich auch darauf stützt, daß die heiligmachende Gnade das bewirkende Princip der Integrität gewesen sei, wie wir alsbald sehen werden. Den aus der libera susceptio hergenommenen Einwand aber widerlegt er mit den kurzen Worten: Cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse. *L. c.* ad 5.

2) Vgl. Bd. 5, S. 710.

continuo) — und im ersten Momente mit übernatürlicher Liebe sich zu Gott als ihrem übernatürlichen Ziele hinwandte und so die heiligmachende Gnade mit voller Freiheit in sich aufnahm.

Wenn man also als einen Vorzug der Lehre der Franziskanerschule die volle Wahrung der Uebereinstimmung von Gnade und Freiheit geltend machte, so genügt die Thomistische Lehre dieser Anforderung in gleich vollkommener Weise. Auch der Unterschied zwischen Natur und Uebernatur ist in dieser Lehre vollkommen, ja in gewisser Beziehung noch mehr gewahrt, indem hiernach die ganze ursprüngliche Gerechtigkeit mit allen aus ihr entspringenden und in ihr enthaltenen Tugenden, weil von Anfang vorhanden, nur als schlechthin eingegossen, nicht aber als irgendwie erworben aufgefaßt werden kann.

X. Wenn wir endlich noch fragen, wodurch jene vollkommene harmonische Unterordnung der niederen unter die höheren Kräfte, worin die rectitudo originalis besteht, bewirkt worden sei, so ist vor Allem die Meinung abzuweisen, daß die Ursache derselben eine durch die Sünde verloren gegangene oder zerrüttete Eigenschaft der menschlichen Natur gewesen sei: denn die Gabe der Integrität war keine natürliche, sondern eine präternaturale Eigenschaft. Aus demselben Grunde ist auch die Meinung unannehmbar, daß Gott den niederen Kräften im Urstande jenen natürlichen Concurs versagt habe, der ihnen nothwendig ist, um im Gegensatz zu den höheren Kräften sich bethätigen zu können. Wohl aber können wir annehmen, daß die paradiesische Freiheit vom jeglichen Widerstreite der Concupiscenz nicht allein durch innerliche Gabe, sondern auch durch eine besondere äußere Vorsehung verursacht war, ähnlich wie dieses auch anerkanntermaßen bei der Freiheit von körperlichen Leiden der Fall war[1]). Als Hauptursache ist aber jedenfalls die innerliche Gnadengabe festzuhalten, wodurch einestheils die höheren Kräfte eine ihnen in übernatürlicher Weise verliehene größere Energie, als ihnen von Natur eigen ist, zur Beherrschung der niederen Kräfte und diese eine vollkommenere Unterwürfigkeit gegen die höheren Kräfte besaßen. Mehr wird sich kaum mit Sicherheit sagen lassen und ist auch nicht nothwendig zu wissen. Nur die Frage hat Interesse, ob das donum rectitudinis in der heiligmachenden Gnade wurzelte, oder eine eigene selbstständige Gabe war.

Es sind nun, wie wir wissen, Integrität und Heiligkeit insofern von einander trennbar, als beide ohne einander bestehen können; allein sie sind insofern an einander geknüpft, als in der wirk-

1) Vgl. unten §. 306.

lich bestehenden Ordnung die präternaturale Integrität um der übernatürlichen Heiligkeit willen gegeben war und daher auch mit derselben verloren ging. Letzteres ist auch dann der Fall, wenn der Eingießung der heiligmachenden Gnade der Stand der Integrität als Vorbereitung vorangegangen wäre.

Wenn wir aber der sententia communis zustimmen, wonach die heiligmachende Gnade dem Menschen von Anfang an mit allen übrigen Gnadengaben geschenkt war, so werden wir uns auch gern der Meinung des heil. Thomas[1]) und vieler Theologen[2]) anschließen, daß die das Wesen der Seele heiligende und verklärende Gnade im Urstande sich auch verklärend in die niederen Kräfte ergoß[3]) und sie dem höheren Menschen in jener vollkommenen Weise dienstbar machte.

Sehen wir ja auch vielfach in tugendhaften und heiligen, ganz dem Himmlischen zugewendeten Menschen in hohem Grade die niedere Natur unterworfen und beruhigt[4]), ja in besonders Begna-

---

1) Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae, et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit, c. 16 lib. 1 de remiss. pecc. *S. Th.* 1, q. 95, a. 1. Von dieser Annahme geht Thomas überall als von einer unzweifelhaften Wahrheit aus. So beweist er z. B. daraus, daß die Nachkommen Adam's, wenn kein Sündenfall stattgefunden, zugestandenermaßen in statu justitiae d. h. rectitudinis geboren worden wären, daß sie folglich auch mit der heiligmachenden Gnade geziert in's Dasein getreten wären. Quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est q. 95, a. 1, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus, ibid., quod fuit cum gratia conditus. *S. Th.* 1, q. 100, a. 1, ad 2.

2) Vgl. *Gotti*, Tract. de hom. q. 3, dub. 4, §. 3.

3) Diese besondere Vollkommenheit und Eigenthümlichkeit der Gnade des Urstandes bezeichnen die Theologen nach Thomas im Vergleich zu dem, was das Wesen dieser Gnade ausmacht, als ein besonderes Accidenz. Vgl. In 2, dist. 32, q. 1, a. 2, ad 2. Excludere hujusmodi poenalitates (wie der Concupiscenz und Leidensfähigkeit, die auch nach der Taufe bleiben), non est effectus justitiae, in quantum justitia est; sed fuit effectus originalis justitiae ratione cujusdam accidentis sibi annexi, in quantum scilicet fuit continuata et non intercisa in natura humana: decuit enim ut sicut anima sine interruptione in Deum dirigebatur per justitiam, ita etiam corpus animae sine interruptione totaliter obediret.

4) Daraus erklärt Suarez, wenigstens zum Theil, die ursprüngliche rectitudo. Et ad hoc etiam multum juvare poterat divina contemplatio et

digten[1]) den Widerstreit des Fleisches wenigstens theilweise aufgehoben. Die beweiskräftigste Analogie bietet uns aber das Verhältniß der Gnade zur Glorie. Beide sind dem Wesen nach identisch; aber in statu viae äußert die Gnade ihre verklärende Wirkung bezüglich des niederen Menschen ebenso wenig, als sie dem höheren Menschen bereits die Anschauung und den seligen Besitz Gottes verleiht; beides aber wirkt sie als Glorie im Himmel und in der Auferstehung des Leibes. Nicht in derselben Vollkommenheit und in demselben Umfange, wie in der glorreichen Vollendung, die auch Adam als Lohn der Treue erst bevorstand, aber doch in beschränktem Maße und inchoativer Weise brachte die Gnade des Urstandes jene gewisse Verklärung[2]) des niederen Menschen hervor, worin das donum rectitudinis, wie auch die paradiesische Impassibilität und Unsterblichkeit bestand[3]).

Hiernach läßt sich unschwer die Frage beantworten, ob die Integrität Ein Habitus oder ein Complex verschiedener Habitualitäten[4]) war. Jenes war sie ihrem, in der heiligmachenden Gnade liegenden einigen Princip nach, dieses insofern sie die verschiedenen menschlichen Kräfte informirte und harmonisch zusammenstimmen machte.

Endlich sei noch daran erinnert, daß sich die Integrität zu den Tugenden gerade so wie zu deren Inbegriff, der Heiligkeit und Gerechtigkeit, als Disposition verhielt, daß sie aber nicht als schlechthin identisch mit den Tugenden bezeichnet werden kann. Die Tugenden der temperantia und fortitudo sind noch nicht die rectitudo, und umgekehrt constituirt diese noch nicht jene oder andere Tugenden,

---

fervens amor, quamdiu durabat, quia anima valde intenta superioribus et spiritualibus rebus vix potest ad sensibilia simul attendere, nisi forte aliqua extrinseca causa vehementer moveat: illa tamen in illo statu per divinam protectionem removeretur, quamdiu homo suis internis donis recte uteretur. De op. VI dier. lib. 3, c. 12, nr. 21.

1) Man denke an den heil. Thomas v. Aquin und den heil. Aloysius.

2) Vgl. S. 516, Note 1.

3) Quemadmodum igitur eadem gratia specie est in justo viatore, et in beato erit post resurrectionem; et tamen in isto ab ea redundabunt dotes in corpus, quae in illo non redundant; et hoc ex plenissimo dominio, quod habebit supra animam, a quo redundabunt dotes in corpus: ita proportionaliter in statu innocentiae ratione dominii, quo sibi perfecte subjecisset mentem, radicasset subjectionem perfectam appetitus rationi, et corporis animae, quibus omnibus donum justitiae originalis integrabatur. *Gotti* l. c. nr. 20.

4) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 20.

sondern sie ist eine glückselige Gabe, welche diese und alle Tugenden leicht und süß macht.

§. 307.

Von der paradiesischen Gabe der Wissenschaft *(donum scientiae)*.

Weil in *statu viae*, besaß der paradiesische Mensch noch nicht die selige Anschauung Gottes; allein er war durch das Licht des übernatürlichen Glaubens erleuchtet und mit einer hohen und irrthumsfreien eingegossenen Wissenschaft übernatürlicher und natürlicher Wahrheiten ausgerüstet, entsprechend sowohl seiner persönlichen Heiligkeit und Glückseligkeit, als seiner Stellung und Aufgabe als Vater, Haupt und Erzieher des Menschengeschlechtes.

Diese Wahrheit ergibt sich schon unmittelbar aus dem bisher betrachteten Dogma von der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dieselbe war dem Menschen verliehen, um sein übernatürliches Endziel, die selige Anschauung, zu verdienen; daher war letztere dem Menschen noch nicht eigen. Sonst wäre auch Prüfung und Sündenfall unmöglich gewesen. Auf der anderen Seite setzen die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit und alle in ihr enthaltenen natürlichen und übernatürlichen Tugenden, sowie die paradiesische Glückseligkeit eine entsprechende natürliche und übernatürliche Erkenntniß voraus. Dieselbe war mithin mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit von Anfang an dem Menschen als eine übernatürliche[1]), beziehungsweise präternaturale[2]) Gabe verliehen, keineswegs aber der Natur geschuldet.

I. In allem, was die heilige Schrift vom Urstande des Menschen uns mittheilt, ist auch, und zwar ganz vorzugsweise, die demselben eigene Wissenschaft ausgesprochen; so namentlich in der Gottähnlichkeit, die ihm zugeschrieben wird[3]); in der herrlichen Schilderung seiner theoretischen und praktischen Weisheit[4]); in der

---

1) Bezüglich der übernatürlichen Geheimnisse.

2) Bezüglich der natürlichen Wahrheiten.

3) Vgl. oben §. 300, III.

4) Vgl. namentlich *Eccli* 17, 10 f. oben S. 335, Note 4. Eine Hinweisung auf die Weisheit, welche Gott dem ersten Menschen als Regierer der Erde verliehen, enthält auch das Gebet *Sap.* 9, 1 sq.: Deus . . . qui fecisti omnia verbo tuo, et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur

Thatsachen der Benennung der Thiere[1]), was eine sehr vollkommene natürliche Erkenntniß der vernunftlosen Natur[2]), in der

---

creaturae, quae a te facta est, ut disponat orbem terrarum in aequitate et justitia, et in directione cordis judicium judicet, da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam etc. Der König Israels bittet, Gott möge ihm die Weisheit schenken, wie er sie auch am Anfang dem Vater des Menschengeschlechtes zur Beherrschung der Erde gegeben. Quasi dicat, sagt Cornelius a Lapide, Domine qui ineffabili tua sapientia Adam creasti velut regem mundi . . . ideoque Adamum, ut id ipsum praestaret, sapientia tua ipsi indita adornasti et instruxisti; quaeso te, ut eamdem mihi quoque indas et communices.

1) Formatis igitur, Dominus Deus, de limo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus coeli, adduxit ea ad Adam, ut videret, quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus. *Gen.* 2, 19. Es ist in diesen Worten offenbar ein Doppeltes ausgesprochen, daß Adam den Geschöpfen ihre Namen gab, und daß dieses der Ursprung der Sprache auch für die Nachkommen Adams war.

2) Denn daß sich die Erkenntniß Adams wie die Aussprache derselben nicht auf die Thiere beschränkte, obwohl sie als die vorzüglichsten unter den vernunftlosen Geschöpfen zuerst genannt werden, versteht sich von selbst. So sagt auch Thomas, wo er aus der Benennung der Thiere auf die eingegossene Wissenschaft Adams schließt — denn nomina debent naturis rerum congruere — daß daraus sich auch das natürliche Wissen Adams überhaupt ergebe: pari ratione habuit omnium aliorum scientiam. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3, Sed contra. — Nicht minder selbstverständlich ist, daß die Erkenntniß und Benennung keine erschöpfende zu sein brauchte. Das Wort Gottes will in concreter Form nur sagen, Adam habe die Geschöpfe erkannt und benannt. Daß mit der Erkenntniß die Sprache für den Menschen naturgemäß gegeben, daß somit die Entstehung der Sprache etwas natürliches ist und auch ohne übernatürliche Offenbarung möglich war, haben wir bei der Widerlegung des Traditionalismus gesehen. Vgl. Bd. 1, §. 28. In Wirklichkeit erfolgte die Entwickelung der Erkenntniß und Sprache des ersten Menschen unter dem Einflusse übernatürlicher Gnade. Deßhalb muß nicht nothwendig angenommen werden, daß, wie die Traditionalisten meinen, Erkenntniß und Sprache durch eine sinnlich wahrnehmbare Ansprache des sichtbar erscheinenden Gottes oder sichtbar erscheinender Engel bewirkt worden sei. Daß die Sprache aus der Erkenntniß der Dinge stammt, scheint auch in den Worten der Schrift, ut videret, quid vocaret ea, sehr klar ausgesprochen zu sein. Wohl aber darf man vielleicht an die Analogie der wunderbaren Sprachengabe erinnern, wie sie den Aposteln und anderen zu Theil wurde. Was die Herbeiführung der Thiere betrifft, so findet sich bei Vätern und Theologen die Meinung, es sei dieses durch Engel geschehen. Man kann aber auch daran erinnern, daß die Thiere zu ihrem Könige kamen, wie wir ja auch aus der Geschichte der Heiligen, z. B. des seraphischen Franciskus wissen, daß die Thiere sich ihnen zutraulich naheten; wie viel mehr ist ähnliches im Paradiese anzunehmen. Daß die Namengebung ein Zeichen hoher Weisheit gewesen, sprechen die Väter öfter aus. Obsecro, dilecte, vide hic, quomodo cum

Erkenntniß der vernünftigen Natur des Menschen[1]), in dem Verkehre mit Gott, was die natürliche Gotteserkenntniß zur Voraussetzung hat und eine übernatürliche einschließt[2]), in der Erkenntniß der Ehe und der Entwickelung der ganzen Menschheit und der damit zusammenhängenden übernatürlichen Geheimnisse[3]), in dem Prüfungsgebote und der damit verknüpften Drohung und Verheißung, in der eigenthümlichen Versuchung, selbst in dem Falle und seinen Folgen, endlich in der den Stammeltern gegebenen Verheißung der Erlösung[4]). Ferner setzt die Aufgabe des Menschen, über die übrigen Geschöpfe zu herrschen[5]) und das Paradies, das äußere und das in der eigenen Seele, zu bebauen[6]), die dazu nothwendige Erkenntniß voraus. Demgemäß haben auch die heiligen Väter von der dem ersten Menschen verliehenen Wissenschaft und Weisheit die erhabensten Anschauungen gehabt[7]). Mit ihnen stimmen die Theologen aller Schulen †) überein.

---

ineffabili illa sapientia ei a Deo suppeditata, cujus nobis indicia demonstrata sunt per nominum impositionem, quae brutorum animantium generibus indidit, et propheticam gratiam accepit. *Chrysost.* hom. 15 in Gen. Neque secundum christianam cogitatis fidem, sagt Augustinus den Pelagianern, qualis sit factus Adam, qui universis generibus animarum vivarum nomina imposuit: quod excellentissimum fuisse indicium sapientiae, in saecularibus etiam libris legimus. Nam ipse Pythagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus. *Op. imperf. c. Julian.* 5, 1.

1) Die heilige Schrift schließt dieses unmittelbar an die Benennung der Thiere in den Worten an: Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia caeli, et omnes bestias terrae; Adae vero non inveniebatur adjutor similis illi. *Gen.* 2, 20. Vgl. oben §. 297, III, 2, e. S. 57.

2) Näheres hierüber unten II.

3) Vgl. oben §. 294, III, 3, f. S. 69 ff.

4) Darüber an den betreffenden Orten.

5) Denn der Mensch herrscht über die übrigen Geschöpfe durch seinen freien Willen. Die erste Bedingniß einer solchen Herrschaft aber ist die richtige Erkenntniß der Dinge. Vgl. die schöne Erklärung von Cornelius a Lapide zu *Gen.* 2, 15.

6) Hunc (primum hominem) . . . in paradiso, quicunque tandem erat paradisus ille, collocavit plantarum immortalium cultorem, hoc est, fortasse divinarum cogitationum, tam simpliciorum quam perfectiorum. *Greg. Naz.* Or. 38 de theophan. c. 12. Vgl. unten §. 309.

7) Vgl. z. B. die in den vorstehenden Noten angeführten Stellen von Chrysostomus, Augustinus, Gregor v. Naz. und oben S. 13, Note 1. Deßgl. Johannes Damascenus, de fide orth. l. 2, c. 12 f. oben S. 344,

Einleuchtend sind auch die Congruenzgründe, welche Väter und Theologen für die dem Adam verliehene Gabe der Wissenschaft geltend machen und welche sowohl in der Vollkommenheit und Glückseligkeit des paradiesischen Zustandes im Allgemeinen, als in der Stellung Adams als des Hauptes und Erziehers des Menschengeschlechtes gelegen sind[1]). Die Kirche hat sich über das donum scientiae speciell nicht ausgesprochen, wohl aber liegen in ihren Dogmen die Principien, aus denen die hier einschlägigen Fragen im Allgemeinen beantwortet werden können.

II. Vor Allem ist die Frage wichtig, in wie weit und in welcher Weise Adam Gott und die übernatürlichen Geheimnisse erkannte. Hierauf läßt sich mit Sicherheit folgendes antworten:

1. Da Adam in statu viae war, so besaß er nicht die selige Anschauung, wie dies auch der, sonst unmögliche, Sündenfall beweist. Daß er vorübergehend göttlicher Anschauung in der Ekstase gewürdigt worden[2]), wäre möglich, läßt sich aber nicht beweisen[3])

Note 5. Dei verbum, sagt Cyrill von Alexandrien, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, non docendo verbi gratia sicut Angeli vel homines, sed potius ut Deus, creando, unicuique rei in ortum eductae sapientiae divinae semen indit, et intelligentiae radium inserit, atque ita rationale animal efficit, naturae illud suae particeps reddens, et ineffabilis sui splendoris lucidos quosdam vapores ejus animo immittens, ea ratione et modo, quo ipse novit . . . Quocira auctor ille nostri generis Adam, non in tempore, sicut nos, sapientiam videtur consecutus, sed a primo statim ortus sui initio perfecta intelligentia praeditus cernitur, dum acceptam divinitus illuminationem illibatam in se ipso conservaret et integram naturae suae retineret dignitatem. *In Joann.* 1, 9.

†) Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 9 et ibi citati.

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3 f. oben S. 495, Note 3. Den hier abgedruckten Worten fügt Thomas bei: Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.

2) Vgl. Bd. 3, §. 134, III.

3) Primus homo Deum per essentiam non vidit secundum statum communem illius vitae; nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur *Gen.* 2. — Et hujus ratio est, quia cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem, quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in

und wohl auch nicht annehmen[1]). Wenn daher dem Adam im Paradiese Seligkeit zugeschrieben wird, so ist nicht die vollendete Seligkeit des Himmels, sondern das dem paradiesischen Zustande entsprechende Glück gemeint[2]), womit auch der Mensch vermöge seines wohlgeordneten Willens zufrieden war[3]), unbeschadet des Verlangens der Hoffnung nach dem vollen Besitze Gottes[4]).

2. Adam erkannte demnach Gott nicht in göttlicher Weise, nämlich durch Anschauung des göttlichen Wesens vermöge des lumen gloriae; aber auch nicht in der, den Engeln natürlichen Weise[5]). Wenn daher, wie der paradiesische Mensch einem Engel, so auch dessen Erkennen dem des Engels verglichen wird, so ist dieser Vergleich nur inadäquat und hat seinen Grund darin, daß der paradiesische Mensch vermöge der ihm geschenkten übernatürlichen und präternaturalen Gaben relativ geistiger war, als der dieser Gaben beraubte gefallene Mensch.

3. Es konnte daher Adam vor dem Falle wie die Creaturen und sich selbst, so auch Gott nur in der Weise erkennen, welche der menschlichen Natur in *statu viae* eigen ist, nämlich in der natürlichen Ordnung durch die Vernunft aus den Geschöpfen, in der übernatürlichen Ordnung durch übernatürlichen Glauben aus der übernatürlichen Offenbarung. Es sind daher alle hierüber früher[6]) entwickelten Principien im all-

---

aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat. *S. Th.* 1, q. 94, a. 1.

1) Auch Thomas erklärt dieses in d. *QQ. disp. De verit.* q. 18, a. 1, ad 14: Quia non expresse habetur, quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere, quod in illa exstasi elevatus fuerit, non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quaedam profundiora de divinis mysteriis, quae secundum communem modum humanae cognitionis tunc sibi non competebant.

2) Homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine, in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit; habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum, ut Augustinus dicit, 11 sup. Gen. ad litt. c. 18, in quantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem. *S. Th.* 1, q. 94, a. 1, ad 1.

3) Bona voluntas est ordinata voluntas, non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset, quod ei promittebatur pro praemio. *S. Th.* 1, q. 94, a. 1, ad 2.

4) Vgl. oben S. 505.

5) Vgl. Bd. 5, §. 286.

6) Ueber die natürliche Gotteserkenntniß Bd. 3, §. 133 ff. Ueber den Glauben Bd. 1, §. 55—61.

gemeinen auch auf den paradiesischen Urstand anwendbar; jedoch mit dem Unterschiede, daß sowohl der natürlichen, als auch der übernatürlichen, aus dem Glauben entspringenden Gotteserkenntniß gewisse, aus den Gaben des Urstandes fließende Vorzüge eigen waren, die für uns mit den Gaben des Urstandes verloren gegangen sind.

4. Was nun des näheren die natürliche Gotteserkenntniß des paradiesischen Menschen betrifft, so versteht es sich von selbst, daß er aus der Erkenntniß der Creaturen durch einen einfachen und klaren Vernunftschluß, wie auch wir, die Existenz und die Eigenschaften ihres Schöpfers, letztere selbstverständlich in inadäquater Weise, zu erkennen vermochte und wirklich erkannte. Hiebei ist aber ein doppelter Vorzug Adam's wohl zu beachten.

a. Da Adam nicht im Stande der puren Natur, sondern der Uebernatur in's Dasein getreten war, so besaß er auch von vornherein die übernatürliche Gotteserkenntniß des paradiesischen Glaubens. Er hatte also selbstverständlich nicht erst eine rein natürliche Gotteserkenntniß auf dem Wege der Untersuchung anzustreben, sondern sein deßfallsiger Vernunftgebrauch diente nur zur natürlichen Bestätigung und Beleuchtung der höheren übernatürlichen Gotteserkenntniß, die ihm bereits eigen war, wie dieses in ähnlicher Weise auch jetzt bei den Gläubigen der Fall ist. Insofern, sagt Thomas, war die Vernunfterkenntniß Adam's wie die Forschung dessen, der bereits von dem, was er erforscht, Wissenschaft besitzt, im Vergleich zu der Forschung dessen, der die erforschte Wahrheit noch nicht besitzt, sondern erst finden will[1]).

---

1) In homine (sc. primo) duplex cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam (wie das zu verstehen, werden wir bald sehen); alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differebat autem haec ejus secunda cognitio a cognitione nostra (nämlich abgesehen von unserem Glauben), sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea, quae quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat. *De verit.* q. 18, a. 2. Auf den Einwand, daß solche natürliche Erkenntniß dem Adam überflüssig, daher nicht vorhanden gewesen, antwortet Thomas: Quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio, qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret, et quod non solum gratuitam, sed (et) naturalem haberet cognitionem. *L. c.* ad 8.

b. Der andere Vorzug der Gotteserkenntniß Adam's ergibt sich, abgesehen von der idealen Vollkommenheit seiner Natur[1]) und seiner damit gegebenen hohen geistigen Begabung, besonders aus drei Umständen. Vermöge der Gabe der Integrität war Adam frei von jenen Hemmnissen und Störungen, wodurch der zerstreute und irdische, von dem Niederen so sehr beeinflußte Geist des gefallenen Menschen an der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge so vielfach behindert wird[2]).

Aber auch die sichtbare Ordnung und Schönheit der durch den Sündenfall noch nicht getrübten paradiesischen Natur war in höherem Maße, als jetzt der Fall ist, geeignet, dem Geiste des ersten Menschen die Weisheit und Güte Gottes zu offenbaren.

Endlich aber wurde die Gotteserkenntniß des ersten Menschen, auch so weit sie eine natürliche war, durch jene übernatürlichen Erleuchtungen und geistigen Wirkungen, die dem Menschen im Stande der ursprünglichen Heiligkeit zu Theil wurden, vervollkommnet. Diese übernatürlichen und geistigen Wirkungen Gottes, welche Adam in sich selbst erfuhr, waren eine vollkommenere Offenbarung Gottes und ein vollkommeneres Mittel seiner Erkenntniß, als die sichtbare Weltordnung[3]). Wenn schon für uns gefallene Menschen unsere eigene Seele, namentlich wenn sie von Lastern und Begierden gereinigt, mit Tugenden geziert und geheiligt ist, ein vollkommenerer Spiegel, als die äußere Welt, ist, worin wir Gott zu erkennen vermögen[4]); um wie viel mehr war die unschuldige und mit der ursprünglichen Gnade gezierte Seele des paradiesischen Menschen, dieses überaus vollkommene natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes, der reinste und vollkommenste Spiegel[5]), worin er Gott, seinen Schöpfer und sein Urbild, er-

---

1) Vgl. oben §. 300, VI.

2) Vgl. *Sap.* 9, 15 oben S. 532, Note 3.

3) Dieses setzt Thomas *De verit.* q. 18, a. 2 folgendermaßen auseinander: Nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter, nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex iradiatione divinae sapientiae; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa.

4) Vgl. die deßfallsigen Lehren der heiligen Väter, besonders des heil. Athanasius Bd. 3, §. 136, I. S. 72 (1. Aufl. S. 78) ff.

5) Wenn die Seele Adam's ein speculum *clarum* im Vergleich zum speculum per peccati nebulam obscuratum des gefallenen Menschen genannt wird,

kannte. Wegen dieser höheren Vollkommenheit der paradiesischen Gotteserkenntniß sagen Väter und Theologen, daß dieselbe zwischen der seligen Anschauung und unserer Gotteserkenntniß *gleichsam in der Mitte gestanden habe*[1]).

Wenn die paradiesische Gotteserkenntniß zuweilen eine un-

(vgl. die Stellen des heil. Thomas und Bonaventura Bd. 3, §. 137, III, insbes. S. 108, Note 3, 1. Aufl. S. 109, Note 4), so ist damit nicht gesagt, daß die Gotteserkenntniß Adam's im Vergleich zur göttlichen Anschauung nicht auch eine dunkele und geheimnißvolle, in speculo et aenigmate, 1 Cor. 13, 12. gewesen sei; nur vergleichsweise wird daher gesagt, sie sei zwar in speculo gewesen, aber nicht in aenigmate, nämlich nicht in dem Maße, wie für uns. Obscuritas. quae importatur in nomine *aenigmatis*, dupliciter potest accipi: uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis: et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum; alio modo potest accipi obscuritas, quae consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem; et secundum hoc non vidit Deum in aenigmate. *S. Th.* 1, q. 94, a. 1, ad 3.

1) Nachdem Thomas *S. Th.* 1, q. 94, a. 1 gezeigt, daß Adam im Paradiese keineswegs Gott per essentiam schaute (s. oben S. 546, Note 3), faßt er alles bisher über die Vollkommenheit der paradiesischen Gotteserkenntniß Gesagte in die Worte zusammen: Cognoscebat tamen (Adam) Deum quadam altiori cognitione, quam nos nunc cognoscamus; et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem praesentis status et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo perfectius videtur per speculum, in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet, quod multo eminentius Deus videtur per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle 7, 30, *Deus fecit hominem rectum*. Haec autem rectitudo fuit hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus in 11 super Gen. ad litt. c. 33 circ. princ., quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantum capiunt Angeli*. Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clarius cognoscebat, quam modo cognoscamus.

mittelbare[1]) genannt wird, so soll das selbstverständlich nicht sagen, daß sie eine Anschauung des göttlichen Wesens gewesen sei, sondern nur in einem ähnlichen Sinne ist es gesagt, wie auch der Glaube im Vergleich zur philosophischen Gotteserkenntniß unmittelbar genannt wird; also nur in dem Sinne, daß die Gotteserkenntniß Adam's nicht eine durch Beweise vermittelte war, nicht aber als ob Adam Gott anders, als durch das Mittel und im Spiegel der Creaturen erkannt habe[2]). Daher übertraf die Gotteserkenntniß Adam's vor dem Falle auch insofern die des gefallenen Menschen, als er von den Geschöpfen eine vollkommenere Erkenntniß, als dieser, besaß. Ehe wir jedoch die Erkenntniß, welche Adam von den Creaturen hatte, in's Auge fassen, müssen wir die übernatürliche Erkenntniß Adam's von Gott und den göttlichen Dingen und insbesondere dessen Glauben näher betrachten.

5. Daß in Adam die natürliche Erkenntniß durch die übernatürliche unterstützt und vervollkommnet war, wie solches in ähnlicher, wenn auch nicht gleich vollkommener Weise, auch bei dem gefallenen Menschen der Fall ist[3]), wurde bereits angedeutet. Hier fragt es sich nun, wie es mit dem Glauben und der auf den Glauben sich gründenden Erkenntniß des paradiesischen Menschen sich verhalten hat.

a. Da die Möglichkeit des Glaubens einzig durch die selige Anschauung ausgeschlossen wird[4]), so versteht es sich von selbst, daß Adam im Paradiese, wie auch der Engel in seinem Prüfungszustande, Gott und die göttlichen Dinge nicht nur durch natürliche Erkenntniß, sondern auch durch den übernatürlichen Glauben erkannte, der

---

1) So Petrus Lombardus In 4 Sent. dist. 1: „Homo ante peccatum Deum sine medio vidit," was Thomas *De verit.* q. 18, a. 1, ad 2 also erklärt: Magister non removet, quin per aliquam similitudinem creaturae quasi per medium Deus in statu innocentiae videretur, sed quia ad hoc non indigebat medio visibilis creaturae.

2) Duplex est medium: quoddam, in quo simul videtur, quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo; aliud medium est, per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. *S. Th.* 1, q. 94, a. 1, ad 3.

3) Vgl. Bd. 2, §. 117.

4) Vgl. Bd. 1, §. 57, IV, insbesondere B, 3.

ihm, wie wir gesehen haben[1]), von Anfang mit der heiligmachenden Gnade eingegossen war.

Nach dem hierüber bereits früher Gesagten[2]) genügt es, einige Punkte hervorzuheben.

Wie klar und hell auch im Urzustande die vernünftige Erkenntniß der natürlich erkennbaren Wahrheit, und wie natürlich gewiß auch die Thatsache der Uroffenbarung gewesen sein mag, die Möglichkeit des Glaubens wurde schon deßhalb dadurch nicht aufgehoben, weil das Formalobject des Glaubens, Gott, die veritas prima, nicht geschaut, sondern lediglich kraft des übernatürlichen Glaubensassenses, ohne zu schauen, erfaßt wurde[3]).

Die Uroffenbarung hatte jedoch nicht ausschließlich und nicht vorzugsweise die schon natürliche erkennbare Wahrheit zu ihrem Materialobjecte, sondern die übernatürliche Wahrheit war ihr wesentlicher und hauptsächlicher Gegenstand. Welche Glaubensgeheimnisse aber den Inhalt der Uroffenbarung bildeten, läßt sich zwar zum Theil mit Gewißheit, im übrigen aber nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmen.

Unbedingt gewiß ist, daß der erste Mensch das übernatürliche Endziel, zu dem er erschaffen, und die übernatürliche Gnade der Gotteskindschaft, zu der er erhoben war, durch Offenbarung und Glauben erkannte.

Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß dem ersten Menschen auch andere übernatürliche Geheimnisse in einer seinem Zustande entsprechenden Weise geoffenbart waren; namentlich das Geheimniß der Trinität[4]) und selbst das der Menschwerdung[5]), wenn auch letzteres nicht in so weit, als die Mensch-

1) Oben §. 306, V & IX.

2) In der Lehre vom Glauben Bd. 1, §. 60, VIII und in der Engellehre Bd. 5, §. 289, III.

3) Vgl. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 1 (abgedruckt Bd. 5, S. 713, Note 2), wo Thomas alles dieses sowohl für den Urstand der Engel, als des Menschen auseinander setzt.

4) Vgl. Bd. 4, S. 10, Note 1 (2. Aufl. S. 9, Note 5). Vgl. auch S. 17, Note 1 und S. 18, Note 2 (2. Aufl. S. 17, Note 1 u. 2). Wenn die Kirchenväter annehmen, daß die von Gott erleuchteten Patriarchen und Propheten des alten Bundes eine Erkenntniß der Trinität gehabt, vgl. Bd. 4, S. 15, Note 1 (2. Aufl. S. 15, Note 3), so läßt sich dieses um so mehr von dem Vater des Menschengeschlechtes, dem ersten unter allen Propheten, annehmen.

5) Man könnte einen Hinweis hierauf in *Eph.* 5, 23 erblicken, wenn man nämlich annehmen wollte, daß jenes große Geheimniß von Christus und seiner Kirche, das der Apostel in den Worten Adam's *Gen.* 2, 24 angedeutet findet, auch bereits diesem kund geworden in jenem ekstatischen Schlafe, von dem

werdung zum Zwecke der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes standfand: denn das ist schlechthin nicht anzunehmen, daß dem Menschen sein eigener Fall als wirklich erfolgend und die Erlösung von demselben[1]) offenbart gewesen. Ferner dürfen wir annehmen, daß Adam aus göttlicher Offenbarung nicht nur die Existenz, sondern auch die übernatürliche Bestimmung und Begabung der Engel, sowie den Fall eines Theiles derselben und die Bewährung und Seligkeit der übrigen kannte[2]).

b. Wenn man nun die Frage stellt, in welcher Weise das materiale Object dem ersten Menschen geoffenbart und zu glauben vorgestellt wurde, so versteht es sich wenigstens bezüglich Adam's[3]) von selbst, daß dieses nur in Weise unmittelbarer Offenbarung an Adam geschehen konnte; und zwar mußte diese Offenbarung eine perfecte[4]) sein, daher nicht nur die zu glaubende Wahrheit dem Adam zur Kenntniß bringen, sondern auch mit dem Licht der Prophetie verbunden sein, und er dadurch sowohl über den wahren Sinn, als auch über den göttlichen Ursprung der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung göttliche Gewißheit empfangen[5]). Daß aber auch der Empfänger unmittelbarer

---

Augustinus Gen. ad litt. 9, 19 schreibt: Ac per hoc etiam illa ecstasis, quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intelligitur ad hoc immissa, ut et ipsius mens per ecstasim particeps fieret tanquam angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intelligeret in novissimis (cf. Ps. 72, 17). Denique evigilans tanquam prophetiae plenus, ut ad se adductam costam, mulierem suam videret, eructavit continuo, quod magnum sacramentum commendat Apostolus (*Eph.* 5, 31. 32).

1) Letztere wurde ja erst durch das Protoevangelium *Gen.* 3, 15 verheißen.

2) Vgl. unten S. 559.

3) Denn für Eva konnte allerdings Adam Organ und Zeuge der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung sein. Wie es in Wirklichkeit sich verhielt, läßt sich nicht entscheiden. Nach dem Verlauf der Erzählung Gen. 2 scheint es, daß Eva erst erschaffen wurde, nachdem Adam das Gebot gegeben war. Wenn also Eva Gen. 3, 3 sagt: praecepit *nobis* Deus, so müßte man also dieses davon verstehen, daß ihr das Verbot durch Adam mitgetheilt war. In den Worten des Gebotes Gen. 2, 17 hat die Vulgata den Singular, die Septuaginta den Plural. Jedoch ist alles dieses nicht entscheidend. Es hängt das mit der Frage zusammen, ob Eva am 6. oder erst am 7. Tage erschaffen wurde. Die Väter sind getheilter Meinung. Dafür, daß die Offenbarung der Eva durch Adam zu Theil geworden, führt man an, daß dieser das Haupt des Weibes ist. Augustinus *Gen. ad litt.* l. 8, c. 17 läßt mit Recht die Frage unentschieden.

4) Vgl. Bd. 1, §. 44, V, 1.

5) Es finden hier die Bd. 1, §. 44, IV & V bezüglich der Prophetie dargelegten Grundsätze Anwendung.

Offenbarungen, wie vollkommen dieselben seien, an dieselben und ihren Inhalt *fide divina* glauben kann und muß, haben wir in der Lehre von dem Glauben gesehen[1]).

In welcher Weise sich Gott dem ersten Menschen offenbarte, darüber enthält die heilige Schrift keine näheren Aufschlüsse. Sie redet nur davon, daß Gott zu Adam sprach und daß Adam nach dem Fall Gottes Nahen wahrnahm[2]). Wie aber Gott gesprochen und sich wahrnehmbar gemacht hat, ob unmittelbar, ob durch Vermittelung eines Engels, ob die Rede des sich Offenbarenden eine den Ohren vernehmbare, ob sie eine innerliche, intellectuale war, ob die Erscheinung des Redenden eine den Augen wahrnehmbare, und in diesem Falle, in welcher äußeren Gestalt, und ob diese irgend welcher Scheinleib war, oder ob die Erscheinung in Weise einer Vision geschah, das alles läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden[3]) und lassen sich nur allgemeine Gesichtspunkte und mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen aufstellen.

1) Bd. 1, §. 57, II, B, 2; vgl. namentl. S. 603, Note 1 (2. Aufl. S. 579, Note 3).

2) *Gen.* 3, 8.

3) Quapropter cum audimus Scripturam dicentem: *Et praecepit Dominus Deus Adae* etc.; si modum quaerimus, quomodo ista locutus sit Deus, modus quidem ipse a nobis proprie comprehendi non potest: certissime tamen tenere debemus, Deum aut per suam substantiam loqui, aut per sibi subditam creaturam; sed per substantiam suam non loqui nisi ad creandas omnes naturas, ad spirituales vero atque intellectuales non solum creandas, sed etiam illuminandas, cum jam possunt capere locutionem ejus, qualis est in Verbo ejus, quod in principio erat apud Deum, et Deus erat Verbum, per quod facta sunt omnia. Illis autem, qui eam capere non possunt, cum loquitur Deus, non nisi per creaturam loquitur, aut tantummodo spiritualem, sive in somnis, sive in ecstasi in similitudine rerum corporalium; aut etiam per ipsam corporalem, dum sensibus corporis vel aliqua species apparet, vel insonant voces. Si ergo Adam talis erat, ut posset capere illam locutionem Dei, quam mentibus angelicis per suam praebet substantiam, non dubitandum est, quod ejus mentem per tempus moverit miro et ineffabili modo, non motus ipse per tempus, eique utile ac salubre praeceptum veritatis impresserit, et quae transgressori poena deberetur, ea ipsa ineffabiliter veritate monstraverit: sicut audiuntur vel videntur omnia bona praecepta in ipsa incommutabili sapientia, quae in animas sanctas se transfert (*Sap.* 7, 27) ex aliquo tempore, cum ipsius nullus sit motus in tempore. Si autem ad eum modum Adam justus erat, ut ei adhuc opus esset alterius creaturae sanctioris et sapientioris auctoritas, per quam cognosceret Dei voluntatem atque jussionem, sicut nobis Prophetae, sicut ipsis Angeli, cur ambigamus, per aliquam hujusmodi creaturam ei esse locutum Deum, talibus vocum signis, quae intelligere posset? Illud enim quod postea scriptum est, cum peccassent, eos audisse vocem Domini Dei ambulantis in

Vor allem sei daran erinnert, daß Adam, um die Offenbarung Gottes aufnehmen und verstehen zu können, den vollen Gebrauch seiner Vernunft besitzen mußte[1]). Das hindert jedoch nicht, daß sein natürlicher Vernunftgebrauch von vornherein im Lichte der übernatürlichen Offenbarung und unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade sich bethätigte[2]). Dagegen ist der Gedanke, als durchaus ungenügend, abzuweisen, daß Gott lediglich durch seinen Beistand den Vernunftgebrauch Adam's unterstützt habe, damit er durch denselben ohne Schwierigkeit und Irrthum zur richtigen natürlichen Gotteserkenntniß gelangte. Ein solcher Beistand ist keine übernatürliche Offenbarung und eine solche, wenn auch mit Gottes Hilfe, zu Stande gekommene natürliche Gotteserkenntniß kein übernatürlicher Glaube[3]).

Es ist daher durchaus festzuhalten, daß Adam wahrhaft übernatürliche Offenbarungen Gottes empfing.

Da aber die Natur und die Erkenntnißweise Adam's die wahrhaft menschliche war, das menschliche Erkennen aber in statu viae an die Sinnenbilder geknüpft ist[4]), so versteht es sich von selbst, daß die göttliche Offenbarung auch im Urstande sich an diese Eigenthümlichkeit der menschlichen Erkenntnißweise anschloß. Damit ist die Möglichkeit nicht geleugnet, daß Gott den ersten Menschen durch vollkommenere und geistigere Erkenntnißbilder belehrte, als den Menschen im gefallenen Zustande, insbesondere den Propheten des alten Bundes zu Theil wurden.

Nur von solchen vollkommeneren species intelligibiles in Verbindung mit der oben[5]) erwähnten Vollkommenheit der rectitudo originalis kann es verstanden werden, wenn die Erkenntnißweise Adam's mit der der Engel[6]) verglichen wird; keineswegs aber kann und soll dadurch die menschliche Erkenntnißweise Adam's der rein geistigen Erkenntnißweise der Engel und dem entsprechend die göttliche Offenbarung an Adam der Offenbarung an die Engel schlechthin gleichgestellt werden. Auch die inneren und intellectualen Offenbarungen an Adam

---

Paradiso (*Gen.* 3, 8), quia non per ipsam Dei substantiam, sed per subditam ei creaturam factum est, nullo modo dubitat, qui fidem catholicam sapit. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 8, c. 27.

1) Vgl. Bd. 1, §. 25.

2) Es gilt hier bezüglich der Bethätigung der Vernunft, was oben S. 539, bezüglich der des Willens gesagt ist.

3) Vgl. Bd. 1, §. 57, III, A.

4) Vgl. oben S. 393.

5) S. 532 und S. 549.

6) Vgl. z. B. die oben S. 554, Note 3 angeführte Stelle des heil. Augustinus, *Gen. ad litt.* 8, 26.

entsprachen nothwendig der Natur des menschlichen Erkennens, welches stets an phantasmata gebunden[1]) und bezüglich Gottes stets ein analogisches und inadäquates ist.

Was über die verschiedenen Weisen der Revelation — lediglich durch species intelligibiles, oder durch innerlich in der Phantasie gewirkte Bilder körperlicher Dinge, oder durch den äußeren Sinnen wahrnehmbare Erscheinungen, mögen diese nun durch etwas materielles, z. B. einen Erscheinungsleib, oder lediglich durch übernatürliche Einwirkungen auf die Sinnesorgane gewirkt sein — in der Lehre von der Prophetie[2]) gesagt wurde, leidet auch auf den Urstand Anwendung, wie nicht minder, was dort über die Visionen im wachen Zustande, oder im natürlichen Schlafe, oder in der Ecstase bemerkt ist.

Daselbst haben wir auch gesehen, daß die rein intellectuale Offenbarung vollkommener ist, als die durch sinnliche Zeichen, mögen dieselben den äußeren Sinnen oder der Phantasie vorgestellt werden. Es kann daher wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Adam vorzugsweise durch intellectuale Offenbarung über Gott und die göttlichen Geheimnisse belehrt wurde. Es entsprach dieses sowohl der hohen Vollkommenheit des paradiesischen Zustandes, als auch seiner erhabenen Bestimmung als Haupt und Erzieher des Menschengeschlechtes, in welcher Beziehung er alle Propheten des alten Bundes überragt[3]) und Christi Vorbild ist. Der Einwand, daß solches dem „kindlichen" Zustande Adam's nicht entsprochen habe, ist mit der ihm zu Grunde liegenden falschen Ansicht abzuweisen. Denn wenn auch in einer gewissen Beziehung, nämlich bezüglich der Unschuld und der noch nicht stattgefundenen Entscheidung, der Zustand Adam's ein kindlicher[4]) genannt werden kann, so können wir uns doch die Würde, die natürliche Begabung und die übernatürliche Begnadigung des Stammvaters des Menschengeschlechtes nicht erhaben genug vorstellen. Da es aber der menschlichen Natur entspricht, durch das Sichtbare zum Unsichtbaren geführt zu werden, so ist, auf Grund der An-

---

1) Vgl. *S. Th.* 2. 2, q. 174, a. 2, ad 4 abgedr. Bd. 1, S. 398 (2. Aufl. S. 382), Note 1. Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. lib. 3. cap. 9.

2) Bd. 1, §. 44, V, 3.

3) Insofern sagen die Theologen, speciell bezüglich der Erkenntniß der natürlichen Dinge, daß die Weisheit Adam's die Salomon's (3 Reg. 3, 12; 4, 31) übertroffen habe. *Suarez*, De op. VI dier. lib. 3, cap. 9, nr. 29.

4) In dieser Beziehung kann selbst der erste Zustand der Engel so genannt werden.

deutungen der heiligen Schrift, mit den Vätern[1]) anzunehmen, daß Adam auch, wie durch ecstatische Vision, so durch eine den wachen Sinnen wahrnehmbare Theophanie belehrt wurde, und zwar in der vollkommensten Weise, so daß er den ihm sich Offenbarenden nicht nur hörte, sondern auch in einem entsprechenden Bilde sah. Die Hauptsache aber bleibt stets die innere und in-

1) In dieser Beziehung schreibt z. B. Augustinus: . . . quaeri potest quomodo . . . Deus locutus sit ad hominem quem fecit, jam certe sensu ac mente praeditum, ut audire et intelligere loquentem valeret; neque enim aliter praeceptum posset accipere, quo transgresso reus esset, nisi hoc acceptum intelligeret. Quomodo ergo illi locutus est Deus? Utrum intus in mente secundum intellectum, id est, ut sapienter intelligeret voluntatem ac praeceptum Dei sine ullis corporalibus sonis vel corporalium similitudinibus rerum? Sed non sic existimo primo homini locutum Deum. Talia quippe scriptura narrat, ut potius credamus sic esse Deum homini locutum in paradiso, sicut etiam postea locutus est Patribus, sicut Abrahae, sicut Moysi, id est in aliqua specie corporali. Hinc est enim quod audierunt ejus vocem ambulantis in paradiso ad vesperam, et absconderunt se. *Gen. ad litt.* l. 8, c. 18. Hier könnte man jedoch die Frage aufwerfen, ob nicht die Weise der göttlichen Offenbarung an den Menschen vor dem Falle eine andere und vollkommenere gewesen, als nach demselben. Hier würde auch die Frage eingreifen, ob die allgemeine, auf die heilige Schrift sich stützende Meinung der Väter und Theologen, daß die Offenbarungen Gottes im alten Testament insgesammt durch Vermittelung der Engel geschahen (vgl. Bd. 5, S. 515, Note 4), auch auf die Uroffenbarung Anwendung leide. Bezüglich der strafenden Offenbarung nach dem Falle scheint dies z. B. Cornelius a Lapide als selbstverständlich anzunehmen. Apparuit enim, bemerkt er zu Gen. 3, 8, hic Deus, aut potius Angelus vice Dei quasi homo, et hominis specie deambulans in paradiso. Erkennen wir an, daß Gott allein unmittelbar den Menschen erschuf, so müssen wir, wie es scheint, nach dem natürlichen Sinne des Textes auch annehmen, daß er sich unmittelbar ihm offenbarte. Wenn der Apostel einen Vorzug des Evangeliums vor dem alten Gesetz darin erblickt, daß jenes unmittelbar durch den Sohn, dieses durch Vermittelung der Engel gegeben wurde, so bezieht sich das offenbar nicht auf die Uroffenbarung; vielmehr scheint der unmittelbare Verkehr Gottes mit dem Menschen dem Urstande angemessen, dessen Wiederherstellung eben durch den Sohn bewirkt wurde. Doch mit irgend welcher Sicherheit läßt sich hierüber nichts entscheiden; die Offenbarung schweigt darüber. Dasselbe gilt bezüglich der Frage, ob der dem Adam erscheinende Gott der Dreieine, oder eine der drei göttlichen Personen gewesen. Daß keineswegs der sich offenbarende Gott immer nothwendig der Logos gewesen, haben wir Bd. 4, S. 50 gewissen Irrthümern gegenüber gezeigt. Uns scheint es wahrscheinlicher, daß die Theophanie im Paradiese dem Einen Gott, nicht einer der drei Personen insbesondere zuzuschreiben ist. Wollte man aber bei der Uroffenbarung an eine Person insbesondere denken, so wäre es, wie uns scheint, der Vater, der sich seinem Adoptivkinde offenbart, nicht der Sohn, der nachher als Erlöser verheißen wurde. Doch derartige Fragen werden am besten gar nicht aufgeworfen.

tellectuale Belehrung und deren unfehlbare Bestätigung durch das prophetische Licht, ohne welches jede äußere Offenbarung unverstanden und unvollkommen bleibt.

III. Nach dem Bisherigen beantwortet sich auch die Frage, ob und inwiefern der paradiesische Mensch eine Erkenntniß der reinen Geister, der heiligen wie der gefallenen Engel, haben konnte und wirklich hatte.

Da die Erkenntnißweise Adam's wesentlich keine andere war, als in uns, so sind auch auf ihn dieselben Principien anwendbar, die wir bezüglich der Erkennbarkeit der reinen Geister in der Engellehre[1]) dargelegt haben. Auch Adam konnte das Wesen des Engels weder intuitiv noch adäquat erkennen, da dieses für einen an Sinnenbilder gebundenen Intellect unmöglich ist. Wohl aber ist anzunehmen, daß sowohl wegen der Gabe der Integrität, vermöge welcher er eine vollkommenere Sammlung und Geisteserhebung, und in Folge davon eine vollkommenere Erkenntniß seines eigenen geistigen Wesens besaß, als auch wohl vermöge vollkommenerer species intelligibiles, welche dem ersten Menschen in übernatürlicher Weise von Gott eingeprägt waren[2]), die Vernunft des nicht gefallenen Menschen von dem Wesen der Engel eine, zwar stets nur abstractive und inadäquate, aber doch klarere und vollkommenere Erkenntniß hatte, als der Mensch nach dem Falle[3]). Daher konnte er auch, besser als wir, die Möglichkeit und Angemessenheit der Erschaffung einer Welt reiner Geister im allgemeinen[4]) aus den ihm bekannten Vollkommenheiten Gottes und aus der Erkenntniß, die er von seiner eigenen

---

1) Bd. 5, §. 282, IV.

2) Verisimile est, species et phantasmata a Deo infusa fuisse perfectissima et subtilissima intra naturalem ordinem. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 9, nr. 21.

3) Anima primi hominis non poterat quidem videre Angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. *S. Th.* 1, q. 94, a. 2.

4) Has substantias (sc. Angelos) esse, pendet ex voluntate Dei libera, et ideo naturaliter minus notum est hominibus, et fuit etiam primo homini. Nihilo tamen minus magna probabilitate et vehementi conjectura id assequi potuit multo perfectius, quam philosophi naturales hoc cognoverunt. Utraque (nämlich des Wesens und der Existenz) tamen cognitio erat per conceptus universales, quia Angeli utroque modo ex vi effectuum solum concipiuntur sub ratione substantiae spiritualis etc. . . . Neque ex vi hujus scientiae habuit Adam principia per se, quibus in cognitionem magis propriam, aut distinctam Angelorum perveniret. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 9, nr. 20.

Seele und von dem sichtbaren Weltall hatte, erschließen. Da aber die Erschaffung reiner Geister einzig von dem freien Willen Gottes abhing, so konnte auch Adam die wirkliche Existenz der Engel durch seine natürliche Vernunft nur in so weit erkennen, als er aus ihm bekannten Wirkungen[1]) reiner Geister mit vernünftiger Nothwendigkeit auf deren Existenz schließen konnte und mußte. Abgesehen davon konnte er die Existenz, wie auch die concrete Beschaffenheit der Geisterwelt und ihr Verhältniß zu ihm und den übrigen Geschöpfen nur aus übernatürlicher Offenbarung durch den Glauben erkennen. Daß aber wirklich Gott durch die Uroffenbarung dem Menschen, den er zur Gesellschaft der Engel in der visio beata berufen, eine entsprechende Erkenntniß von der Engelwelt, auch von ihrer Bewährung und ihrem theilweisen Falle und von ihrem Verhältnisse zu dem Menschen gegeben habe, dafür sprechen, wie bereits angedeutet, triftige Gründe[2]). Selbstverständlich aber war auch diese übernatürliche und auf den Glauben gegründete Erkenntniß keine intuitive und adäquate. Eine solche wäre etwa nur in einer transeunten Erhebung zur visio beata möglich gewesen, wenn eine solche stattgefunden hätte[3]). Wenn bei den Vätern Ausdrücke

---

1) Bd. 5, §. 282, IV haben wir gesehen, daß das Argument, welches die antike Philosophie und mit ihr vielfach die Scholastiker aus der Bewegung der Himmelskörper für die Existenz höherer Geister geltend machten, und woran wohl auch Suarez in der in der vorigen Note angeführten Stelle bei den philosophi naturales dachte, unstichhaltig ist. Ob aber auf die Seele Adam's solche Einwirkungen guter Engel stattfanden, daß er sie von den Gnadenwirkungen Gottes unterscheiden und daraus mit Sicherheit auf die Existenz von Engeln schließen konnte, ist eine Frage. Anders verhält es sich mit den Wirkungen böser Geister. In dieser Beziehung meint Suarez, daß Eva vermöge des ihr verliehenen Wissens allerdings in der Schlange den bösen Geist hätte erkennen können und sollen. Unde existimo, quando serpens tentavit Evam, per hanc scientiam intelligere potuisse eum, qui loquebatur, non fuisse verum animal irrationale, sed fuisse aliquem spiritum separatum, qui illo corpore sub illa figura ad secum loquendum utebatur. *De op. VI dier.* l. 3, c. 9, nr. 10.

2) Die heilige Schrift, und zwar schon das erste Buch Mosis, setzt die Existenz der Engel als eine anerkannte Wahrheit voraus. Vgl. Bd. 5, §. 282, III. Dieser Glaube kann nur aus der Uroffenbarung an Adam stammen. Darauf deutet auch *Gen.* 3, 24. Oder wer sollte von den, das Paradies bewachenden Cherubim etwas gewußt haben, wenn nicht Adam? Auch die, wenn auch noch so sehr entstellten Spuren der Engellehre in den Mythen der Heiden und in den Lehren der heidnischen Philosophen weisen auf die Uroffenbarung hin. Vgl. Bd. 5, §. 282, II, insbesondere S. 504, Note 3.

3) Naturali cognitione homo non potest pertingere, ut cognoscat Angelos per essentiam. Similiter Adam nec cognitione gratiae hoc potuit,

vorkommen, welche zu sagen scheinen, daß Adam die Anschauung der Engel genossen habe[1]), so ist dieses nur von jener vollkommeneren Erkenntniß der Engel, die bisher geschildert wurde, zu verstehen, nicht aber von einer eigentlichen intuitiven und adäquaten Erkenntniß.

IV. Mit großer Ausführlichkeit haben die alten Theologen die Frage über das eingegossene Wissen Adam's bezüglich der natürlichen Dinge behandelt.

Daß zu den Gaben des Urstandes auch ein eingegossenes Wissen der natürlichen Dinge gehörte, darin sind alle Väter und Theologen einig, und ergibt sich dasselbe auch aus den oben angeführten Aussprüchen der heiligen Schrift und der Ueberlieferung, welche das donum scientiae überhaupt bezeugen. Nicht nur beweist die Benennung der Thiere ein solches natürliches Wissen[2]), sondern es sind auch die Aussprüche des Siraciden und des Buches der Weisheit[3]) über die dem Menschen bei der Schöpfung verliehene

---

Cognitio enim gratiae est elevatior, quam cognitio naturae; sed haec elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam viae elevamur ad cognoscendum ea, quae sunt supra rationem; et similiter per gratiam prophetiae; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur cognitio humana, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus est, ut a phantasmatibus accipiat . . . Unde nisi homo in alium statum mutetur (wie bei der Trennung der Seele vom Leibe, noch mehr bei der visio beata der Fall), oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata; et hoc est, quod Dionysius dicit (1. Coel. Hier.) quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Adam autem in statu innocentiae erat in statu viatoris; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiae Angelorum videri . . . Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit, nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu. *QQ. disp.* De Verit. q. 18, a. 5. Vgl. Bd. 3, S. 55 (2. Aufl. S. 51), Note 1.

1) Gewöhnlich führen die Theologen *Greg. M.* in 4. Dialog. c. 1 an: In paridiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, bonorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse, zu welcher Stelle Thomas am Schlusse der oben S. 559, Note 3 angeführten Worte bemerkt: Propter tantam eminentiam (sc. cognitionis) dicit Gregorius . . . quod intererat (Adam) Angelorum spiritibus. Vgl. *De verit.* l. c. ad 1.

2) *Gen.* 2, 19 f. oben S. 544, Note 2.

3) S. oben S. 543, Note 4.

Wissenschaft und Weisheit so *umfassend* und so *unbedingt*, daß sie nothwendig auch ein hohes natürliches Wissen in sich schließen und keineswegs lediglich auf die sittliche und religiöse Wahrheit beschränkt werden können[1]). Das folgt auch aus der *Natur der Sache*. Die Leugnung der eingegossenen natürlichen Wissenschaft steht in bedenklichster Verwandtschaft zu dem die Uebernatürlichkeit des Urstandes überhaupt leugnenden Naturalismus. Man wendet vielleicht ein, es sei mit Unwissenheit in natürlichen Dingen sittliche Unschuld, ja übernatürliche Heiligkeit gar wohl verträglich. Hierauf ist zunächst schon zu erwidern, daß mit jener völligen Unwissenheit, die ohne eine eingegossene Wissenschaft der natürlichen Dinge im Urstande angenommen werden müßte, auch natürliche Sittlichkeit und übernatürliche Heiligkeit keineswegs verträglich gewesen wäre. Ohne genügende Erkenntniß der natürlichen Dinge ist insbesondere keine genügende natürliche und übernatürliche *Gotteserkenntniß* möglich, schon deßhalb, weil auch im Paradiese die Erkenntniß Gottes und der göttlichen Geheimnisse eine durch die Creaturen vermittelte war. Dazu kommt, daß wir im Urmenschen eine vollkommene Harmonie, wie seiner sittlich-religiösen, so auch seiner intellectualen Verfassung annehmen müssen. Daher müssen wir auch aus diesem Grunde mit seiner wahren und erhabenen natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß eine entsprechende richtige und umfassende Erkenntniß der Werke Gottes verbunden denken. Wollte man sagen, es genüge, daß der erste Mensch in seinen Sinnen und seiner Vernunft die *Fähigkeit* besessen habe, sich eine immer vollkommenere Erkenntniß der Natur zu erwerben und daß dieses Forschen nach der natürlichen Wahrheit eine seiner geistigen Entwickelung dienende Lebensaufgabe für ihn gewesen sei, so ist auf diese sehr naturalistische Auffassung des Urstandes zu bemerken, daß *ohne die Hilfe der eingegossenen Wissenschaft*, wie der Glaube sie lehrt, wohl eine allmälige Entwickelung des natürlichen Wissens möglich gewesen wäre, aber nur in *langen Zeiträumen*, mit *mancherlei Irrthümern* und unter *Mühen* und *Qualen*[2]), welche mit der

1) Das wird namentlich dadurch bestärkt, daß, wie schon Gen. 2, 19, auch die Weisheitsbücher die dem Menschen verliehene Erkenntniß zunächst in Beziehung bringen zu seinem Berufe, die Erde mit ihren Geschöpfen in rechter Weise zu beherrschen, ut dominaretur creaturae . . . et disponat orbem terrarum in aequitate et justitia. *Sap.* 9, 2. 3. Solches hat aber eine richtige Erkenntniß der Geschöpfe zur wesentlichen Bedingung.

2) „Daß wir nichts wissen können, will mir schier das Herz verbrennen," ist ein naturgetreues Wort, das *Goethe* seinem *Faust* in den Mund legt, die ja beide mit Recht Repräsentanten der modernen Welt genannt werden.

paradiesischen Vollkommenheit und Glückseligkeit unverträglich sind[1]). Wenn jene zu so zahllosen Irrthümern führende Unwissenheit, unter welcher das gefallene Menschengeschlecht leidet, wie wir später sehen werden, nach der Lehre des Glaubens eine Wunde der Seele (vulnus ignorantiae) und Folge und Strafe der Erbsünde ist, so setzt dieses voraus, daß der Mensch von diesem an sich natürlichen Uebel der Unwissenheit[2]), das die Väter deßhalb vielfach, gerade wie die Concupiscenz, als ein Argument für den Sündenfall und

1) Dieses setzt Suarez, wo er die Congruenzgründe für das donum scientiae entwickelt, also auseinander: Erat haec perfectio non solum primo homini, ut particularis persona erat, sed etiam toti generi humano, et Adamo ut parenti ejus, valde necessaria. Primo ad integritatem et felicitatem illius status, in quo homo ante peccatum constituebatur... Secundo si homo ignorans crearetur, ut ipse sibi scientiam acquireret, necessarium esset longo tempore in magna ignoratia versari, quia humana scientia longo tempore et magno labore acquiritur, adeo ut ad unam scientiam perfecte acquirendam vix longum vitae tempus sufficiat, nedum ad omnes; praesertim cum esset sola inventione et sine disciplina addiscenda et acquirenda, quod longe difficilius est. Tertio, quia impossibile est homini solis naturae suae viribus scientiam veritatum naturalium puram et sine admixtione multorum errorum inquirendo invenire. Propter quod ad providentiam auctoris naturae pertinuit hominem creare ita perfectum, ut sine errore posset naturales veritates intelligere. Beachtenswerth und lehrreich, wie wir nachher noch sehen werden, ist, wenn Suarez noch hinzufügt: Denique non solus erat futurus Adam Pater, sed etiam Doctor, non solum in rebus fidei, sed etiam in rerum naturalium cognitione; nam etiam illa hominibus necessaria est in omni statu, tam innocentiae ad vitae tranquillitatem et jucunditatem, et ut haberet appetitum sciendi satiatum, et ad quandam honestae occupationis seu exercitationis partem; quam naturae lapsae, ad vitae utilitatem et conservationem. Ergo sicut Adam creatus est perfectus ad generandos homines, ita etiam ad illos instruendos et docendos. *De op. VI dier.* l. 3, c. 9, nr. 4. Vgl. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3 f. oben S. 495, Note 3 und S. 546, Note 1.

2) Denn an sich ist Unwissenheit, noch mehr aber der Irrthum ein Uebel. Nam et ipse per se ipsum error, aut magnum in re magna, aut parvum in re parva, tamen semper est malum. Quis enim, nisi errans, malum neget, approbare falsa pro veris, aut improbare vera pro falsis, et habere incerta pro certis vel certa pro incertis? *Augustin.* Enchir. c. 19. Eine Sünde ist der Irrthum selbstverständlich nur insoweit er selbstverschuldete Pflichtverletzung einschließt. Vgl. *Enchir.* c. 20. Dagegen ist Unwissenheit und Irrthum, wie die Concupiscenz, auch wenn sie nicht durch freie Einwilligung zur formalen Sünde wird, immer eine Folge des Sündenfalls und auch insofern bös; obgleich die Concupiscenz in unmittelbarer Beziehung zur Sünde, weil zum Willen steht, während der Irrthum nur indirect und nicht immer in sündhafter Weise den Willen beeinflußt.

die Erbsünde gebrauchen[1]), durch das paradiesische donum scientiae in übernatürlicher Weise frei gewesen. Freilich zeigt sich die Wunde der Unwissenheit zumeist bezüglich der höheren religiösen und sittlichen Wahrheiten, aber auch das niedere Gebiet ist nicht ausgeschlossen.

Heben wir endlich noch ganz besonders hervor, daß es auch wegen der hohen übernatürlichen Bestimmung des Menschen höchst angemessen war, daß Gott ihm die nothwendige Erkenntniß der natürlichen Dinge durch eingegossene Wissenschaft verlieh, indem ihm dadurch von vornherein die Möglichkeit gegeben war, sich mit voller Freiheit des Geistes und mit Leichtigkeit der Betrachtung des Göttlichen und Uebernatürlichen zuzuwenden, ohne durch den Mangel der dazu nothwendigen Wissenschaft des Natürlichen und durch die müheselige Arbeit der allmäligen Erlangung dieser Wissenschaft gehindert und aufgehalten zu sein[2]).

Es fragt sich nun, wie wir uns den Umfang und die Art und Weise dieser eingegossenen Erkenntniß des paradiesischen Menschen von den natürlichen Dingen zu denken haben.

Vor allem heben hier die Theologen hervor, daß diese Erkenntniß nicht eine Erkenntniß anderer und höherer Art, etwa eine solche, wie sie die Engel vermöge ihrer rein geistigen Natur besitzen, sondern derselben Art war, wie auch wir sie durch unsere natür-

1) Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est naturae instituti hominis, sed poena damnati. *Augustin.* De lib. arb. l. 3, c. 18, nr. 52. — *De peccat. merit. et remiss.* l. 1, c. 36 beweist Augustinus aus der in den Kindern herrschenden Leidenschaftlichkeit und Unwissenheit das aus der Erbsünde stammende Verderbniß der menschlichen Natur. An nullum est ignorantiae malum, et ideo nec purgandum? Et quid agit illa vox: *delicta juventutis et ignorantiae meae ne memineris* (*Ps.* 14, 7)? Etsi enim damnabiliora peccata sunt, quae ab scientibus committuntur, tamen si ignorantiae peccata nulla essent, hoc non legeremus, quod commemoravi: *Delicta juventutis meae et ignorantiae meae ne memineris.* In illas igitur ignorantiae densissimas tenebras, ubi anima infantis recentis ab utero, utique anima hominis, utique anima rationalis, non solum indocta, verum etiam indocilis jacet, quare, aut quando, aut unde contrusa est? Si natura est hominis sic incipere, et non jam vitiosa est ista natura, cur non talis creatus est Adam? Daß hier Augustinus unter natura nicht die pure Natur, sondern die durch die ursprüngliche Gnade erhöhte Natur, die natura instituta, wie er in der oben angeführten Stelle sagt, versteht, wurde bereits oben S. 346 ff. gezeigt.

2) Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 9, nr. 6 u. f.

lichen Geisteskräfte aus der sichtbaren Welt erwerben können; mit dem einzigen Unterschied, daß sie Adam in übernatürlicher Weise gegeben, also eine scientia *per accidens* (nicht per se) infusa war[1]).

Was den Umfang der eingegossenen Wissenschaft Adam's bezüglich der natürlichen Dinge betrifft, so erstreckte sie sich nach der sententia communis der Theologen nur auf solche Wahrheiten, deren Erkenntniß der Mensch in der natürlichen Ordnung auch auf dem Wege der Erfahrung und des vernünftigen Denkens erwerben kann[2]). Es war also selbstverständlich sein eingegossenes Wissen keineswegs eine Art von Allwissenheit. Namentlich hatte dasselbe weder das ganze Bereich des Möglichen, noch auch solches Wirkliche zum Gegenstande, das der Natur der Sache nach dem natürlichen Wissen des Menschen entzogen ist, wie die Gedanken anderer Menschen, das Zukünftige, so weit es nicht aus seinen gegenwärtigen Ursachen erschlossen werden kann, noch auch das aus der in der Erinnerung bewahrten Erfahrung oder aus gegenwärtigen Wirkungen nicht erkennbare Vergangene[3]), noch auch das Gegenwärtige in allen seinen Einzelheiten und Zufälligkeiten: denn alles das überschreitet die Gränzen auch des vollkommensten natürlichen menschlichen Wissens[4]).

Nun fragt es sich aber, ob abgesehen von diesen Beschränkungen das eingegossene Wissen Adam's das ganze natürliche Wissensgebiet, also die Gattungen aller natürlichen Wesen und

---

1) Primus, homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi, quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis, quos natura produxit. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3, ad 1.

2) Primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3.

3) Es fiel demnach namentlich die Geschichte der Schöpfung nicht unter diese eingegossene Erkenntniß der natürlichen Dinge. Wenn also Adam, wie wirklich anzunehmen, davon Erkenntniß hatte, schöpfte er sie nicht aus dieser scientia indita, sondern aus einer übernatürlichen Offenbarung. Vgl. Bd. 5, §. 268, I, namentlich S. 215, Note 3.

4) Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3.

alle Gesetze ihres Seins und Wirkens umfaßt habe. Die alten Theologen scheinen diese Frage einfach zu bejahen. Daher verwerfen sie die Meinung Einiger, namentlich Cajetan's, daß sich das Wissen Adam's nur auf die Thiere der Erde, oder etwa auch auf die Pflanzen, nicht aber auf die Natur der Elemente und auf die Himmelskörper erstreckt habe[1]). Eine solche Beschränkung, wie man sie daraus folgern wollte, daß Adam nur die Thiere benannt habe[2]) und von den Sternen geschrieben sei[3]), daß nur Gott ihre Menge zähle und ihre Namen nenne, ist auch offenbar unbegründet. Ganz gewiß gehören auch die Himmelskörper, und sie vorzugsweise, zu den hochherrlichen Werken Gottes, deren Erkenntniß Adam verliehen war[4]). Und wenn Adam's Wissen über das des Salomon gestellt wird, so muß wohl die Naturerkenntniß, welche die Schrift von diesem rühmt[5]), auch jenem zugeschrieben werden.

Wenn aber auch die eingegossene Wissenschaft, welche Gott dem Vater des Menschengeschlechtes geschenkt hatte, vollkommener zu denken ist, als unser von dem corruptibelen Leibe so sehr erschwertes Forschen und Denken mühselig und vielfach irrend zu erlangen vermag, so war sie doch selbstverständlich in ihrer Bethätigung an die Bedingungen und Schranken der menschlichen Natur als solcher geknüpft.

Sie war eine habituale und eine endliche und menschliche Wissenschaft; daher keineswegs ein schlechthin einfaches Wissen, sondern ein Inbegriff nach den verschiedenen Gegenständen verschiedener intellectueller Habitualitäten[6]), welche den Adam in den Stand setzten, mit Leichtigkeit und Richtigkeit die natürlichen Wahrheiten zu erfassen, sowie er denselben seine Aufmerksamkeit zuwendete und sie zum Gegenstande seines Denkens

---

1) Vgl. z. B. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 9, nr. 9. *Gotti*, Theol. schol. dogm. Tract. 10, de hom.; q. 3. §. 1, nr. X—XII.

2) *Gen.* 2, 20.

3) *Ps.* 146, 4.

4) *Eccli* 17, 7 f. oben S. 335, Note 4.

5) *Sap.* 7, 17 sq.

6) Nam cum illa scientia fuerit tantum per accidens infusa, necessarium fuit tot habitus specie distinctos in ea fuisse multiplicatos, quot ab hominibus acquiruntur, seu acquiri possunt, quia non possent plures habitus specie distincti in uno contineri, nisi ille esset altioris ordinis inferiores eminenter potius quam formaliter complectens. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 9, nr. 26. Ueber den deßfallsigen Unterschied des menschlichen Erkennens von dem der Engel vgl. Bd. 5, S. 633 und S. 567, Note 2.

machte, welches letztere, wie das unsrige, ein discursives, nach den Gesetzen der Dialectik sich vollziehendes war. Daher wurde die übertriebene Vorstellung[1]), daß Adam alles zumal wirklich erkannt habe, von der sententia communis verworfen[2]).

Hier möchten wir aber besonders hervorheben, daß die intellectuelle Thätigkeit des paradiesischen Menschen, so lange er nicht zu sündigen begann, ganz von der Vorsehung und Gnade Gottes geleitet und der Unschuld und Heiligkeit des paradiesischen Menschen entsprechend war. Daher war sie vor allem dem Göttlichen zugewendet, den creatürlichen Dingen aber nur in so weit, als es zur Verherrlichung Gottes und zur gottgefälligen Einrichtung des eigenen Lebens und des Lebens der ihm von Gott Untergebenen nothwendig oder nützlich[3]) war.

V. Hiernach läßt sich auch bestimmen, ob und inwiefern bezüglich der Erkenntniß und des Wissens des paradiesischen Menschen ein Fortschritt möglich und wirklich war. Was das Wissen der natürlichen Dinge betrifft, so ist wohl bezüglich der eingegossenen habitualen Wissenschaft als solcher, weil sie von Anfang an vollständig gegeben war, eine Vermehrung zu leugnen; wohl aber ist ein Fortschritt sowohl bezüglich der Bethätigung dieses eingegossenen Wissens, als bezüglich der Erwerbung eines experimentalen Wissens zu behaupten. Bezüglich der übernatürlichen Erkenntniß aber konnte und sollte der paradiesische Mensch nicht nur dadurch fortschreiten, daß er die durch Offenbarung und Glauben empfangene Wahrheit immer vollkommener betrachtete und durchdachte, sondern er konnte auch neue und vollkommenere Offenbarungen und Erleuchtungen empfangen[4]).

VI. Ganz besonders heben Väter und Theologen hervor, daß der paradiesische Mensch, so lange er in der ursprünglichen Gerechtigkeit verharrte, keinem Zweifel und keinem Irrthum unter-

---

1) Sie wird namentlich dem Gregor von Rimini zugeschrieben.

2) *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 9, nr. 22—25.

3) Ad gubernationem propriae vitae et aliorum, hebt Thomas immer hervor. Vgl. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3 f. oben S. 495, Note 3.

4) Thomas sagt hierüber in der Summa: Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. *S. Th.* 1, q. 94, a. 3, ad 3.

worfen war. Beide sind Uebel[1]), ähnlich wie die Concupiscenz, daher unverträglich mit der von jedem Uebel freien Heiligkeit und Glückseligkeit des Paradieses. Dasselbe, was von dem Zweifel und Irrthum, gilt aber keineswegs von jedem Nichtwissen: denn etwas nicht zu wissen, was man nicht zu wissen nothwendig hat und nicht wissen kann und soll, ist keineswegs ein Uebel; vorausgesetzt, daß man bezüglich dieses Nichtwissens selbst richtig urtheilt und nicht etwas zu wissen meint, was man nicht weiß[2]).

Wenn die ersten Menschen, als sie sündigten, auch irrten, so ist durchaus festzuhalten, daß ihre Sünde nicht aus dem Irrthum, sondern ihr Irrthum aus ihrer Sünde entsprang[3]) und bereits eine Folge und gerechte Strafe der Sünde war, wie wir dieses unten in der Lehre vom Sündenfall näher sehen werden.

VII. Endlich ist auch bezüglich des donum scientiae daran zu erinnern, daß dasselbe, gerade wie das donum rectitudinis, der menschlichen Natur nicht geschuldet war. Falsch und glaubenswidrig ist daher die bajanisch-jansenistische Behauptung, daß die vollkommene Erkenntniß des Naturgesetzes der menschlichen Natur geschuldet gewesen. Wohl mußte der Mensch, seine Erschaffung vorausgesetzt, das natürliche Vermögen besitzen, das natürliche Sittengesetz genügend zu erkennen, um seine natürliche Bestimmung zu erreichen; allein es war keineswegs nothwendig, daß ihm hiezu der präternaturale Habitus der Scienz oder gar eine übernatürliche Weisheit gegeben war[4]), wie wir dies unten in der Lehre vom status naturae purae noch näher sehen werden. Auch

---

1) Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed poena damnati. *Augustin.* De lib. arb. l. 3, c. 18. Vgl. oben S. 563, Note 1.

2) Manifestum est autem, quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus . . . Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. *S. Th.* 1, q. 94, a. 4.

3) Seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus 11 super Gen. ad litt. c. 30, circa med., quod *mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriae potestatis et quaedam de se superba praesumtio. S. Th.* 1, q. 94, a. 4, a. 1.

4) Vgl. *Casinius*, Quid est homo. Edit. *Scheeben* Art. 5.

sei daran erinnert, daß der Bajanismus und Jansenismus zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung nicht unterschied, vielmehr die ursprüngliche Gerechtigkeit lediglich als vollkommene Uebereinstimmung mit dem Naturgesetz und die visio beata als Lohn der Erfüllung des Naturgesetzes betrachtete[1]).

§. 308.

Von der Gnadengabe der leiblichen Unsterblichkeit und der Leidensfreiheit *(donum immortalitatis et impassibilitatis)*.

Von Natur sterblich dem Leibe nach, war der paradiesische Mensch durch die übernatürliche beziehungsweise präternaturale Gabe der leiblichen Unsterblichkeit, wenn er die ursprüngliche Gerechtigkeit bewahrte, frei von dem natürlichen Uebel des leiblichen Todes und wäre, ohne sterben zu müssen, zu seiner Zeit in den Stand der vollendeten Verklärung und seligen Anschauung eingetreten.

In gleicher Weise war der paradiesische Mensch frei von allen äußeren natürlichen Uebeln und Leiden Leibes und der Seele.

Sowohl die Immortalität als die Impassibilität waren zwar der menschlichen Natur angemessen, aber keineswegs geschuldet. Wenn daher Väter und Theologen aus Tod und Leiden, namentlich auch der Kinder, Sündenfall und Erbsünde beweisen, so leugnen sie dadurch die von ihnen ausdrücklich anerkannte Möglichkeit eines der Corruptibilität unterworfenen Standes der puren Natur nicht, sondern gehen von der wirklich bestehenden Ordnung der Providenz aus, welche die Offenbarung lehrt und welche auch die Vernunft als congruent und wahrscheinlich zu erkennen vermag.

Betrachten wir zuerst die paradiesische Gabe der **Unsterblichkeit.** Die bezüglich ihrer geltenden Principien sind auch auf die Impassibilität anwendbar, die wir am Schlusse kurz behandeln werden.

I. Daß der Mensch, wenn er nicht gesündigt, nicht hätte sterben müssen, und daß der Tod Folge und Strafe der ersten Sünde, ist von der heiligen Schrift ebenso klar ausgesprochen, als daß der Mensch von Natur sterblich, die paradiesische Immunität vom Tode mithin eine übernatürliche Gabe war. Da Gott nämlich den Tod

1) Vgl. Bd. 5, §. 279, IX, 3.

und die Sterblichkeit als Strafe der Sünde androht[1]) und nach vollbrachter Sünde wirklich verhängt, so ist evident, daß ohne Sünde der Tod nimmer eingetreten wäre. Daß aber in der Androhung und dem Strafurtheil nicht, wie die Pelagianer und Socinianer behaupteten, lediglich[2]) der Seelentod der Ungnade und Verdammniß, sondern, und zwar zunächst, der leibliche Tod gemeint ist, erklärt die Strafsentenz[3]) selbst, wonach dieser Tod darin besteht, daß der Leib des Menschen wieder zu Staub wird, wie er, weil aus Staub gebildet, Staub ist. Dasselbe ergibt sich auch daraus, daß die leibliche Unsterblichkeit an den Genuß vom Lebensbaume geknüpft war[4]). Diese Grundwahrheit der Offenbarung wird denn auch durch das ganze alte und neue Testament verkündigt. Das Buch der Weisheit spricht nicht nur die allgemeine Wahrheit aus, daß Gott nicht der Urheber des Todes ist und kein Wohlgefallen an ihm hat[5]), sondern erklärt auch, daß Gott den Menschen unvergänglich und dadurch sehr gottähnlich gemacht, der Tod aber durch den Neid des Teufels in

---

1) In quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris. *Gen.* 2, 17. Die Wiederholung מוֹת תָּמוּת ist Verstärkung: du wirst gewiß sterben. Durch das Wort „an dem Tage" ist ausgesprochen, daß vom Moment der Sünde an die Gabe der Unsterblichkeit verloren und der Mensch dem leiblichen Tode verfallen ist. So legen auch die Väter und die meisten orthodoxen Exegeten unsere Stelle aus. Sinngetreu übersetzt daher Symmachus ἔνοχος ἔσῃ. Dieses wird auch durch die Strafsentenz *Gen.* 3, 16—19 bestätigt: denn daß der Mensch nach einem mühseligen Leben sterben wird, ist offenbar nach dem Text die Vollziehung der *Gen.* 2, 17 angedrohten Strafe. Wenn man gesagt hat, daß ohne die Erlösung durch Christus der Mensch im Moment der Sünde leiblich gestorben wäre, so läßt sich das aus dem Texte nicht genügend begründen.

2) Denn daß auch der Tod der Ungnade und der Tod der Verdammniß, wie vielfach die Väter unsere Stelle auslegen, in der Androhung des Todes enthalten ist, soll nicht bestritten werden. Vgl. *Augustin.* Civ. Dei l. 13, c. 15.

3) . . . donec revertaris in terram de qua sumtus es; quia pulvis es, et in pulverem reverteris. *Gen.* 3, 19.

4) . . . ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum. *Gen.* 3, 22. Näheres hierüber unten.

5) Quoniam Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum. *Sap.* 1, 13. Daß jedes Uebel als solches von Gott nicht bewirkt und nicht gewollt ist, haben wir in der Lehre vom Ursprung des Bösen Bd. 5, §. 267, XII und vom göttlichen Willen Bd. 3, §. 198, III gesehen. Allein unsere Stelle spricht offenbar nicht lediglich diese Wahrheit aus, sondern hat offenbar speciell die in der Genesis ausgesprochene Wahrheit im Auge, daß für den Menschen der Tod Folge und Strafe der Sünde ist.

die Welt gekommen ist[1]). Durch die Sünde des Einen Adam ist die Sünde und durch die Sünde der Tod in diese Welt gekommen[2]); wie auch durch den Einen Christus die Auferstehung vom Tode uns zu Theil wird[3]). Bis zur Auferstehung bleibt auch der durch Christus Gerechtfertigte wegen der Sünde dem Leibe nach noch dem Tode unterworfen, obwohl er der Seele nach bereits das Leben der Gnade besitzt[4]).

Der Sünde Sold ist der Tod[5]); allerdings der ewige[6]), aber auch der leibliche Tod hier auf Erden. Wenn daher auch der Tod des Gerechten im Hinblick auf das zukünftige Heil gepriesen und als wünschenswerth bezeichnet wird[7]), so erscheint doch an sich der Tod, wie auch die Kürze und Unsicherheit des Lebens, im ganzen alten Testament als ein aus der Sünde entsprungenes großes Uebel und eine Strafe[8]). Darauf deutet auch, daß die Berührung eines Todten oder eines Grabes die schwerste unter den levitischen

---

1) Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐν ἀφθαρσίᾳ), et ad imaginem similitudinis (ὁμοιότητος, al. ἰδιότητος al. ἀϊδιότητος) suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. *Sap.* 2, 23 & 24. Daß hier nicht zunächst die Unsterblichkeit der Seele, sondern die leibliche Unsterblichkeit des Paradieses ausgesprochen ist, ergibt sich schon aus dem Wort ἀφθαρσία; es ist dieselbe aber auch als übernatürliche Gabe angedeutet und mit der übernatürlichen Gottähnlichkeit in Verbindung gebracht.

2) Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *Rom.* 5, 12.

3) Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. *1 Cor.* 15, 21. So gewiß hier von der leiblichen Auferstehung Christi die Rede ist, so gewiß auch von dem leiblichen Tode aus Adam, bemerkt Augustinus *Op. imperf. c. Jul.* l. 6, c. 36.

4) Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem. *Rom.* 8, 10. Treffend erklärt Thomas i. h. l. mortuum mit necessitati mortis addictum. Ebenso *Estius* und die meisten und besten Ausleger.

5) Stipendia enim peccati mors. *Rom.* 6, 23.

6) Wie sich aus dem Gegensatz, gratia autem Dei vita aeterna, *Rom.* 6, 23, ergibt.

7) Vgl. oben S. 245, Note 4—7.

8) Wenn Gen. 5 mit solchem Nachdruck der Tod Adam's und eines jeden der so lange lebenden vorsündfluthlichen Patriarchen hervorgehoben wird, so geschieht es ohne Zweifel im Hinblick auf die für die erste Sünde verhängte Sündenstrafe. Als Sündenstrafe wird das so kurz gewordene Menschenleben Ps. 89 (90) dargestellt. Vgl. Scholz, Theol. d. A. B. 2. Abth. S. 108. Zschokke, Theol. d. Proph. §. 73.

Verunreinigungen ist[1]). Die letzte und höchste Bestätigung der Wahrheit von der paradiesischen Unsterblichkeit und dem Tode als Sündenstrafe liegt endlich im Kreuzestode Christi, als Sühnopfer für unsere Sünde, und in seiner und unserer Auferstehung als der Wiederherstellung und Vollendung der ursprünglichen Gnadenordnung.

Großes Licht verbreitet der heil. Paulus über unseren Gegenstand im fünften Kapitel des zweiten Korintherbriefes[2]). Denn wie man auch im einzelnen seine Worte auslegen mag, unter allen Umständen spricht der Apostel hier folgendes aus[3]): Obwohl

1) Numer. 19, 11 sq. Vgl. Hebr. 13, 11 sq.

2) Scimus enim, quoniam si terrestris (ἐπίγειος) domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis. Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de coelo est, superindui (ἐπενδύσασθαι) cupientes. Si tamen vestiti (ἐνδυσάμενοι), non nudi inveniamur. Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati; eo quo nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita. 2 Cor. 5, 1—4.

3) Ueber das Nähere vgl. *Estius*, *Cornelius a Lapide*, Loch und Reischl zu unserer Stelle. Hauptsächlich fragt es sich, ob wir unter der himmlischen Wohnung, die wir als Lohn erwarten, wie die meisten lateinischen und auch griechische Väter und die Mehrzahl der späteren Ausleger, den Auferstehungsleib oder die himmlische Glorie, wie sie den Seligen bereits vor der Auferstehung zu Theil wird, zu verstehen haben. Wenn Thomas die letztere Auslegung benutzt, um zu beweisen, daß die Heiligen bereits vor der Auferstehung der himmlischen Glorie genießen, so folgt daraus keineswegs, wie Estius anzunehmen scheint, daß Thomas die Beziehung unserer Stelle auf den Auferstehungsleib leugne, vielmehr ist auch er mit der von uns im Texte gegebenen Auffassung vollkommen einverstanden, wie aus folgenden klaren Worten seines Commentars zum 3. Vers sich ergibt. . . . vellemus inveniri vestiti et non nudi, id est, ita vellemus quod anima perveniret ad gloriam, quod corpus non corrumperetur per mortem. Cujus ratio est, quia naturale desiderium inest animae esse unitam corpori, alias mors non esset poenalis . . . *Ingemiscimus* . . . quia durum est cogitare mortem, et tamen gravati, quasi aliquo existente contra desiderium nostrum, eo quod non possumus pervenire ad gloriam, nisi deponamus corpus, quod est ita contra naturale desiderium, ut dicit Augustinus, quod nec ipsa senectus a Petro timorem mortis auferre potuit. Et ideo dicit: *Eo quod nolumus spoliari*, sc. tabernaculo terreno, *sed supervestiri*, gloria supercoelesti, vel secundum glossam corpore glorioso. Sed quia posset videri indecens, quod corpus ex una parte esset corruptibile ex sua natura, si non fuisset ante dissolutum, et ex parte gloriae esset gloriosum, subdit modum quomodo fieri vellet, dicens: *Ut absorbeatur quod mortale est*, id *est* ipsa corruptio corporis, *a vita* sc. gloriae (*1 Cor.* 15, 54): *Absorpta est mors in victoria.* In 2 Cor. lect. 2 i. f. Klarer und richtiger kann der Gedanke des heil. Paulus, so weit er uns

für den Diener Christi die Trennung der Seele vom Leibe durch den Tod insofern wünschenswerth ist[1]), als er dadurch sofort zur Vereinigung mit Christus und zur Anschauung Gottes, und am jüngsten Tage zur glorreichen Auferstehung auch des Leibes gelangt; so ist dennoch die Scheidung von Leib und Seele durch den Tod ein unserem natürlichen Verlangen widerstreitendes Uebel und ein Schmerz. Daher wäre es wünschenswerther, wenn der sterbliche, corruptibele Leib, ohne sich durch den Tod von seiner Seele trennen zu müssen, aus seinem dermaligen Zustande in den Zustand der unsterblichen Herrlichkeit umgewandelt würde; wie dieses vielleicht[2]) bei den Gerechten und Heiligen der Fall sein wird, welche die Ankunft Christi am jüngsten Tage erleben, was aber jedenfalls bei dem paradiesischen Menschen, wenn er nicht gesündigt hätte, der Fall gewesen wäre. Obwohl nämlich der Apostel dieses letztere nicht ausdrücklich erwähnt, so liegt es doch im Geiste und in der Consequenz seiner Lehre[3]).

---

hier angeht, nicht erklärt werden. Sehr prägnant erklärt Tertullian des Apostels „nolentes exui, sed superindui" mit den Worten: Nolentes mortem experiri, sed vita praeveniri. *Contra Marcion.* l. 5, c. 12. Ecce, sagt Gregor d. Gr., Paulus et mori desiderat, et tamen carne exspoliari formidat. Cur hoc? quia, etsi victoria in perpetuum laetificat, ipsa nihilominus ad praesens poena perturbat. *Moral.* l. 31, c. 26.

1) Davon schreibt der Apostel *Phil.* 1, 23: Desiderium habens, dissolvi, et esse cum Christo, und 2 Cor. 5, 6—8: Audentes igitur semper, scientes, quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem semper, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.

2) Denn es ist eine Frage, ob 1 Cor. 15, 51: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur, nach der Lesart: Non omnes dormiemus, sed omnes immutabimur, mit Chrysostomus und anderen griechischen Vätern wie auch *1 Thess.* 4, 16: Deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra, von einer solchen Umwandlung der am jüngsten Tage lebenden Gerechten ohne Tod zu verstehen sei. Die meisten Väter (vgl. z. B. *Augustin.* Civ. Dei 20, 20) und Theologen sind, und wohl mit Recht, der entgegengesetzten Meinung. Davon in der Eschatologie.

3) Denn da der Apostel, wie überhaupt die Offenbarung, die selige Anschauung und die Verklärung des Leibes als thatsächliches Ziel des Menschen, also vor allem des ersten Menschen lehrt; keines von beiden aber von Anfang an im Paradiese wirklich war — denn in dieser Beziehung gilt für Adam vor dem Falle: Primus homo de terra terrenus (χοϊκός) 1 Cor. 15, 47 — so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß, wenn der Mensch die Prüfung bestanden hätte, er zu seiner Zeit auch dem Leibe nach zur vollen Verklärung und zur Anschauung Gottes, und zwar ohne Tod, da dieser nach des Apostels Lehre Sold der Sünde ist, gelangen mußte.

II. Alle Väter lehren auf's klarste, wie die Unsterblichkeit des paradiesischen Menschen, so die Uebernatürlichkeit derselben. Indem Irenäus auseinandersetzt, daß wir nur durch Christus den Sohn Gottes Unsterblichkeit erlangen können, spricht er unter Hinweisung auf *Ps.* 81, 6 & 7[1]) den ganz allgemeinen Satz aus, daß der Mensch von Natur sterblich ist und nur durch Theilnahme an der göttlichen Unvergänglichkeit Unsterblichkeit erlangen kann[2]). Das gilt auch für Adam. Er verfiel dem Tode, sagt Cyprian, weil er die von Gott empfangene Gnade nicht bewahrte[3]). Nicht um zu sterben sind wir geschaffen, sagt Tatian[4]), wir sterben aber durch unsere eigene Schuld. Von Natur, sagt Athanasius, ist der Mensch sterblich, aber er hätte diese seine natürliche Corruptibilität überwunden, wenn er in der Gottähnlichkeit verharrt wäre. So sind die Menschen sich selbst Ursache des Todes geworden: denn obwohl sie von Natur sterblich waren, wären sie durch die Gnade, kraft deren sie des Logos theilhaftig, doch ihrem natürlichen Loose entflohen, wenn sie im Guten beharrlich gewesen[5]). Der heilige Geist, sagt Basilius, hat dem Menschen die Unsterblichkeit verliehen[6]). Hören wir nur noch den heil. Augustinus. Wenn er sagt, daß nach dem katholischen Glauben der leibliche Tod uns nicht nach dem Gesetze der Natur, sondern als Strafe für die Sündenschuld[7]) treffe, so versteht er, wie so oft, unter dem Gesetze der Natur das Gesetz der von Gott zu übernatürlicher Vollkommenheit ursprünglich erhobenen Natur, der *natura instituta;* keineswegs aber behauptet er dadurch, daß der Mensch vermöge seiner bloßen Natur leiblich unsterblich, oder daß seiner Natur

1) Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes: vos autem sicut homines moriemini.

2) Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. *Adv. haer.* l. 3, c. 19, cf. l. 5, c. 12.

3) Adam contra coeleste praeceptum cibi lethalis impatiens in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit. *De bono pat.*

4) Contra graec. c. 7.

5) De incarn. Verbi, nr. 4 & 5.

6) *Adv. Eunom.* l. 5, c. ult. Viele andere Zeugnisse s. bei *Casinius*, l. c. Art. 2, §. 2.

7) Unde constat inter Christianos veraciter catholicam tenentes fidem, etiam ipsam corporis mortem non lege naturae, qua nullam mortem homini (al. hominis) Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati, quoniam vindicans Deus dixit homini, in quo tunc nos omnes eramus: *terra es, et in terram ibis.* *Aug.* Civ. Dei. l. 13, c. 15.

die Unsterblichkeit von Gott geschuldet gewesen[1]). Kraft ihrer erschaffenen Natur unsterblich sind nur incorruptibele Wesen, die deßhalb das natürliche *non posse* mori besitzen, während dem Adam nur das *posse* non mori unter der Bedingung der Bewahrung der Gnade gegeben war, das übernatürliche *non posse* mori aber erst aus der Verklärung beziehungsweise Auferstehung entspringt[2]). Sterblich war also der erste Mensch vermöge der Beschaffenheit seines irdischen Leibes, unsterblich durch Gottes wunderbare Gnade, welche ihm der Lebensbaum vermittelte. So war der Mensch im Urstande beides: sterblich, da er vermöge seiner aus Leib und Seele zusammengesetzten Natur sterben konnte, unsterblich, insofern es durch die

1) Das ergibt sich aus dem Schluß der vorstehenden Stelle selbst, ist aber auch in der vorhergehenden Begründung klar ausgesprochen, wo Augustin ausführt, daß der leibliche Tod in Folge des Seelentodes eingetreten, indem Gott den Menschen, welcher ihn zuvor durch die Sünde verlassen, nun selbst verließ und ihn dadurch seiner natürlichen Corruptibilität überantwortete, gerade wie es auch mit der Concupiscenz der Fall war. In dem morte moriemini sei zunächst, sagt Augustinus, der Seelentod ausgesprochen, aus dem alle übrigen Folgen der Sünde entspringen — tanquam diceret: Qua die me deseritis per inobedientiam, deseram vos per justitiam; profecto in ea morte etiam caeterae (sc. mortes) denuntiatae sunt, quae procul dubio fuerant secuturae. Nam in eo quod inobediens motus in carne animae inobedientis exortus est, propter quem pudenda tegerunt, sensa est mors una, in qua deseruit animam Deus . . . Cum vero corpus anima ipsa deseruit aetate corruptum et senectute confectum, venit in experimentum mors altera, de qua Deus peccatum adhuc puniens homini dixerat: *Terra es, et in terram ibis:* ut ex his duabus mors illa prima, quae totius est hominis, compleretur, quam secunda in ultimo sequitur, nisi homo per gratiam liberetur. Neque enim corpus, quod de terra est, rediret in terram, nisi sua morte, quae illi accidit cum deseritur sua vita, id est anima. Darauf folgt: Unde constat, wie oben S. 573, Note 7.

2) Illud (corpus) quippe ante peccatum et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud autem est posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae (hievon sagt *Civ. Dei.* l. 13, c. 20: qui status immortalitatis eis de ligno vitae mirabili Dei gratia praestabatur), non de constitutione naturae, a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat; quamvis et immortale, ideo quia et non mori poterat. Neque enim immortale quod mori omnino non possit, erit nisi spirituale, quod nobis in resurrectione promittitur. *Gen. ad litt.* l. 6, c. 25 cf. c. 24.

Gnade in seiner Macht stand, nicht zu sterben. Daher hat die Sünde den Leib nicht sowohl sterblich gemacht, das war er bereits, wie auch das Bedürfniß nach natürlicher Nahrung zeigt[1]), sondern durch den Verlust der Gnade getödtet, was Augustinus in Rom. 8, 10 angedeutet findet[2]). Demgemäß vergleicht auch Augustinus die paradiesische Unsterblichkeit mit der wunderbaren Erhaltung der Kleider der Israeliten während des Wüstenzugs und noch angemessener mit der Erhaltung derer, die lebend entrückt wurden[3]).

Die von den Vätern so allseitig und genau entwickelte Lehre wurde auch stets von den Theologen der Kirche[4]) vorgetragen. Die Kirche hat dieselbe, wie im Alterthum gegen die Pelagianer[5]), welche die Existenz des donum immortalitatis leugneten, so gegen die Bajaner und Jansenisten[6]), welche die paradiesischen Unsterb-

---

1) *Civ. Dei* l. 13, c. 23.

2) Non ait Apostolus: corpus quidem mortale propter peccatum, sed corpus mortuum propter peccatum. *Gen. ad litt.* l. 6, c. 25. — Dann folgen die oben S. 574, Note 2 angeführten Worte.

3) De pecc. mer. et remin. l. 1, c. 3.

4) *Magister Sent. 2*, dist. 19: Posse non mori erat ei (Adae) ex ligno vitae scilicet ex dono gratiae. Thomas: Corpus hominis ante peccatum immortale fuit, non per naturam, sed per gratiae divinae donum. *S. Th.* 1, q. 76, a 5, ad 1. Cf. q. 102, a. 4. *Scotus*: Neutrum istorum (sc. obedientia appetitus et immortalitas) ex puris naturalibus potest haberi. *Scotus* In 3, dist. 28, q. 1.

5) Quicunque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit. *Concil. Milevit.* (a. 416) can. 1; wiederholt vom *Conc. Carthag. plenar.* v. 4. 418, bestätigt durch die Päpste Innocenz I. und Zosimus. Daß der Tod Strafe der Sünde und mit der Sünde des Stammvaters auf seine Nachkommen übergegangen, spricht das *Arausican. II.* c. 1 aus und wiederholt das *Trid.* Sess. 5, (s. oben S. 363, Note 4). Aus diesen in der Lehre von der Erbsünde näher zu betrachtenden Dogmen folgt aber unmittelbar, daß die Unsterblichkeit eine durch die Sünde verloren gegangene paradiesische Gabe war. Dasselbe spricht auch der *Catechismus Romanus* aus; s. oben S. 365, Note 1.

6) Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Prop. damn. 78 Baji. — Propositio (Syn. dioec. Pistorien.) his verbis enuntiata: *edocti ab Apostolo, spectamus mortem non jam ut naturalem conditionem hominis sed re vera ut justam poenam culpae originalis;* quatenus sub nomine Apostoli subdole allegato insinuat mortem, quae in praesenti statu inflicta est velut justa poena peccati per justam subtractionem immortalitatis, non fuisse naturalem conditionem hominis, quasi immortalitas non fuisset gratuitum beneficium, sed naturalis conditio; *captiosa, temeraria, Apostolo injuriosa, alias damnata. Bulla Auct. fid.* prop. 17.

lichkeit, wenn nicht als eine aus der Natur entsprungene, doch als eine der Natur geschuldete behaupteten, vertheidigt und declarirt.

III. Auf Grund der so klaren und allseitig entwickelten Glaubenslehre ist es nicht schwer, sowohl das Wesen, als die Ursache der paradiesischen Unsterblichkeit des Leibes näher zu bestimmen und die sich hier aufwerfenden Fragen zu beantworten. Da dieselbe eine übernatürliche Gabe war, so können wir sie auch nur aus dem erkennen, was uns darüber die göttliche Offenbarung mittheilt. Hiebei müssen wir auf der einen Seite das von der Offenbarung bezeugte Uebernatürliche voll und ungeschmälert anerkennen; auf der anderen Seite aber müssen wir uns hier, wie überall, hüten, von der Offenbarung nicht bezeugte und geforderte Wunder anzunehmen.

1. Vor allem ist die leibliche Unsterblichkeit des Paradieses einerseits von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele, andererseits von der übernatürlichen Unsterblichkeit des ganzen Menschen, auch dem Leibe nach, in der Glorie zu unterscheiden[1]).

Als geistige Substanz ist die Menschenseele, wie auch der Engel, vermöge ihrer erschaffenen Natur incorruptibel und unsterblich[2]), der Menschenleib aber vermöge seiner ihm vom Schöpfer

---

1) Thomas erklärt dieses *S. Th.* 1, q. 97, a. 1 in folgender Weise: Aliquid potest dici incorruptibile tripliciter: uno modo ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus, vel habet materiam, quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus coeleste; et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhaeret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam; quia, ut dicit Augustinus in epist. ad Dioscor., *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis . . . Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Daß wir von der incorruptibelen Materie der Himmelskörper und der, wohl durch sie veranlaßten Unterscheidung der incorruptibilia a parte materiae, a parte formae und a parte causae efficientis absehen, bedarf wohl keiner näheren Rechtfertigung.

2) Vgl. oben §. 298, I, 1.

wirklich gegebenen[1]) natürlichen Beschaffenheit, corruptibel. Deßhalb ist auch der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch als dieses Compositum von Natur sterblich, und nur der Seele nach unsterblich.

Unsterblichkeit kann daher dem Leibe, und folglich auch dem Menschenwesen als Ganzem und Compositum, wenigstens nach der wirklich durch die Schöpfung gesetzten Ordnung, nicht auf natürliche, sondern nur auf übernatürliche Weise zukommen. Der Glaube lehrt, daß Gott wirklich dem Menschen leibliche Unsterblichkeit verleihen wollte, aber in anderer Weise in statu viae, in anderer in statu termini. In statu *termini*, in den wir durch die Auferstehung eintreten, und in den auch der paradiesische Mensch, falls er nicht gesündigt hätte, zu seiner Zeit eingetreten wäre, ist durch die übernatürliche Kraft Gottes die Möglichkeit des Todes auf immer ausgeschlossen und besitzt somit der Mensch, wie Augustinus[2]) sagt, das *non posse* mori, oder, wie man es auch ausdrückt, die *immortalitas major*. Dem ersten Menschen war nicht diese immortalitas major oder das non posse mori, sondern nur zunächst die immortalitas *minor*, das *posse* non mori verliehen, d. h. obwohl von Natur sterblich und auch der vollendeten Verklärung und damit der immortalitas *major* noch nicht theilhaftig, wäre Adam, wenn er nicht sündigte, kraft der ihm verliehenen Gnadengabe der leiblichen Unsterblichkeit dem Sterben nicht unterworfen gewesen. Hier müssen wir jedoch, was selten hervorgehoben wird, zwei Stadien unterscheiden. Hätte der Mensch die Prüfung bestanden und wäre er

1) Da die leibliche Unsterblichkeit — abgesehen von der übernatürlichen Verklärung — nur etwas Präternaturales ist, so könnte man vielleicht behaupten, daß Gott, wenn er gewollt hätte, den Menschen kraft seiner rein natürlichen Einrichtung hätte unsterblich erschaffen, d. h. der unsterblichen Seele eine solche natürliche Macht über ihren Leib hätte geben und diesen derartig hätte einrichten können, daß seine natürlichen Thätigkeiten nicht zu einer allmäligen Zerstörung, sondern zur steten Erhaltung des leiblichen Organismus gedient hätten. Vgl. Bd. 5, §. 278, II, insbesondere S. 380, Note 3. Allein wie dem auch sein möge, in der Wirklichkeit hat der Schöpfer dem Menschen nicht kraft seiner natürlichen Beschaffenheit, sondern durch eine übernatürliche Gabe leibliche Unsterblichkeit verliehen, und ist daher der Mensch in Folge der Sünde dem Dahinsterben des natürlichen Lebens und dem Tode nicht durch eine Zerstörung der ursprünglichen Natur, sondern durch Verlust der übernatürlichen Gnadengabe verfallen. Wäre der Mensch von Natur leiblich unsterblich gewesen, so wäre er es auch nach dem Falle geblieben, wie auch die gefallenen Engel ihre ganze Natur behalten haben.

2) S. oben S. 574, Note 2.

in Folge davon in der Gnade unwandelbar befestigt worden, so wäre für ihn, weil die fernere Möglichkeit der Sünde, auch die Möglichkeit des Sterbens ausgeschlossen gewesen und hätte er insofern bereits das non posse mori besessen; obwohl er noch nicht in die volle leibliche Verklärung übergegangen, sondern sein Leib noch, wie vor der Prüfung, ein corpus *animale*, daher auch der natürlichen Speise, wohl auch der Frucht des Lebensbaumes, noch bedürftig gewesen wäre. Dieses hätte erst aufgehört in dem Momente, wo das paradiesische Leben in den Zustand der vollendeten ewigen Verklärung erhoben worden wäre.

2. Wenn hiernach die Sterblichkeit für den Menschen etwas natürliches ist, somit auch die Richtigkeit der alten Definition des Menschen als eines aus Seele und Leib bestehenden sterblichen Wesens[1]) nicht bestritten werden kann; so ist es doch auf der anderen Seite ebenso gewiß, daß die leibliche Unsterblichkeit, obwohl übernatürlich, der Natur des Menschen entsprechend und somit, wie alles übernatürliche, nicht widernatürlich, sondern naturgemäß ist.

Da nämlich die Seele unsterblich und zugleich von Natur zur Vereinigung mit ihrem Leibe als dessen Seins- und Lebensprincip bestimmt ist, so wohnt ihr das natürliche Verlangen ein, immer mit ihrem Leibe vereinigt zu bleiben und ihm das unsterbliche Leben, das sie selbst besitzt, mitzutheilen.

Indem daher die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit der Seele diese Kraft, die sie nicht von Natur in sich selbst trägt, mittheilt, befriedigt diese Gnade das natürliche Verlangen des Menschen, in der ganzen Integrität seines Wesens fortzubestehen[2]).

Daher muß auch der Tod in einer Beziehung als etwas widernatürliches, in einer anderen Beziehung als etwas natürliches bezeichnet werden. Insofern er dem Verlangen nach Unsterblichkeit des ganzen Menschen widerstrebt und die menschliche Natur, insofern sie eben aus Leib und Seele besteht, zerstört, ist er widernatürlich, während er wegen der natürlichen Corruptibilität des Leibes dem Menschen natürlich ist[3]). Deßhalb ist aber der Tod an sich keines-

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 97, a. 1, ad 1.

2) Das spricht Thomas am Schlusse seiner oben S. 576, Note 1 angeführten Auseinandersetzung mit den Worten aus: Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ... conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae. *S. Th.* 1, q. 97, a. 1.

3) So ist es schon für den Stand der puren Natur. Im Hinblick auf den wirklichen Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit und Unsterblichkeit, ist dieses

wegs etwas Gutes, sondern ein, aus der natürlichen Unvollkommenheit der menschlichen Natur fließendes, natürliches Uebel[1]).

Hieraus ist klar, daß die paradiesische Unsterblichkeit zwar in dem Sinne von ursprünglich, sowie auch in dem Sinne von naturgemäß, als natürlich bezeichnet werden kann; nimmermehr aber in dem Sinne, als ob die leibliche Unsterblichkeit aus den Principien der Natur entsprungen, oder als ob sie wenigstens der menschlichen Natur geschuldet gewesen wäre, wie wir letzteres später näher sehen werden.

IV. Das Wesen der paradiesischen Unsterblichkeit wird noch klarer, wenn wir näher betrachten, wodurch oder durch welche Mittel dieselbe bewirkt wurde. Die Offenbarung ermöglicht uns die Beantwortung dieser Frage. Daraus, daß dem Menschen die Früchte sämmtlicher Bäume des Paradieses als Nahrung zugewiesen werden, ergibt sich von selbst, daß auch der paradiesische Mensch zur Erhaltung seines Lebens der Nahrung bedurfte. Was aber von Speise und Trank, gilt auch von allen anderen natürlichen Bedingungen des

---

aber in höherem Grade der Fall, daher auch gesagt wird, der paradiesische Mensch sei pure et simpliciter unsterblich und nur secundum quid, nämlich wenn er sündigte, sterblich gewesen.

1) Alles dieses setzt Thomas auseinander, wo er den Einwand widerlegt, daß der Tod nicht Strafe sein könne, da er dem Menschen natürlich sei. Naturale dicitur, quod ex principiis naturae causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas: et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Haec tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiae, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in 2 de anima text. 3, et sq. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formae, quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quod serra sit ferrea competit formae et actioni ejus, ut per duritiem apta sit ad secandum, sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiae, non secundum electionem agentis: nam si artifex posset, faceret ex ferro serram, quae rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est: unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiae, et est poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte. *S. Th.* 2. 2, q. 164, a. 1, ad 1.

natürlichen Lebens[1]). Sie alle mußten auch im Paradiese den Naturgesetzen gemäß sich vollziehen, und konnte ohne sie auch das Leben des paradiesischen Menschen nicht erhalten werden[2]). Daher war die Unsterblichkeit des Paradieses von der des verklärten Leibes wesentlich verschieden[3]). Es ist aber keineswegs eine Freiheit von den natürlichen Lebensbedingungen in der Weise eines Wunders anzunehmen, wie solche in außerordentlichen Fällen stattfanden[4]). Insofern war die Unsterblichkeit, wie auch die Leidensfreiheit des paradiesischen Menschen dadurch mitverursacht, daß in diesem glückseligen Zustande durch eine besondere Vorsehung Gottes, sodann durch die Weisheit und Heiligkeit des Menschen selbst endlich durch die natürlichen Vorzüge des Paradieses[5]), alles fern gehalten wurde, was das natürliche Leben zu zerstören oder zu stören, dagegen alles gegeben war, was es zu erhalten und zu fördern die

1) Wie Athmen, Schlaf, Bewegung und Ruhe.

2) *S. Th.* 1, q. 97, a. 3. S. die folgende Note. Auf den Einwand, daß nicht die Unterlassung des Essens, sondern nur die Sünde Adam's den Tod bringen konnte, antwortet Thomas: Si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. l. c. ad 3.

3) Homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est commune ipsi et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur *Gen.* 2, 7: *Factus est homo in animam viventem*, id est, vitam corpori dantem; sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium ipsi, et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei, in quantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur animale, in quantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus . . . est anima vegetabilis, cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideo haec opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea, quae sunt sibi propria, in quantum est spiritus: immortalitatem quidem quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. *S. Th.* 1, q. 97, a. 3.

4) Z. B. wie die Jünglinge im Feuerofen von Flammen nicht verzehrt zu werden, wie Petrus auf den Fluthen zu wandeln, oder ohne die nothwendige Speise zu leben.

5) Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, sic in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum. *Augustin.*, Civ. Dei l. 14, c. 26. Vgl. unten S. 586, Note 3.

natürliche Kraft hatte. Allein diese äußeren Ursachen genügten wohl, das Leben des paradiesischen Menschen zu verlängern, nicht aber es unsterblich zu machen. Denn wenn dadurch auch der Tod durch äußere und gewaltsam wirkende Ursachen, sowie durch innere Krankheiten und geistige Uebel, wie Kummer und Traurigkeit, ausgeschlossen war, so doch nicht der Tod vermöge des natürlichen Ablaufs und endlichen Erlöschens des organisch-animalischen Lebens. Um daher den Menschen vor Alter und Auflösung zu schützen, dazu bedurfte es einer übernatürlichen Hilfe. Eine solche ist auch offenbar im Lebensbaume[1]) angedeutet. Mag auch der Text der heiligen Schrift es zweifelhaft lassen, wie wir uns die Wirksamkeit des Lebensbaumes zu denken haben[2]), theologisch kann es keinem Zweifel unterliegen,

1) *Gen.* 2, 9.

2) „Ob dies (die Erneuerung und Erhaltung der Lebenskraft zu unsterblichem Leben auf Erden) als natürliche Wirkung des Genusses geschah, oder ob die Frucht als Sacramentale eine übernatürliche Gnade vermittelte, bleibt schwer zu entscheiden," sagt Kaulen (Neues Kirchenlex., Art. Baum der Erkenntn. und des Lebens). Nicht wenige Ausleger, auch Cornelius a Lapide, der sich hiefür, aber wohl mit Unrecht, auch auf Thomas im Gegensatz zu Bonaventura beruft, meinten, daß die das leibliche Leben erhaltende und erneuernde Kraft des Lebensbaumes eine diesem Baume natürliche gewesen sei. Man schloß dieses aus *Gen.* 3, 22: Ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum. Und in der That, wenn Adam nach dem Falle sich das unsterbliche Leben dadurch hätte erhalten können, daß er vom Lebensbaume aß, dann konnte diese Wirkung nicht eine übernatürliche, sondern nur eine natürliche Wirkung dieses Baumes gewesen sein. Dann wäre also dieser Baum im natürlichen Sinne eine Arznei gegen Alter und Tod gewesen. Aber wo bleibt dann die Wahrheit, daß Adam im Moment der Sünde die paradiesische Unsterblichkeit verlor? Daher meinen angesehene Theologen, z. B. *Gotti* (Tr. 10 de hom. q. 2, dub. 3, §. 2, XII), daß die oben angeführten Wörte *Gen.* 3, 22 ironisch gesprochen seien, gerade so wie die unmittelbar vorhergehenden Worte: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est. Wichtig für die Auffassung der paradiesischen Unsterblichkeit ist auch die Streitfrage, ob die Menschen im Paradiese, um die Unsterblichkeit zu bewahren, nur einmal oder, je nach Bedürfniß der Erneuerung der Lebenstüchtigkeit, öfter vom Lebensbaume hätten essen müssen. Viele Theologen behaupten das letztere, Thomas mit den lehrreichen Worten: Non tamen simpliciter immortalitatem causabat (sc. lignum vitae), quia neque virtus, quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae; neque etiam poterat immortalitas dispositionem corpori praestare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cujuscunque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus est major, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus;

daß, so gewiß die durch die Sünde verloren gegangene paradiesische Unsterblichkeit eine übernatürliche Gabe war, ebenso gewiß auch die

---

quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae. *S. Th.* 1, q. 97, a. 4. In dieser Stelle ist als unbezweifelte Wahrheit ausgesprochen, daß die paradiesische Unsterblichkeit keineswegs besagt, daß der Mensch ewig in dem paradiesischen Zustande, wie er von Anfang an war, geblieben, sondern nur eine bestimmte Zeit, nach deren Ablauf der Eintritt in den status gloriae eingetreten wäre. Demnach bestand die Unsterblichkeit des Paradieses nicht darin, daß das paradiesische Leben nie endigte, sondern darin, daß es ohne Sterben in das Leben der Glorie überging. In welchem Verhältnisse aber steht nun der Genuß vom Lebensbaume zu diesem Uebergang? Nach der gewöhnlicheren Meinung verhinderte er lediglich in dem noch animalischen Leibe das Altern, Verwelken, Sterben, und zu diesem Zwecke mußte wiederholt davon gegessen werden. Eine ganz andere Ansicht haben andere Theologen. Nach ihnen hätte nur einmaliger Genuß vom Lebensbaume stattgefunden, und dieser hätte die glorreiche Unsterblichkeit bewirkt; und zwar sind diese Theologen meistens der Ansicht, daß dieser Genuß am Ende der ganzen paradiesischen Zeit, nachdem die Zahl der Auserwählten erfüllt gewesen wäre, stattgefunden und damit die gesammte nicht gefallene Menschheit in die Glorie eingegangen wäre. Diese Meinung theilt auch Bellarmin (Controv. De gratia primi hominis, c. 18 & 19.) und er führt dafür große Autoritäten an. Altera sententia, sagt er, multorum est veterum Patrum, et (nisi ego fallor) valde conformis scripturae sacrae et rationi. Docet haec sententia, lignum vitae eam vim habuisse, ut vel semel gustatum perfectam adferret immortalitatem, qualem habebimus post resurrectionem, et ideo non ante sumendum fuisse, quam transferendi essent homines de statu gratiae, in quo poterant non mori, ad statum gloriae, in quo non possent amplius mori. Glossa interlinearis in illa verba: *Ne forte sumat de ligno vitae* etc., sic loquitur: *Impleto electorum numero gustaturi erant de ligno vitae*, et sic ad beatum statum migraturi. *Rupertus* libro 3 in Gen. cap. 30, *nequaquam*, inquit, *ut nonnulli arbitrantur, frequentandum erat necessario lignum tanquam perpetuandae vitae transitivum medicamentum, sed semel hoc sumpto viveret corpus in aeternum.* Nach dieser Ansicht hätte selbstverständlich Adam vor dem Sündenfall noch nicht vom Lebensbaume gegessen, was andere annehmen, wir aber gleichfalls nicht für wahrscheinlich halten. Bellarmin beruft sich auf jene Väter, welche, wie Theodoret und Chrysostomus sagen, daß sowie der Baum der Erkenntniß der Baum der Prüfung, so der Lebensbaum der des Lohnes gewesen; ferner auf jene Väter, welche, wie Irenäus, Hilarius, Gregor von Nazianz u. a. sagen, Gott habe dem Menschen den Zutritt zum Lebensbaume auch aus Barmherzigkeit verwehrt, damit er nicht ewig im Stande der Sünde und des Frevels bleibe. Diese Auslegung, meint Bellarmin, lasse auch dem Worte Gen. 3, 22, ne sumat de ligno vitae, et vivat in aeternum, das keineswegs ironisch zu nehmen sei, seinen eigentlichen vollen Sinn. Namentlich sei das „in aeternum“ hier nicht, wie allerdings der Sprachgebrauch erlauben würde, blos für eine lange Dauer, sondern im höchsten Sinne zu nehmen. Was sollte auch, meint er, bloße Lebensverlänge-

Erhaltung dieser Unsterblichkeit durch den Lebensbaum, nicht eine Wirkung der rein natürlichen Kräfte dieses Baumes, sondern principaliter[1]) eine, irgendwie an den Genuß von demselben geknüpfte, übernatürliche resp. präternaturale Wirkung war, welche auch nicht zunächst, wie eine natürliche Speise und Arznei auf den Leib, sondern auf die Seele als das Lebensprincip des Leibes wirkte und ihr übernatürliche Kraft verlieh, ihren Leib vor dem Sterben und der Trennung von ihr, sowie vor den inneren natürlichen Ursachen und Vorläufern des Todes, der Erkrankung, der Abnahme der Kräfte und dem Dahinwelken des Alters, zu bewahren, bis das paradiesische Leben in das Leben der Glorie umgewandelt und der bisher noch animalische Leib des paradiesischen Menschen zum ewig verklärten oder geistigen Leibe wurde, welcher weder der natürlichen, noch der übernatürlichen Speise des irdischen Paradieses mehr bedarf. Aber auch in dem Falle, daß der Lebensbaum rein natürlich gewirkt hätte, wäre die eigentliche Ursache der paradiesischen Unsterblichkeit nicht in dieser natürlichen Kraft und

---

rung durch den Lebensbaum bedeuten, da Adam auch ohne ihn nach *Gen.* 5, 5 neunhundertdreißig Jahre alt wurde. Von dem zuletzt Gesagten abgesehen, scheinen uns die Argumente Bellarmin's wohl zu beachten. Aber wir glauben, daß sich beide Ansichten mit einander vereinigen lassen und die erstere Meinung durch die letztere ergänzt und verbessert werden kann. Es konnte der Lebensbaum allerdings der Lohn der gut bestandenen Prüfung sein, und doch nach bestandener Prüfung dem paradiesischen Menschen nicht nur einmal am Ende der Zeit gleichsam als Wegzehr zum Eintritt in die Glorie, sondern auch fort und fort während der irdischen Paradieseszeit als Speise der Unsterblichkeit dienen; dieses um somehr, wenn wir den Genuß vom Lebensbaume als die paradiesische Eucharistie betrachten würden. Hierbei ist aber ein doppeltes zu bemerken. Vor allem muß hier jeder Gedanke an irgend welche Gleichstellung mit der Eucharistie ausgeschlossen werden, welche ja die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu ihrer Voraussetzung hat; wohl aber konnte der Lebensbaum dem Menschen im Paradiese eine gewisse mystische Vereinigung mit Gott vermitteln und gerade dadurch auch Nahrung zur Unsterblichkeit sein. Sodann dürfen wir den Lebensbaum nicht allegorisch nehmen, sondern, wie alle anderen Bäume des Paradieses, als einen wirklichen Baum betrachten, den Gott, wie den Erkenntnißbaum zum Baum der Prüfung, so zum Zeichen und Werkzeuge seiner Gnade und zur Speise der Unsterblichkeit machte. Damit harmonirt vollkommen, daß der Lebensbaum auch Typus zukünftiger Güter ist: namentlich Christi, des wahren Weinstockes, von dem wir die Rebzweige sind; des Kreuzes Christi, des Lebensbaumes in Mitten der Kirche; ganz besonders der Eucharistie, des wahren Brodes des ewigen Lebens; auch der allerseligsten Jungfrau, sowie der ewigen Glorie. Vgl. *Corn. a Lap.* in *Gen.* 2, 9.

1) Daß sie secundär mitwirken konnten, soll nicht geleugnet werden. Vgl. die folgende Note.

Wirksamkeit des Lebensbaumes, sondern in der übernatürlichen resp. präternaturalen Wirksamkeit der göttlichen Gnadengabe gelegen gewesen, mag dieselbe instrumentaliter durch den Lebensbaum oder unabhängig von ihm gewirkt haben[1]).

V. Was von dem donum immortalitatis bisher gesagt wurde, gilt im Wesentlichen auch von dem donum *impassibilitatis*; auch diese Gabe war dem ersten Menschen geschenkt, aber nicht geschuldet. Jedoch müssen wir, namentlich im Hinblick auf die bajanisch jansenistischen Irrthümer, einige Punkte näher in's Auge fassen.

1. Wenn wir von dem donum impassibilitatis reden, so verstehen wir selbstverständlich darunter nicht die Freiheit von den *passiones* im weiteren Sinne, insbesondere nicht die Freiheit von allen Affecten[2]). Daß der Mensch vor dem Falle von allen ungeordneten Affecten frei war, gehört, wie wir gesehen haben, zum donum justitiae et rectitudinis[3]). Unter der Impassibilität wird hier die Freiheit von allen Leiden oder Schmerzen im engsten Sinne verstanden. Die Freiheit von Leiden, namentlich Seelenleiden, ist dem größeren und wichtigeren Theile nach schon mit den bisher betrachteten Gaben der Gerechtigkeit und Integrität, der Wissenschaft und der Unsterblichkeit gegeben: denn vermöge dieser Gaben war der paradiesische Mensch gänzlich frei von der Pein des schuldbeladenen Gewissens, von der Beschämung und dem Schmerz der Reue[4]), von der Unruhe und dem Kampf ungeordneter Leidenschaften und unbefriedigten Verlangens, von der Qual des Zweifels und des müheseligen und vergeblichen Ringens nach berechtigter Erkenntniß[5]). Ebenso

---

1) Dieses sagt Thomas mit klaren Worten *In 2 dist.* 19, q. 1, a. 4, ad 5: Lignum non erat principalis causa immortalitatis, sed coadjuvans ad continuationem vitae modo praedeterminato: et ideo immortalitas non est judicanda naturalis propter vigorem ligni vitae, sed magis gratuita propter virtutem animae supra naturam collatam, quae principalis causa immortalitatis erat. Ebenso *De malo* q. 6, a. 5, ad 9: Sic ergo lignum vitae coadjuvabat ad immortalitatem; sed principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animae collata.

2) Vgl. oben §. 303, X.

3) Vgl. oben §. 306, VII, 4.

4) Vgl. oben S. 505 und 506. Die Frage, ob im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit eine läßliche Sünde und damit auch deßfallsige Reue und Buße möglich gewesen, werden wir in der Lehre von der Versuchung und Sünde des ersten Menschen behandeln.

5) Vgl. oben S. 561 u. 562.

waren selbstverständlich die Menschen vor der Sünde von allen jenen Leiden frei, welche sie durch Sünde, Leidenschaft, Irrthum und Unwissenheit einander bereiten. Endlich konnte vermöge der Gabe der Unsterblichkeit die Furcht und der Schmerz des Todes und der Trennung sie nicht treffen.

Aber auch von allen anderen Schmerzen und Leiden, insbesondere von allen leiblichen, war der paradiesische Mensch, so lange er nicht sündigte, nach der Lehre des Glaubens frei. Dieses ist in der heiligen Schrift sowohl dadurch ausgesprochen, daß sie das Paradies als einen Garten der Wonne und ein Vorbild des Himmels bezeichnet[1]), als durch die Erklärung des Strafurtheils gegen den gefallenen Menschen[2]), daß die Botmäßigkeit und die Beschwerden und Schmerzen des Weibes, die Unfruchtbarkeit der Erde, die Mühsal der Arbeit, gerade so wie der Tod, Strafen der Sünde seien; wie auch die heilige Schrift oftmals die Leiden überhaupt als Folgen und Strafen der Sünde bezeichnet[3]).

Das lehren denn auch einmüthig Väter[4]) und Theologen. Die Erinnerung an die Glückseligkeit des ersten Zustandes hat sich auch in der Ueberlieferung aller Völker aus der Uroffenbarung erhalten, wie dieses die Apologeten mit Grund geltend machen[5]).

---

1) Darüber §. 309.

2) *Gen.* 3, 16—19.

3) Vgl. unten die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde.

4) Als Beispiel stehe hier Augustin's Schilderung der paradiesischen Glückseligkeit: Sed utrum primus homo vel primi homines (duorum erat quippe conjugium) habebant istos affectus in corpore animali ante peccatum, quales in corpore spiritali non habebimus, omni purgato finitoque peccato, non immerito quaeritur. Si enim habebant, quomodo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est in paradiso? Quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur vel dolore? Quid autem timere aut dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo; nec aberat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat, quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet? Amor erat imperturbatus in Deum, atque inter se conjugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum. Erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruebat. *Civ. Dei* l. 14, c. 10 cf. c. 26.

5) Vgl. die bekannten Werke von Hettinger, Lücken, Fischer, Weiß. Nur muß man sich hüten, das goldene Zeitalter der Mythen ohne weiteres mit dem Paradiese der Offenbarung zu identificiren. Die goldenen Zeiten der

Indem die Kirche die Behauptung der Bajaner und Jansenisten, daß alle Leiden ohne Ausnahme nothwendig Sündenstrafen seien, censurirte, hat sie einestheils ausgesprochen[1]), daß die Leiden wie auch der Tod nach der bestehenden Ordnung allerdings im Allgemeinen Folgen und Strafen des Sündenfalls sind, anderntheils aber, daß die Leidensfreiheit keineswegs der menschlichen Natur geschuldet war, und daß auch in der wirklich bestehenden Ordnung nicht nothwendig alle Leiden Strafen der Erbsünde oder eigener Sünden sind.

Aehnlich wie die paradiesische Unsterblichkeit[2]), war auch die mit derselben enge zusammenhängende Impassibilität, wie bereits angedeutet, theils durch die paradiesische Freiheit von jeder ungeordneten Leidenschaft und durch die Gabe der Wissenschaft, theils durch einen besonderen Schutz der göttlichen Vorsehung[3]), theils durch jene innere übernatürliche, an den Genuß vom Lebensbaume geknüpfte Gnadengabe bewirkt, welche den Menschen, wie vor dem natürlichen Verwelken des organischen Lebens und vor dem Tode, so auch vor körperlichen Krankheiten und Schmerzen in präternaturaler Weise bewahrte.

Hieraus ist klar, daß wie die Erhaltung, so auch das Wohlsein des organischen Lebens des paradiesischen Menschen bis zu seiner Verklärung auch von seinen natürlichen Bedingungen abhängig blieb, daher namentlich der Speise[4]) und des Schlafes[5]) bedurfte.

2. Daß die Impassibilität eine übernatürliche beziehungsweise

---

Mythen gehören, wie Weiß Bd. 2, Zusätze z. 1. Vortr. nr. 18, mit Recht bemerkt, meistens viel späteren Perioden der bereits gefallenen Menschheit an; jedoch ist auch in ihnen die Idee des glückseligen Urstandes noch enthalten.

1) Vgl. oben S. 367, Note 5 die Prop. damn. 72 & 73 des Bajus. Deßgl. die Prop. 70 damn. Quesnellii: Numquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.

2) Vgl. oben S. 580.

3) Daher antwortet Thomas auf den Einwand, daß der sensibele und zarte Leib des paradiesischen Menschen nothwendig, wie wir, jeden Stoß und jede Verletzung habe schmerzlich empfinden müssen: Corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari, ne pateretur laesionem ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur. *S. Th.* 1, q. 97, a. 2, ad 4.

4) *S. Th.* 1, q. 97, a. 3. Vgl. oben S. 580, Note 3.

5) *S. Th.* 1, q. 97, a. 2, ad 1 & 2.

präternaturale Gabe, daher der Natur des Menschen nicht geschuldet war, bedarf eigentlich keines Nachweises mehr. Wenn, wie wir gesehen haben, der Mensch von Natur sterblich und ihm die übernatürliche Freiheit von dem größten aller natürlichen Uebel keineswegs geschuldet war, so gilt dieses auch bezüglich der aus der natürlichen Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und der Natur der Dinge überhaupt entspringenden Leiden und Beschwerden[1]).

Nun haben aber Bajaner und Jansenisten sich darauf berufen, daß der heil. Augustinus aus den auf dem Menschengeschlechte lastenden Leiden, namentlich aus den Leiden der unmündigen Kinder die Erbsünde beweise und lehre, daß man Gott der Härte und Ungerechtigkeit anklage und die Vorsehung leugne, wenn man behaupte, daß Geschöpfe Gottes ohne schwere Sündenschuld so schweren Leiden unterworfen seien[2]). Aus diesem, wie sie sagten, dem heil. Augustinus entlehnten und von ihnen im Uebermaß verschärften[3]) Argumente, bewiesen sie dann, daß dem noch unschuldigen

1) A morte, sagt treffend Casinius, ad reliqua mala, quae infestam habent hominum vitam, validum est argumentum. Si enim Adam sine ulla saevitiae et injustitiae nota a Deo condi potuit morti obnoxius, quae omnium terribilium ultimum est; cur non etiam subjectus caeteris malis, quae cum multa leviora sunt, tum gravius nihil habent ac tristius, quam quod indicia futurae mortis sunt? *Quid est homo*, Art. 3, §. IV.

2) Die stärksten Stellen dieser Art enthält das *Opus imperf. contra Julian.* Miseriam in parvulis, rebet er l. c. l. 1, nr. 39 die Pelagianer an, si nullam esse dicitis, misercordiam praebentem negatis. Si ullam esse dicitis, malum meritum ostenditis. Neque enim sub Deo justo miser esse quispiam, nisi mereatur, potest. Und nr. 49: Si tibi placet innocentia parvulorum, remove ab eis, si potes, grave jugum quod est super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum. Sed puto, quod Scriptura quae hoc dixit, melius te noverat, quid esset innocentia creaturae, et quid justitia Creatoris. Quis autem non videat, si habeant parvuli qualem praedicas innocentiam, in gravi jugo eorum Dei non esse justitiam? Porro quia in jugo gravi eorum divina justitia est, non est in eis talis, qualem praedicas, innocentia. Endlich sei noch angeführt l. 3, nr. 48: Quomodo justum ostendatis Deum, non invenitis; si et in nascentibus nulla peccata invenit, et eos tamen corruptibili corpore, et tot tantisque insuper calamitatibus aggravat. Non enim numerari possunt mala, quae patiuntur infantes. Nachdem Augustin eine Reihe dieser Uebel aufgeführt, schließt er: Vos autem sapientes haeretici, ne fateamimi originale peccatum, parati estis talibus floribus implere paradisum. Si enim haec ibi futura non dicitis, quaero, cur sint in parvulis nullum habentibus, ut contenditis, omnino peccatum? Si autem et ista ibi futura fuisse non erubescitis dicere; quales Christiani sitis, quid nos opus est dicere?

3) So sagt z. B. Jansenius, um die Möglichkeit des Standes der reinen Natur zu bestreiten: Ex ipsis terminis crudelitatem et injustitiam spirat,

Menschen die Leidensfreiheit von der göttlichen Gerechtigkeit geschuldet gewesen und daß kein Mensch ohne Sünde, sei es Erbsünde, sei es persönliche Sünde, dem Leiden unterworfen sein könne. Es ist daher nothwendig auf diesen Gegenstand näher einzugehen, nicht nur zur Rechtfertigung des heil. Augustinus und zur Widerlegung der bajanischen und verwandter Irrthümer, sondern auch um der Sache selbst willen.

Wenn Augustinus in den oben S. 587, Note 2 angegebenen und vielen anderen Stellen, aber auch andere Väter und die Kirche selbst[1]) die Leiden einfach als Strafen der Sünde bezeichnen und aus ihnen den Sündenfall und die Allgemeinheit der Erbsünde, nach dem Vorgange des Apostels[2]), beweisen, so thun sie dieses auf Grund des allgemein anerkannten Glaubens an die von der heiligen Schrift und

---

innocentem animam, nulli peccati obnoxiam, ad miserias status praesentis condemnare. Und: Ex miseriis purae naturae cogimur ad diversas impietates, ad blasphemias in Deum, ad Manichaeismum (ed. Lov. tom 2, p. 938 & 945) ap. Mazzella l. c. Art. 6, §. 1.

1) So sagt Papst Gelasius in der *Epist. ad Episc. per Picen.*: Ideo (homo) de felicitatis suae caritate seclusus, atque ad spinas et tribulos miseriasque multiplices coelesti voce damnatus est. Quae utique poena justi judicii, tam gravis et aspera, in bono perseveranti nullatenus esset inflicta, et nisi malo, non convenienter illata probaretur. So sagen die auf Sardinien in der Verbannung lebenden Africanischen Bischöfe in ihrem das höchste Ansehen in der Kirche genießenden Schreiben De incarnatione et gratia vom Jahre 520: (Pelagiani) qui mortem solam, et non etiam peccatum ex homine primo in genus humanum nituntur asserere: mirum si non intelligant, quibus sententiae suae laqueis obligentur. Primo quia dicunt Deum injustum in eo, quo mori facit parvulos, quos nulla volunt isti originalis peccati contagione pollutos . . . Qua enim justitia Deus justus infantibus sine peccato nascentibus ingerit poenam, in quibus poena non invenit causam? Ebenso auch das *Arausic. II.* can. 2: Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem etc.

2) *Rom.* 5, 14: Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri. Denn, was auch sonst noch diese Stelle bezüglich des Gesetzes sagen mag, das ist unzweifelhaft, daß Paulus hier aus der Allgemeinheit des Todes die Allgemeinheit der Sünde aus Adam folgert. Er thut dieses aber auf Grund der Vers 12 ausgesprochenen Glaubenswahrheit: Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.

der Ueberlieferung bezeugten Thatsachen der ursprünglichen Gerechtigkeit und des von Gott ausgesprochenen Strafurtheils. Das geht auch aus den oben S. 587, N. 2 angeführten Stellen des hl. Augustinus klar hervor. Er konnte sich auch den Pelagianern gegenüber hierauf berufen, da diese die heilige Schrift als Wort Gottes anerkannten. Ganz anders hatte er den das alte Testament verwerfenden Manichäern gegenüber argumentirt. Diesen gegenüber hat er die, stets von ihm festgehaltene[1]) Wahrheit vertheidigt, daß alle Leiden und Uebel, welche wirklich auf der Menschheit lasten, auch wenn sie nicht aus der Sünde des Menschen stammen würden, keineswegs ein böses Princip, wie die Manichäer es annahmen, beweisen, noch Gott einer Ungerechtigkeit oder Grausamkeit anklagen würden; da vielmehr der Mensch, wenn er auch in dem Zustande, in welchem er sich befindet, abgesehen selbstverständlich von der Sündenschuld, von Gott in's Dasein gerufen wäre, dennoch allen Grund hätte, wegen des, wenn auch unvollkommenen Guten, das er empfangen, Gott zu loben und ihm zu danken[2]).

Allerdings machte Augustinus das physische Elend und die Corruption des Menschengeschlechtes auch als ein der Vernunft einleuchtendes Argument für den Sündenfall geltend, das selbst heidnischen

---

1) *Retract.* l. 1, c. 9 bestätigt Augustinus alles, was er in dieser Beziehung in seinem Werke de libero arbitrio gegen die Manichäer geschrieben. Hier spricht er auch aus, daß er anders den Manichäern, anders den Pelagianern gegenüber habe verfahren müssen, indem er jenen gegenüber lediglich vom Standpunkte der Vernunft, diesen gegenüber vom Standpunkt des Glaubens aus argumentirte. Quae disputatio contra Manichaeos habenda est, qui non accipiunt Scripturas sanctas Veteris Instrumenti, in quibus originale peccatum narratur, et quidquid inde in Litteris apostolicis legitur, detestabili impudentia imissum fuisse contendunt a corruptoribus Scripturarum, tanquam non fuerit ab Apostolis dictum. Contra Pelagianos autem hoc defendendum est, quod utraque Scriptura commendat, quam se accipere profitentur.

2) Was Augustinus De lib. arb. l. 3, c. 22 bezüglich der *ignorantia* und *difficultas* oder Concupiscenz auseinandersetzt — vgl. oben S. 517, Note 1 — gilt ebenso auch, und noch mehr von der Passibilität. Speciell von den Leiden der Kinder handelt Augustinus in dem folgenden 23. Kapitel. Hier zeigt er aus verschiedenen Vernunftgründen, ganz abgesehen von der Erbsünde, daß aus den Leiden des Unmündigen weder das böse Princip der Manichäer erschlossen, noch eine Ungerechtigkeit oder Grausamkeit des Schöpfers gefolgert werden kann. Daselbst widerlegt er auch bereits gegen die Manichäer das aus den Schmerzen der Thiere gegen Gott und seine Vorsehung hergenommene Argument, das von modernen Materialisten wieder aufgenommen wurde.

Denkern eingeleuchtet habe[1]), wie solches auch viele Theologen und Apologeten thun. Allein es war dieses nur ein, auch auf die alte Ueberlieferung sich stützender Wahrscheinlichkeitsbeweis und ein vernünftiger Congruenzgrund für das, worüber nur der Glaube uns Gewißheit gibt[2]). Daraus folgt also keineswegs, daß die Impassibilität der Natur geschuldet gewesen sei.

---

1) So apostrophirt er den Julian vom Eclanum folgendermaßen: Videntur non frustra christianae fidei propinquasse, qui vitam istam, fallaciae miseriaeque plenissimam, non opinati sunt nisi divino judicio contigisse; tribuentes utique justitiam conditori, a quo factus est, et administratur hic mundus. Quanto ergo te melius veritatique vicinius de generatione hominum senserunt, quos Cicero in extremis partibus Hortensii dialogi, velut ipsa rerum evidentia ductus compulsusque commemorat? Nam cum multa, quae videmus, et gemimus, de hominum vanitate atque infelicitate dixisset: *Ex quibus humanae*, inquit, *vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates, sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ab aliquo scelere suscepto in vita superiore, poenarum luendarum causa, natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur. Verumque sit illud, quod est apud Aristotelem: simili nos affectos esse supplicio, atque eos qui quosdam cum in praedonum Hetruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis, accommodata quam aptissime colligebantur: sic nostros animos cum corporibus copulatos, ut vivos cum mortuis conjunctos.* Nonne qui ista senserunt, grave jugum super filios Adami et Dei potentiam et justitiam viderunt? *Adv. Jul.* l. 4, c. 15, nr. 78.

2) Alles dieses setzt Thomas *S. c. g.* l. 4, c. 52 folgendermaßen auseinander: Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat, ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis. Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare. Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur, et,

Gehen wir nun auf die Sache selbst näher ein, so ist zwar jedes Leiden, insofern es in der Beraubung irgend eines Gutes besteht, ein Uebel und insofern auch geeignet als Strafe zu dienen; allein wirkliche Strafe ist es nur insofern, als es zur Züchtigung für eine Sünde verhängt ist. Letzteres ist aber keineswegs nothwendig der Fall, und schon deßhalb ist die bajanisch-jansenistische Behauptung grundfalsch, alle Leiden seien nothwendig Sündenstrafen und es widerstreite der göttlichen Gerechtigkeit und Güte, daß einen Unschuldigen Leiden treffen. Die in dieser Beziehung geltenden Grundsätze haben wir in der Lehre von dem Wesen und Ursprung des Bösen und von dem Verhältniß der Providenz zu den Uebeln kennen gelernt[1]).

Gott kann zwar kein Leiden oder Uebel als solches wollen und wirken, wohl aber kann er es zulassen und durch Gutes, das er will und wirkt, indirect und accidentaliter verursachen[2]). Insofern gibt es, wie die Offenbarung so oft ausspricht, kein Uebel, das nicht von Gott geschickt wäre[3]). Daß aber Gott keine Uebel zulassen oder

---

si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, quum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta, quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit, et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. — Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente, quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet. Sic igitur, huiusmodi defectus quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

1) Vgl. Bd. 5, §. 267 u. §. 275.

2) Vgl. Bd. 5, §. 267, XII.

3) Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt. *Eccli* 11, 14. Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit? *Amos* 3, 6. Ego Dominus, et non est alter, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum: ego Dominus faciens omnia haec. *Js.* 45, 6 & 7.

verhängen könne und wirklich verhänge, als nur zur Strafe, ist ein mit Glaube und Vernunft in Widerspruch stehender höchst verderblicher Irrthum.

Gott kann auch über Schuldlose, Gerechte und Heilige Leiden aller Art und jeder Dauer kommen lassen, schon vermöge seiner unumschränkten Freiheit und Herrschaft über alle Creaturen, der wir uns in Demuth und Gehorsam unterwerfen müssen[1]). Sodann aber dienen die Leiden zur Verherrlichung Gottes[2]), zum Wohle Anderer[3]) und der Gesammtheit, besonders aber zum Heile der Leidenden selbst, sei es zu ihrer Bekehrung, sei es zu ihrer Bewährung, Vervollkommnung und ewigen Verherrlichung[4]). Insofern sind die Leiden, wenn auch in gewisser Beziehung Uebel, ihrem Hauptzwecke nach Heilmittel und Wohlthaten, wodurch Gott den Leidenden größere und erhabenere Güter zuwendet[5]). Daher die

1) Vae, qui contradicit fictori suo, testa de samiis terrae: numquid dicet lutum figulo suo: Quid facis, et opus tuum absque manibus est. *Is.* 45, 9. Numquid sicut figulus iste, non potero vobis facere, domus Israel, ait Dominus? Ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel. *Jer.* 18, 6. Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: Quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? *Rom.* 9, 20. Cf. *Sap.* 15, 7. Daher muß jeder Mensch in Leiden sprechen: Dominus dedit, Dominus abstulit: sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum. *Job* 1, 21. Das ganze Buch Job verkündigt diese Wahrheit. Die Freunde Job's suchen den Grund seiner Leiden in den Sünden Job's, und Job selbst verliert seine erste Ergebenheit, in der er Gott gefiel, und fängt an zu klagen und zu rechten. Gott tadelt jene, den Job aber verweist er lediglich auf seine höchste göttliche Macht und den Rathschluß seines Willens.

2) Et praeteriens Jesus vidit hominem caecum a nativitate; et interrogaverunt eum discipuli ejus: Rabbi, quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut caecus nasceretur? Respondit Jesus: Neque hic peccavit, neque parentes ejus: sed ut manifestentur opera Dei in illo. *Joann.* 9, 1—3. Dadurch leugnet Christus weder die Sündhaftigkeit des Blindgeborenen und seiner Eltern, noch den Ursprung der Leiden im Allgemeinen aus der Sünde.

3) Das ist namentlich auch bei dem Leiden und Sterben der Kinder der Fall, indem dadurch deren Eltern gebessert werden sollen. Vgl. *August.* De lib. arb. l. 3, c. 23, nr. 68.

4) Es ist überflüssig, für diese Wahrheiten, von denen die heilige Schrift und die Väter voll sind, einzelne Zeugnisse anzuführen.

5) Quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali . . . Malum autem est privatio boni. Cum autem plura sint hominis bona, scilicet animae, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum, quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori. *S. Th.* 1. 2, q. 87, a. 7.

oftmals ausgesprochene Wahrheit, daß Leiden eigentlich keine Uebel seien, und daß es nur Ein wahres Uebel gebe, die Sünde und was zur Sünde führt[1]).

Diese Grundsätze gelten für jeden Stand, in dem die menschliche Natur sich befinden kann. Es hätte also Gott dem Menschen nicht nur für den Stand der reinen Natur, sondern auch für den Stand der übernatürlichen ursprünglichen Gerechtigkeit die Gabe der Leidensfreiheit versagen können; wie er sie wirklich nicht nur dem Stande der wiederhergestellten Gerechtigkeit, sondern selbst der heiligsten Menschheit Christi und seiner sündelosen Mutter versagt hat[2]).

Da aber Gott dem Menschen wirklich mit der ursprünglichen Gerechtigkeit auch die Gabe der Leidensfreiheit, diese geringste unter den Gnadengaben des Urstandes, verliehen hat, so kann und muß man allerdings sagen, daß auf Grund dieser Gnade der Mensch einen Anspruch darauf hatte, so lange er nicht sündigte, auch nicht zu leiden, und kann man, immer unter Voraussetzung dieser gnädigen Anordnung, es als eine Ungerechtigkeit bezeichnen, wenn den Unschuldigen Leiden getroffen hätten[3]). Thatsächlich ist der Verlust der ursprünglichen Impassibilität eine Strafe der Sünde für Adam und sein ganzes Geschlecht. Insofern haben, wie die Wunden der Concupiscenz und Ignoranz, der leibliche Tod und alle Leiden Leibes und der Seele in der Ur- und Erbsünde ihren ersten Grund. Das gilt in gewisser Beziehung selbst für Jesus und Maria, obwohl sie, jener vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit und aus eigenem Rechte, diese durch Christi Gnade, an der Sünde Adam's nicht theilhaben.

---

1) Insofern ist zwischen den Leiden und der Concupiscenz und auch der Ignoranz ein wesentlicher Unterschied. Letztere sind, wie wir gesehen haben, wenn auch für sich allein nicht formale Sünde, so doch stets ein die Moral berührendes Uebel, insofern sie zur Sünde hinneigen; was bei bloßen Leiden keineswegs der Fall ist.

2) Wollte man einwenden, Christus sei um unserer Sünden willen den Leiden unterworfen gewesen, so ist letzteres zwar richtig; allein dennoch bleibt es wahr, daß auch abgesehen von Sünde und Erlösung, nicht nur die Menschwerdung, sondern auch das Leiden des Gott-Menschen möglich gewesen wäre; wie auch in Wirklichkeit das Leiden Christi nicht nur die Erlösung des sündigen Menschen, sondern auch die höchste Verherrlichung seiner heiligen Menschheit bezweckte. Näheres in der Christologie.

3) So sind z. B. die oben S. 587, Note 2 angeführten Aussprüche des heil. Augustinus gemeint, daß ohne Sünde leiden müssen, ungerecht wäre.

Insofern ist also in der wirklich bestehenden Ordnung die Urstinde die Ursache aller Leiden ohne Ausnahme, als durch sie die Gabe der Impassibilität für alle Menschen verloren gegangen ist. Keineswegs aber sind alle einzelnen Leiden immer, oder auch nur in der Regel, Strafen der persönlichen Sünden derer, welche sie treffen. Und auch die Erbsünde ist nur Grund der Passibilität im Allgemeinen, nicht aber der verschiedenen individuellen Leiden, welche die verschiedenen Menschen, mögen sie noch mit der Erbsünde behaftet oder von derselben befreit sein, in so verschiedenem Maße und in so verschiedener Weise und aus so verschiedenen Gründen, als wir oben[1]) gesehen haben, treffen. Daher kann man nur sagen, daß die Erbsünde der entfernte, nicht aber daß sie der nächste und unmittelbare Grund dieser Leiden sei, oder wie man es auch ausdrückt: diese Leiden sind nicht *principaliter*, sondern nur *consequenter* von der Erbsünde verursacht[2]).

§. 309.

Von dem Paradiese und von dem Leben, der Entfaltung und Vollendung der paradiesischen Menschheit[3]).

I. Dem bisher geschilderten Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit und Glückseligkeit der Stammeltern des Menschengeschlechtes entsprach auch der Ort ihres Aufenthaltes und dessen Beschaffenheit.

---

1) S. 592.

2) Dieses setzt Thomas in der bereits oben S. 592, Note 5 angeführten Stelle mit folgenden klaren und einfachen Worten auseinander: Si loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem . . . .; quandoque vero ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est, quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiae: sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates, quae ex defectu naturae hominibus contingunt . . . — Das gilt auch von den rein medicinalen Strafen und den zur Vervollkommnung der Tugend dienenden Leiden — . . et quia hujusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum, quod oportet humanae naturae medicinas poenales adhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset, aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum, quod est poenale in talibus, reducitur ad originalem culpam sicut ad causam. S. Th. 1, 2, q. 87, a. 7.

3) S. Th. 1, q. 96 — q. 102. Suarez, De op. VI dier. lib. 5.

Die heilige Schrift nennt diesen Ort Paradies der Wonne[1]) und bezeichnet ihn als einen Garten voll fruchttragender Bäume, in dessen Mitte der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen und der Baum des Lebens standen[2]); auch bestimmt die heilige Schrift die geographische Lage[3]) des Paradieses und sagt, daß Gott selbst das Paradies bereitet und Adam in dasselbe versetzt[4]), nach dem Sündenfall aber die Menschen aus demselben vertrieben[5]) habe. Später bedient sich die hl. Schrift des Namens Paradies sowohl zur Bezeichnung besonders schöner und fruchtbarer Gegenden[6]), als auch des Ortes der Seligkeit in der anderen Welt, oder auch auf der verklärten Erde[7]).

Auf den historischen Charakter der heiligen Schrift, insbesondere der Genesis[8]), gestützt, halten demnach Väter und Theologen als sichere Wahrheit fest, einestheils, daß das Paradies ein bestimmter Theil der Erde, nicht nur von besonderer natürlicher Güte und Schönheit, sondern auch von Gott zum Aufenthalt des Menschen im Stande seiner ursprünglichen Gerechtigkeit zube-

1) So die *Sept.* und *Vulg.* Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio. *Gen.* 2, 8. Hebr. Garten Eden oder in Eden (עֵדֶן). מִקֶּדֶם kann in principio, ἀπ' ἀρχῆς oder κατὰ ἀνατολῆς, im Osten, bedeuten.

2) *Gen.* 2, 9 sq.

3) Besonders durch die Paradiesesströme. Dogmatisch hat nur die genaue Bestimmung des Paradieses als eines Theiles der Erde Wichtigkeit.

4) Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut opereraretur et custodiret illum. *Gen.* 2, 15. Vgl. oben S. 352, Note 1.

5) Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram de qua sumtus est. *Gen.* 3, 23.

6) Z. B. *Gen.* 13, 10.

7) Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in paradiso Dei mei. *Apoc.* 2, 7. Hodie mecum eris in paradiso *Luc.* 23, 43 — was zunächst von dem durch Christi Gegenwart beseligten limbus patrum zu verstehen. Daß *Eccli* 44, 16: Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum, von dem ursprünglichen und noch vorhandenen Paradiese zu verstehen, nehmen zwar viele Väter und Theologen an, aber andere sind anderer Meinung. Der griechische Text erwähnt das Paradies nicht.

8) Sicut Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, cap. 21, i. f., *quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur.* Ea enim quae de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur. In omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. *S. Th.* 1, q. 102, a. 1.

reitet und dem entsprechend mit gewissen übernatürlichen Vorzügen ausgerüstet war. Jedenfalls war, wie wir bereits gesehen haben[1]), mit dem Lebensbaume eine übernatürliche Wohlthat verbunden. Auch müssen wir schon nach dem, was von dem donum impassibilitatis gesagt wurde[2]), annehmen, daß ein besonderer Schutz der göttlichen Vorsehung, wie den Leib des Menschen, so auch seinen Wohnort, das Paradies, vor allen mit der Glückseligkeit des Urstandes nicht vereinbaren Uebeln bewahrte. Da ferner die heilige Schrift den neuen Himmel und die neue Erde[3]) als eine, allerdings eminent vollkommenere Wiederherstellung des Paradieses, den dermaligen Zustand der Unfruchtbarkeit und der Verwilderung der Erde aber als Folge des mit dem Strafurtheil gegen den gefallenen Menschen verbundenen Fluches bezeichnet[4]): so haben wir Grund anzunehmen, daß auch die paradiesische Natur bereits einen Keim und Anfang ihrer dereinstigen übernatürlichen Verklärung in sich trug, nach der sie auch in dem Zustand, in welchen sie durch die Sünde des Menschen herabgesunken ist, nach des Apostels[5]) Wort gleichsam sehnsüchtig verlangt.

1) Vgl. oben §. 308, IV.

2) Vgl. oben S. 586, Note 3.

3) 2 Petr. 3, 13. Apoc. 21, 1 & 5. Vgl. *Js.* 65, 17; 66, 22.

4) *Gen.* 3, 17 & 18: . . . maledicta terra in opere tuo . . . spinas et tribulos germinabit tibi.

5) Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. Vanitati enim creatura subjecta est non volens, sed propter eum, qui subjecit eam in spe; quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Scimus enim, quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc. *Rom.* 8, 19—22. Obwohl die nach der Verklärung seufzende Creatur auch von dem Menschen und von dem Gläubigen verstanden werden kann, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß der Apostel auch die vernunftlose Creatur im Auge hat. Wie dieser aber solches Verlangen zugeschrieben werden kann, erklärt Thomas in seinem Commentar der Paulin. Briefe zu unserer Stelle mit den Worten: Hujusmodi autem creatura dupliciter aliquid exspectat: nam exspectatio creaturae sensibilis, secundum quod est a Deo, ordinatur ad aliquem finem, quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod Deus imprimit aliquam formam et virtutem naturalem hujusmodi creaturae, ex qua inclinatur in aliquem finem naturalem, puta si dicamus, quod arbor exspectat fructificationem, et ignis exspectat locum sursum. Alio modo creatura sensibilis ordinatur a Deo in aliquem finem qui superexcedit formam naturalem ipsius. Sicut enim humanum corpus induetur quadam forma gloriae supernaturali, ita tota creatura sensibilis in illa gloria filiorum Dei quandam novitatem gloriae consequetur secundum illud (*Apoc.* 21) *vidi coelum novum et terram novam.* Et secundum hunc modum creatura sensibilis exspectat revelationem gloriae filiorum Dei.

Hierfür spricht auch, daß in der Ordnung der Erlösung, einigermaßen bereits im alten und vollkommener im neuen Bunde, selbst die vernunftlose Creatur um des Menschen willen in mannigfaltiger Weise göttlichen Segen empfängt und als Mittel übernatürlicher Gnaden und Wohlthaten von Gott gebraucht wird, sowohl in außerordentlicher und wunderbarer Weise, als auch in der gewöhnlichen Heilsordnung[1]). Dazu kommt endlich, was wir alsbald über die paradiesische Herrschaft des Menschen über die vernunftlosen Creaturen betrachten werden. Wenn wir aber der paradiesischen Natur, ähnlich wie dem menschlichen Leibe, eine gewisse übernatürliche Vervollkommnung und in ihr einen Anfang der zukünftigen Verklärung zuschreiben, so dürfen wir den wesentlichen Unterschied zwischen der vernunftlosen Natur und dem Menschen nicht übersehen. Namentlich war dem Menschen auch dem Leibe nach bereits das posse non mori und posse non pati eigen, welche Eigenschaften den vernunftlosen Wesen im irdischen Paradiese nimmer zugeschrieben werden können. Daß namentlich die Pflanzen auch im Paradiese der natürlichen Corruption unterworfen waren, geht schon daraus hervor, daß der Mensch von den Früchten des Gartens essen sollte[2]).

So viel können wir mit guten theologischen Gründen über das Paradies sagen. Andere, zum Theil schon im Alterthum aufgetauchte Meinungen, wie z. B. die s. g. origenistische Meinung, wonach die Erzählung der Genesis vom Paradiese eine allegorische Darstellung der geistigen und glückseligen Präexistenz der Menschenseelen sei, bevor sie in Folge des Falles in Leiber eingeschlossen und auf die Erde verbannt worden, wie alle ähnlichen phantastischen Vorstellungen jüdischer und christlicher Theosophie und Pseudo-Mystik, wonach das Paradies nicht auf Erden, sondern in einer himmlischen Region gewesen, sind ebenso abzuweisen, wie die rein naturalistische Auffassung, welche jedes übernatürliche Moment bei Erklärung des Paradieses gänzlich ausschließt.

Von der Frage über die geographische Lage und Ausdehnung des Paradieses, die ihre exegetische und apologetische Berechtigung hat, sowie über dessen Fortbestand und von ähnlichen Fragen können wir hier absehen.

II. Daß der Mensch als natürliches Ebenbild Gottes von Gott ein natürliches Recht und eine natürliche Macht zur Beherrschung und Benutzung der Erde und aller irdischen

1) Vgl. die Lehre von den Sacramenten und Sacramentalien.
2) Vgl. auch oben S. 25, Note 3.

Geschöpfe empfing, haben wir bereits früher gesehen[1]). Daß es aber auch eine von Gott dem Menschen auferlegte Aufgabe war, diese seine Herrschaft nach dem Willen und zur Ehre Gottes auszuüben, ist für den paradiesischen Zustand ausdrücklich durch das Wort Gottes ausgesprochen, sowohl durch die Erklärung, daß Gott den Menschen in's Paradies versetzt habe, damit er dasselbe bebaue und bewahre[2]), als durch die Eigenthümlichkeit des dem Adam gegebenen Gebotes[3]). Nach dem Zusammenhang[4]) und nach dem hebräischen Urtexte[5]) kann es nicht zweifelhaft sein, daß *Gen.* 2, 15 dem Menschen die Aufgabe stellt, das Paradies zu bebauen und zu bewahren. Ebenso gewiß ist unter dem Paradies in dieser Stelle zunächst eben der Garten Eden zu verstehen, wo der Aufenthalt des ersten Menschen war. Da aber das Wort Gottes unbeschränkt erklärt, daß der Mensch über alle lebenden Wesen herrschen[6]) und daß das Menschengeschlecht sich mehren und die ganze Erde erfüllen und sich unterwerfen soll[7]), so ist offenbar auch die Aufgabe des Bebauens und Bewahrens nicht auf die Stammeltern und ihren ersten Aufenthalt beschränkt, sondern bezieht sich auf das ganze Menschengeschlecht und auf die ganze Erde, welche, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, mehr und mehr zum Paradiese werden sollte. Wie dieses geschehen wäre, ist uns des Näheren nicht geoffenbart; wohl aber können wir im Allgemeinen mit voller Gewißheit sagen, daß es in der übernatürlichen Kraft Gottes durch die Thätigkeit des Menschen geschehen wäre. Die ursprüngliche Pflanzung des Paradieses war ausschließlich Gottes Werk, die Erhaltung und Ausbreitung des Paradieses aber wollte Gott durch den Menschen bewirken.

Ferner ist klar, daß das Bebauen und Bewahren des

---

1) §. 294, I, 4. Vgl. *S. Th.* 1, q. 96, a. 1 & 2.

2) *Gen.* 2, 15. S. oben S. 595, Note 4.

3) *Gen.* 2, 16 & 17. Hievon später.

4) „Ut operaretur et custodiret illum" *Gen.* 2, 15 weist offenbar zurück auf *Gen.* 2, 5: et homo non erat, qui operaretur terram.

5) Wohl kann man nach der lateinischen und griechischen Version auch Gott als Subject von operaretur und custodiret betrachten, indem man unter illum den Menschen versteht; nach dem hebräischen Texte ist aber das unmöglich. Damit verlieren die schönen Gedanken, welche Augustinus Gen. ad litt. l. 8, c. 10, nr. 23 auf Grund jener nach der Vulgata und Septuaginta möglichen Auslegung entwickelt, ihren selbstständigen Werth nicht.

6) *Gen.* 1, 26.

7) *Gen.* 1, 28.

Paradieses, dem Verhältnisse des Menschen zur Natur entsprechend, den doppelten Zweck hatte: einestheils die Natur ihrer Vervollkommnung und Verklärung zuzuführen und zur formalen Verherrlichung Gottes zu verwenden[1]), anderntheils den Menschen selbst durch den rechten Gebrauch der ihm unterworfenen und anvertrauten Geschöpfe natürlich und übernatürlich zu vervollkommnen[2]).

Endlich steht es durch die Offenbarung fest, daß die Thätigkeit des Menschen zur Bebauung und Bewahrung des Paradieses nicht den Charakter mühseliger Arbeit und eines beschwerlichen und gefährlichen Kampfes mit der Unbändigkeit der Naturkräfte, der Unfruchtbarkeit der Erde und der Wildheit der Thiere an sich getragen hätte: denn alles dieses ist erst als Folge und Strafe der Sünde eingetreten[3]). Daraus folgt aber mit Nothwendigkeit, daß der paradiesische Mensch über die Erde und die irdischen Geschöpfe, nicht nur jene rein natürliche Macht und Herrschaft, welche aus der Ueberlegenheit der vernünftigen über die vernunftlose Creatur entspringt, sondern auch eine übernatürliche Herrschaft als bleibende Gnadengabe besaß. So lehren auch einmüthig Väter und Theologen, indem sie erklären, daß diese paradiesische Oberherrschaft über die vernunftlosen Wesen, insbesondere über die Thiere, in Folge der Sünde verloren ging[4]), während die

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 265, VII.

2) Väter und alte Exegeten führen hier gern an, daß der Landbau die älteste und ehrwürdigste, der Unschuld und Frömmigkeit besonders förderliche Beschäftigung sei. Agricultura omnium artium innocentissima, sagt der heil. Augustinus. Vgl. *Corn. a Lap. In Gen.* 2, 15. Uebrigens beschränkt sich der eigentliche und unmittelbare Sinn des Bauens und Wahrens des Paradieses nicht auf den bloßen Landbau, sondern begreift den ganzen, auch den geistigen Gebrauch der Natur in sich. Etwas Anderes ist selbstverständlich, wie bereits erwähnt, die sinnbildliche Bedeutung des Bebauens und Bewahrens des Paradieses der eigenen Seele, wie der Familie und ganzen menschlichen Gemeinschaft, der Kirche des Paradieses.

3) *Gen.* 3, 15—19. Darüber unten in der Lehre vom Sündenfall.

4) Sicut supra dictum est, quaest. 95, a. 1, inobedientia ad hominem eorum, quae ei debent esse subjecta, subsecuta est in poenam ejus, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae ante inobedientiam praedictam nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta. *S. Th.* 1, q. 96, a. 1. Daß die Thiere von Natur schon dem Menschen unterworfen sind, zeigt hierauf Thomas durch drei Argumente. Daraus ergibt sich, daß die paradiesische Herrschaft naturgemäß, keineswegs aber, wie aus den angeführten Worten des Eingangs selbst erhellt, daß sie etwas rein natürliches war.

natürliche Herrschaft über dieselben, wie Offenbarung[1]) und Erfahrung bezeugen, auch dem sündigen Menschen geblieben ist. Erstere genauer zu bestimmen ist uns aus Mangel deßfallsiger Erkenntnißquellen nicht möglich. Es wäre aber ebenso gefehlt, das Uebernatürliche an dieser Herrschaft zu leugnen, als willkürlich und in exorbitanter Weise Wunder anzunehmen, zu denen uns die Offenbarung und die Natur der Sache keinen genügenden Anhalt bieten[2]).

Es verhält sich mit der Herrschaft des paradiesischen Menschen über die ihn umgebende Natur in ähnlicher Weise, wie mit der Herrschaft des höheren über den niederen Menschen. Schon von Natur besitzt der Geist des Menschen Obmacht über das Fleisch, aber ihre Bethätigung fordert Kampf und ist mit Defecten begleitet; durch die Gabe der Integrität war aber der paradiesische Mensch von diesem

---

1) Daß die heilige Schrift auch durch die von ihr gebrauchten Ausdrücke die Herrschaft des gefallenen Menschen über die Thiere von der friedlichen im Paradiese unterscheidet, haben wir bereits oben S. 25, Note 2 gesehen. Die Herrschaft des gefallenen Menschen über die Thiere wird nämlich *Gen.* 9, 2 als terror et tremor bezeichnet. Aehnlich *Eccli* 17, 4: Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium.

2) So verwirft Thomas die Meinung, daß vor dem Sündenfall auch die jetzt fleischfressenden und wilden Thiere nur von Pflanzen sich genährt hätten, als eine unvernünftige Meinung und zeigt, daß dadurch, daß die reißenden Thiere dieselbe Natur hatten, wie jetzt, keineswegs die paradiesische Herrschaft des Menschen über dieselben beeinträchtigt wurde. *S. Th.* 1, q. 96, a. 1, ad 2 s. oben S. 25, Note 2. Gerade darin, daß dem Adam auch die wilden Thiere gehorchten, erblicken die Väter eine besondere Offenbarung der übernatürlichen Herrlichkeit des paradiesischen Menschen. Videbatur elephantis nihil habere natura procerius atque robustius, nihil terribilius leone, nihil saevius tigride: verum haec serviunt homini, et naturam suam humana institutione deponunt; obliviscuntur quod nata sunt, induuntur quod jubentur — sagt Ambrosius, Hexaem. 6, 1. So hatte auch Augustinus nachgewiesen, daß man keineswegs annehmen müsse, daß die giftigen, schädlichen, plagenden Thiere erst nach dem Sündenfall zur Strafe erschaffen wurden. Es genügte, daß sie den unschuldigen Menschen nicht beschädigten und quälten. Potuerunt ergo ista etiam creata nihil nocere, si causa non exstitisset vel terrendorum vel puniendorum vitiorum, vel probandae perficiendaeque virtutis. Gen. ad litt. lib. 3, c. 15 cf. c. 14 & 16. Auch ist keineswegs nothwendig anzunehmen, daß alle Thiere im Paradiese waren, oder auch nur vorübergehend dem Adam zur Namengebung vorgeführt wurden. Auf der anderen Seite ist aber auch die Meinung einiger, z. B. des Johannes Damascenus, daß die Thiere gänzlich vom Paradiese ausgeschlossen gewesen, unannehmbar. Jedoch ist diese auch von Thomas *S. Th.* 1, q. 102, a. 2, ad 2 erwähnte Meinung ein nützliches Correctiv gegen gewisse kindliche Vorstellungen, die das Paradies fast wie einen Thiergarten sich denken.

Kampfe frei und gegen diese Defecte gesichert. So ist auch der Mensch von Natur Herrscher der Erde, aber nur mit Mühe und durch Kampf und unter mannigfaltigen Niederlagen kann er seine Herrschaft üben und bewahren; vermöge der paradiesischen Gnade aber vermochte er seine Herrschaft über die Natur in glückseligem Frieden, ohne die Pein der Mühseligkeit und die Gefahr des Kampfes zu üben; wie auch im Reiche des Erlösers diese friedliche Herrschaft über die niederen Geschöpfe ausnahmsweise und in Wunderthatsachen sich offenbarte[1]).

III. Wenn nach dem Bisherigen die paradiesische Thätigkeit des Menschen auch die ihm untergeordnete Natur zum Gegenstande hatte, so bildete diese Thätigkeit doch keineswegs den hauptsächlichsten und vorzüglichsten Theil des paradiesischen Lebens, welches vielmehr vorzugsweise auf Gott und das Uebernatürliche gerichtet war, daher principaliter als contemplatives Leben[2]) zu denken ist.

---

1) Darüber heißt es im Opus 20 *de Regim. Princ.* l. 3, c. 9, nachdem ausgesprochen, daß der Mensch zwar die volle paradiesische Herrschaft über die niederen Geschöpfe verloren habe: Tanto magis tamen participamus de dicto dominio, quanto magis ad statum attingimus innocentiae. Quod etiam vox Evangelica nobis promittit, si ejus imitatores fuerimus in justitia et sanctitate. Cum enim Dominus exhortaretur discipulos ad animarum salutem verbum Dei praedicando, sic de eisdem virtutem denuntiat dicens . . . *Serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit.* (*Marc.* 16, 18.) — Et de beato Paulo traditur in Actibus (28, 3—5) . . quia vipera eum non laesit, nec beatum Joannem Evangelistam venenum . . . et Dominus in Luca (10, 19) dixit discipulis: *Ecce vobis dedi potestatem calcandi super serpentes et scorpiones* . . . Von dem Buch *de regimine Principis*, das als Op. 20 unter den Werken des heil. Thomas aufgeführt wird, ist wahrscheinlich das erste Buch und der Anfang des zweiten von Thomas, das übrige, also auch unsere Stelle, von *Fr. Tolomeo da Luca.*

2) Das Verhältniß zwischen dem contemplativen und activen Leben spricht Thomas kurz mit den Worten aus: Ad dilectionem Dei . . . directe pertinet contemplativa vita, quae soli Deo vacare desiderat, ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus proximorum; et sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum. *S. Th.* 2. 2, q. 188, a. 2. Was für den Stand der natura reparata gilt, in welcher auch das thätige Leben als Studium und Ascese zur Förderung des contemplativen Lebens dient, gilt vom paradiesischen Leben selbstverständlich in entsprechender Weise; nur war im Paradiese dem contemplativen um so mehr der Vorrang eigen, je mehr durch die Gaben der Integrität, Scienz und Impassibilität die Nothwendigkeit mühsamer geistiger und leiblicher Arbeit und barmherziger Hilfeleistung aufgehoben war. Wie im christlichen contemplativen und activen Leben, war noch mehr im Leben der paradiesischen Heiligkeit träger Müßiggang und weichlicher Genuß abso-

IV. Wie sich die Menschheit und ihre Geschichte entfaltet und vollendet hätte, wenn der Sündenfall nicht stattgefunden, hat die Offenbarung uns nicht näher mitgetheilt; auch die Kirche hat darüber keine Entscheidungen gegeben. Wohl aber können wir mit Vätern und Theologen aus den Principien des Glaubens und der Vernunft das Nothwendige ableiten.

1. Vor allem ist es Glaubens- und Vernunftwahrheit, daß die Vermehrung des Menschengeschlechtes in der ursprünglichen Absicht des Schöpfers begründet ist und daher auch im Paradiese stattgefunden hätte; wie dieses in dem Segen und Gebot an die Stammeltern, sich zu mehren, und an die Menschheit, die Erde zu erfüllen, klar ausgesprochen ist [1]). Allerdings war wegen der paradiesischen Unsterblichkeit die Fortpflanzung streng genommen nicht zur Erhaltung der Menschengattung, wohl aber zur Mehrung der Individuen und zur Entfaltung des Reiches der Menschheit nothwendig, welches nicht, wie das Reich der Engel, sofort in seiner ganzen Totalität erschaffen wurde, sondern durch Zeugung zu der von Gott gewollten Fülle menschlicher Individuen sich allmälig entfalten sollte [2]). Wie sich diese Individuen und ihre Zahl zu den

lut ausgeschlossen. Daß gerade diese in den Mythen der Heiden vom seligen Urstande und vom goldenen Zeitalter besonders hervortreten, ist ein Beweis der intellectuellen und sittlichen Entartung. Nichts kann mit der christlichen Wahrheit in größerem Widerspruch stehen, als solche, zum Theil heidnische, zum Theil kindische Vorstellungen.

1) Vgl. oben §. 294, I, 5 & 6.

2) Näher erklärt Thomas unsere Wahrheit mit folgenden Worten: In statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis; alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum, quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens, nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est, secundum naturam suam competit generatio; ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei, quod multitudo indivi-

Individuen und zu der Zahl der Menschen und der Auserwählten in der jetzt bestehenden Ordnung der gefallenen und erlösten Menschheit verhalten hätte, ist uns verborgen[1]).

2. Wie sich das Menschengeschlecht, auch wenn der Sündenfall nicht stattgefunden und der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht verloren gegangen wäre, vermehren und über die ganze Erde verbreiten sollte, so wäre auch diese Vermehrung durch natürliche Zeugung, Empfängniß und Geburt geschehen; nur daß durch die übernatürlichen Gaben des Urstandes, insbesondere durch die Gaben der Integrität und Impassibilität, alles Sündhafte und Pönale, alle ungeordnete Concupiscenz und jedes peinliche Leiden ausgeschlossen gewesen wäre.

Daß alle Menschen, den Gott-Menschen ausgenommen, kraft natürlicher Abstammung wahrhaft Kinder und Nachkommen des Stammvaters und der Stammmutter sind, ist Glaubenswahrheit und Voraussetzung der wichtigsten Dogmen. Die Leugnung dieser Wahrheit ist daher nicht nur als unvernünftig, sondern auch als häretisch zu bezeichnen[2]). Deßgleichen haben wir bereits nachgewiesen, daß nach dem ursprünglichen Willen Gottes das Menschengeschlecht auch dann, wenn kein Sündenfall eingetreten wäre und der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit fortgedauert hätte, sich durch Fortpflanzung vermehren sollte[3]). Darin sind auch alle Väter und Theologen einig.

Dagegen waren angesehene griechische Väter der Meinung, daß, wenn kein Sündenfall stattgefunden, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht in der nunmehr natürlichen Weise, sondern in

---

duorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator; et ideo ad multiplicationem humani generis generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiae. *S. Th.* 1, q. 98, a. 1.

1) Ueber die verschiedenen Meinungen, welche, gestützt auf mehr oder minder probabele theologische und philosophische Gründe, deßfalls aufgestellt wurden, vgl. *Suarez*, De op. VI dier. lib. 5, c. 4. So lehrreich diese, zum Theil mit der Prädestinationslehre zusammenhängenden Untersuchungen sind, so glauben wir doch von denselben hier absehen zu sollen. Am Ende wird man stets bekennen müssen: Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? *Rom.* 11, 34. Das kann allerdings keinem Zweifel unterliegen, daß im Stande der Unschuld Geburten aus zweiter Ehe, oder aus sündhaften Verhältnissen nicht möglich gewesen wären. *Thom. Quodlib.* 5, 8. Damit ist aber die Frage noch nicht gelöst.

2) Das Nähere hierüber s. oben §. 299.

3) S. oben S. 602 und §. 294, III.

einer anderen Weise, oder auch, so lange der Stand der ursprünglichen Gnade dauerte, gar nicht stattgefunden hätte[1]). Damit steht die Meinung im Zusammenhang, daß Gott den Unterschied und die Eigenschaften der beiden Geschlechter nur wegen des vorhergesehenen Falles erschaffen habe[2]). Der Hauptgrund solcher

---

1) Thatsächlich ist vor dem Sündenfall die Ehe nicht vollzogen worden. Diese Thatsache wird von den Vätern nicht selten zum Lobe der Jungfräulichkeit verwendet und gesagt, daß das jungfräuliche Leben das Leben des Paradieses sei. A principio conditionis humanae virginitatem paradisus, et terra nuptias dedicavit. *Hieronymus* Ep. 22 ad Eustoch. Auch verwies man auf das Wort Christi: Cum enim a mortuis resurrexerint, neque nubent, neque nubentur, sed sunt (al. erunt) sicut Angeli in coelis. *Marc.* 12. 25. In resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei. *Matth.* 22. 30; denn durch die Auferstehung werde der paradiesische Zustand wieder vollkommen hergestellt. Es ist aber klar, daß diese und ähnliche moralische Anwendungen jener Thatsache keinen dogmatischen Beweis dafür abgeben, daß auch dann, wenn der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit fortgedauert hätte, die natürliche Fortpflanzung nicht eingetreten wäre.

2) Am ausführlichsten entwickelt diese Meinungen Gregor von Nyssa Homil. de hom. opificio, c. 17. Auf Matth. 22. 30 gestützt, lehrt er, daß die Stammeltern wie die Engel im Paradiese gelebt. Dadurch wäre aber die Vermehrung der Menschen nicht ausgeschlossen gewesen. Denn wie Gott viele Engel erschuf, so hätte er auch, wenn Adam die Prüfung bestanden hätte, das Menschengeschlecht gemehrt. Si propter peccatum de statu et conditione, qua pares Angelis eramus, non excidissemus, nec nobis quilem conjugio ad generis nostri amplificationem opus fuisset. Da dem Menschen diese engelähnliche Vermehrung durch die Sünde verloren gegangen, habe Gott für die Vermehrung der Menschheit durch die dem gefallenen Zustande entsprechende, der thierischen ähnliche Fortpflanzung gesorgt. Nam pro praestante illo angelicae naturae modo alium quemdam nobis concessit, ut brutorum rationisque expertium animalium more nosmet propagando perpetuaremus. Wenn alles dieses keinen anderen Sinn hätte, als daß die Fortpflanzung im Paradiese ohne die Poenalitäten der Concupiscenz und des Leidens stattgefunden hätte, wäre nichts dagegen einzuwenden. Allein es läßt sich kaum annehmen, daß der Nyssener nur dieses gemeint habe. Das Wie könne Niemand wissen, der nicht wie Paulus in's Paradies verzückt gewesen; aber die Meinung derer, die keine Vermehrung der Menschen ohne Sündenfall annahmen, lehnt er entschieden ab. Hauptsächlich Gregor v. Nyssa folgend entwickelt Johannes von Damascus dieselben Ideen De fide orth. lib. 2, c. 30 & lib. 4, c. 24 in einer noch bedenklicheren Weise. An letzterer Stelle sagt er, nachdem die Menschen jungfräulich und ohne Begierlichkeit gewesen, sei durch die Sünde Begierlichkeit und Tod in die Welt gekommen; damit aber das Menschengeschlecht nicht aussterbe, habe Gott das eheliche Leben eingeführt. Wenn man einwende, daß Gott Mann und Weib erschaffen und zu ihnen gesagt habe: Wachset und mehret euch, so erwidere er, daß Gott auch in anderer Weise das Menschengeschlecht im Paradiese habe mehren

Meinungen war die erhabene Anschauung, welche die Väter von der hohen und heiligen Reinheit und Unversehrtheit des Urstandes hatten, und die Furcht, daß dieselbe mit dem Werke der natürlichen Generation unverträglich sei. Allein letztere Befürchtung ist nicht begründet, da durch die Gabe der Integrität und Impassibilität alle jene Uebel ausgeschlossen waren, welche auf der gefallenen Natur lasten und von denen auch die erlöste Natur hier auf Erden nicht vollkommen befreit wird[1]). Zu dieser Freiheit von aller Unlauterkeit, Corruption und Pein genügen die im Bisherigen geschilderten ordentlichen Gnaden des Urstandes, ohne daß es nothwendig wäre, außerordentliche Wunder[2]) oder eine Aenderung der Natur und der Gesetze des menschlichen Organismus[3]) anzunehmen.

---

können, in Voraussicht des Sündenfalles aber das Weib erschaffen und die Ehe eingesetzt habe. At fortasse dicent: Quid sibi vult, *masculum et feminam*, illudque, *Crescite et multiplicamini?* Cui quaestioni respondebimus, per haec verba: *Crescite et multiplicamini*, non eam omnino propagationem significari, quae per conjugalem complexum efficitur. Deus enim alio quoque modo genus nostrum propagare poterat, si integrum ejus mandatum ad extremum servassent. At cum pro sua praescientia (ut cui omnia antequam fiant nota sunt) perspectum haberet, fore, ut illi contra quam imperatum erat, facerent, ac morte mulctarentur; hoc ipse advertens masculum et feminam creavit, et crescere ac multiplicari jussit.

1) Dadurch lösen sich alle für die entgegenstehende Ansicht geltend gemachten Gründe. Wenn man sich auf den Ausspruch Christi über die Engelähnlichkeit der selig Auferstandenen beruft; so folgt, wie aus der Stelle selbst und aus anderen Aussprüchen sich ergibt, keine absolute Gleichheit. Homo in paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. *S. Th.* 1, q. 98, a. 2, ad 1. Ebenso ist das Werk der Ehe nur wegen der ungeordneten Concupiscenz thierisch, diese war aber durch die ursprüngliche Gerechtigkeit und Integrität vollkommen ausgeschlossen. Hierüber sagt Thomas, übereinstimmend mit Augustinus: Bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt...; sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem; ad quam non pertinet, ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat. L. c. ad 3.

2) Z. B. das Wunder der Compenetration, oder auch übernatürlicher Extase. Jedoch wollen wir solchen, die solches, namentlich letzteres annehmen, keine Censur aufdrücken.

3) So ist z. B. die deßfallsige Hypothese Augustin's Civ. Dei l. 14, c. 26, welche auch Thomas *S. Th.* 1, q. 98, ad 4 probabel findet, weil auf falschen

Auch ist es keineswegs nothwendig oder nur statthaft anzunehmen, daß im Paradiese die Würde der Mutter und Jungfrau im eigentlichen Sinne, wie dieses allein bei Maria der Fall ist, verbunden gewesen wäre[1]). Demgemäß sind jene oben erwähnten Meinungen schon seit Augustinus[2]) überwunden und ist der von uns aufgestellte Satz die, auf den klaren Sinn der heiligen Schrift[3]) und auf evidente theologische und philosophische Gründe sich stützende, einmüthige Lehre der Theologen[4]).

---

naturwissenschaftlichen Voraussetzungen beruhend, unhaltbar und, wie *Suarez* De op. VI dier. l. 5, c. 1 & 2 zeigt, auch nicht nothwendig. Wenn wir diese Dinge berühren, so geschieht es, sowohl um die Gränzen der dogmatischen Wahrheit scharf zu bestimmen, als auch um verkehrte Einwände und ebenso verkehrte Widerlegungen derselben fern zu halten.

1) Vgl. *Suarez* l. c. c. 2 und die dort nr. 3 angeführten Theologen.

2) In seiner im Jahr 389, also kurz nach seiner Bekehrung, verfaßten Schrift *De Genesi contra Manichaeos* l. 1, c. 19 hatte er es für zulässig erachtet, die Worte: Crescite et multiplicamini, in einem geistigen und sinnbildlichen Sinne zu verstehen; aber Retract. lib. 1, c. 10, nr. 2 hat er es emendirt. In seinen späteren Schriften hat er die richtige Lehre klar und allseitig entwickelt. Quamquam enim (primi homines) jam emissi de paradiso convenisse et genuisse commemorantur; tamen non video, quid prohibere potuerit, ut essent etiam eis in paradiso honorabiles nuptiae et torus immaculatus (*Hebr.* 13, 4), hoc Deo praestante fideliter justeque viventibus eique obedienter sancteque servientibus, ut sine ullo inquieto ardore libidinis, sine ullo labore ac dolore pariendi, foetus ex eorum semine gigneretur; non ut morientibus filii succederent, sed ut illis qui genuissent in aliquo formae statu manentibus et ex ligno vitae, quod ibi plantatum erat, corporalem vigorem sumentibus, et illi qui gignerentur ad eundem perducerentur statum, donec certo numero impleto, si juste obedienterque omnes viverent, tunc fieret illa commutatio, ut sine ulla morte animalia corpora conversa in aliam qualitatem, eo quod ad omnem nutum regenti se spiritui deservirent, et solo spiritu vivificante sine ullis alimentorum corporalium sustentaculis viverent, spiritualia vocarentur. Potuit hoc fieri, si non praecepti transgressio mortis supplicium mereretur. *De gen. ad litt.* l. 9, c. 3, nr. 6. Vgl. die folgenden Kapitel und *Civ. Dei* l. 14, c. 21—26.

3) Denn die bereits erklärten Worte masculum et feminam creavit eos ... Crescite et multiplicamini ... *Gen.* 1, 27 & 28 in Verbindung mit dem gleichlautenden Segenswort an Noe und seine Söhne *Gen.* 9, 1; der prophetische Ausspruch Adam's über die Ehe, in Verbindung mit der Bezeugung der übernatürlichen Integrität, *Gen.* 2, 24 & 25, und der authentischen Auslegung *1 Cor.* 6, 16 sprechen klar für die sententia communis.

4) Es genügt eine Stelle von Thomas anzuführen. Quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem, quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt, quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit ... quod in paradiso aliter fuisset multi-

Wir wollen hier sofort die theologische Frage erledigen, ob sich in der paradiesischen Menschheit auch der Stand der freiwilligen ewigen Jungfräulichkeit gefunden hätte. Daß das Wort: Wachset und mehret euch, wohl für die Stammeltern des Menschengeschlechtes und für die Menschheit im allgemeinen ein Gebot enthielt, daß aber daraus keineswegs für jeden einzelnen Menschen die Pflicht sich zu verheirathen und Kinder zu zeugen, folgt, haben wir früher[1]) gesehen und ist, wenigstens bezüglich des Standes der gefallenen und erlösten Natur, Dogma[2]). Allein ob dieses bezüglich des Standes der ursprünglichen Gerechtigkeit gegolten hätte, ist eine Streitfrage, welche von vielen Scholastikern[3]), die sich hiebei auch auf die Autorität des heil. Thomas, aber wie uns scheint mit zweifelhafter Berechtigung[4]), beriefen, verneint wurde. Wir halten die entgegen-

plicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli absque concubitu per operationem divinae virtutis; et dicit, quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus praescius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem, quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ... naturale est generare per coitum, sicut et ceteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum, quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet conjunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde cum in omnibus, in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina, naturae ordo exigit, ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae, quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in 14 de Civ. Dei c. 26: *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animae et corporis. S. Th.* 1, q. 98, a. 2.

1) Oben S. 70, Note 3.

2) Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel coelibatus, et non esse melius et beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio. A. s. *Trid.* Sess. 24 de matr. can. 10.

3) Z. B. *Altidissiodorensis, Durandus, Capreolus.* Vgl. *Suarez* l c. cap. 2, nr. 11.

4) Thomas hat, so weit uns bekannt, unsere Frage nicht ex professo untersucht. Die Stelle, auf die man sich gewöhnlich dafür beruft, daß die para-

gesetzte bejahende Meinung entschieden für die richtige. Weßhalb sollte dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit die freiwillige ewige Jungfräulichkeit fehlen und das paradiesische Reich Gottes neben dem Ehestande nicht auch den jungfräulichen Stand besitzen, der selbst dem Heidenthum heilig und ehrwürdig war? Freilich wäre der eine Grund, aus dem der Apostel den jungfräulichen Stand empfiehlt, die Freiheit von der dem Ehestande eigenen tribulatio carnis[1]), im paradiesischen Stand ebenso wenig vorhanden gewesen, wie der eine Zweck der Ehe, ein Schutzmittel gegen Sünden des Fleisches zu sein[2]). Aber die anderen Gründe, auf welchen der Vorzug des jungfräulichen Standes beruht, die, eine ganz ungetheilte Hingebung an Gott ermöglichende vollkommenere Freiheit von allen irdischen Banden und die Verzichtleistung auf den an sich guten und erlaubten Stand der Ehe, hätten auch im Paradiese Platz greifen können[3]).

---

diesische Menschheit den Stand der Jungfräulichkeit nicht gekannt hätte, ist *S. Th.* 1, q. 98, a. 2, ad 3, wo er den Einwand widerlegt, daß die leibliche Beiwohnung, weil sie fleischlich und thierisch sei, mit dem Stande der Unschuld unverträglich gewesen. Er fügt hier nämlich den oben S. 605, Note 1 angeführten Worten den Satz bei: Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur, non propter defectum foecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset foecunditas absque libidine. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Worte die der unsrigen entgegengesetzte Meinung zu begünstigen scheinen. Ob aber Thomas in dieser Lösung einer ganz anderen Schwierigkeit an diese Meinung auch nur gedacht hat, ist mehr als zweifelhaft. Jedenfalls schließt das von Thomas angeführte Argument die Existenz und die Löblichkeit des jungfräulichen Standes im Paradiese nicht aus.

1) *1 Cor.* 7, 28.

2) *1 Cor.* 7, 9.

3) Wohl wären die Hindernisse, welche die Ehe im gefallenen Zustand, ganz abgesehen von dem Uebel der Concupiscenz, der Contemplation und vollkommensten Hingabe an Gott bereitet, im paradiesischen Zustande weit geringer gewesen, aber dennoch ist gewiß richtig, was Suarez sagt: Quod Paulus dicit 1 Cor. 7, 34: *Mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu*; quae autem *nupta est cogitat, quae sunt mundi, quomodo placeat viro* — hoc, inquam, et in statu innocentiae locum haberet, licet aliter et in minori gradu. Nam tunc etiam necessarium fuisset, aliquando circa educationem filiorum occupari, et similiter oporteret peculiariter curam habere placendi marito, et peculiari amore illum prosequi, et consequenter affectum cordis aliquo modo dividere: ergo posset tunc eligi virginitas, ut homo ab illis etiam curis humanis, quae in illo statu esse possent, magis abstractus, totus posset Deo et vitae spirituali magis consecrari: haec autem videtur esse sufficiens ratio melioris boni. *De op. VI dier.* lib. 5, c. 2, nr. 12.

Daher ist die Annahme erlaubt, ja es ist wahrscheinlicher, daß Gott auch in der paradiesischen Ordnung einen Theil der Menschen zum Stande ewiger Jungfräulichkeit berufen hätte. Können wir auch nicht mit apodictischer Gewißheit behaupten, daß dieses wirklich der Fall gewesen wäre; so kann noch viel weniger die entgegenstehende Ansicht eine Gewißheit oder auch nur eine größere Wahrscheinlichkeit für sich, und damit für die, von ihr untrennbare Behauptung in Anspruch nehmen, daß, wenn kein Sündenfall eingetreten wäre, die Zahl der männlichen Individuen der Zahl der weiblichen stets absolut gleich gewesen und geblieben wäre[1]).

V. An die Frage über die Weise der paradiesischen Fortpflanzung reihen die Theologen sachgemäß die Frage nach der natürlichen und übernatürlichen Beschaffenheit und Entwickelung der Menschenkinder im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit.

Da weder die göttliche Offenbarung, noch die menschliche Erfahrung uns hierüber direct und ausdrücklich einen Aufschluß gibt, so können wir die Fragen, welche sich hier aufwerfen, nur auf Grund der uns bekannten Natur der Dinge und nach den allgemeinen Principien und der Analogie der uns gegebenen Glaubenswahrheiten einigermaßen beantworten, indem wir hiebei einestheils aus den übernatürlichen Principien die mit Sicherheit sich ergebenden Folgerungen ziehen, anderntheils aber uns hüten, von dem Glauben nicht geforderte und von keiner Erfahrung bezeugte Wunder anzunehmen[2]).

1. Demgemäß kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch im paradiesischen Zustande die Menschenkinder, sowohl im Mutterschooße als auch nach ihrer Geburt, die Stufen der, der mensch-

---

1) Es setzt dieses nicht nur voraus, daß stets eine gleiche Zahl männlicher und weiblicher Individuen geboren worden wären, wie auch Thomas meint, *S. Th.* 1, q. 99, a. 2, ad 3, sondern auch, daß entweder alle Menschen gleichzeitig in die Herrlichkeit eingingen, oder wenn zu verschiedenen Zeiten, stets paarweise. Vgl. *Suarez* l. c. Andere hier einschlagende Fragen — vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 5, a. 3 — wollen wir übergehen. Nur das Eine sei noch erwähnt, daß die Sterilität, die ein Uebel ist und im gefallenen Zustand den Charakter der Strafe hat, vom paradiesischen Urstand ausgeschlossen gewesen wäre. *Suarez* l. c. nr. 2 et ibi citati.

2) Ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea, quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. *S. Th.* 1, q. 99, a. 1.

lichen[1]) Natur eigenen natürlichen leiblichen Entwickelung durchlaufen hätten[2]); jedoch in einer den übernatürlichen Gaben des Urstandes entsprechenden Weise[3]). Daher wären die Kinder im Paradiese dem Leibe nach nicht den Pönalitäten, wohl aber den natürlichen Unvollkommenheiten des Kindesalters unterworfen gewesen. Wollte man einwenden, daß der Mensch im paradiesischen Zustande den Unvollkommenheiten des Kindesalters ebenso wenig hätte unterworfen sein können, als den Gebrechen des Greisenalters, so ist zu erwiedern, daß zwischen der Unvollkommenheit der zur Reife des vollkommenen Alters sich entwickelnden Jugend und der Corruption des Greisenalters ein wesentlicher Unterschied ist. Daher ist zwar die Corruption des Alters, nicht aber das Emporwachsen der Jugend mit dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit unverträglich[4]).

---

1) Die allmälige Entwickelung ist der menschlichen Natur als solcher eigen, und sind die Kinder von Natur auf die Pflege ihrer Eltern angewiesen, was bei vielen, namentlich niederen Thieren nicht der Fall ist. Cf. *S. Th.* 1, q. 99, a. 1, ad 2.

2) Thomas stützt diese Wahrheit einfach auf die Natur der Dinge. Omne generatum prius est imperfectum, quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis. *S. Th.* 1, q. 99, a. 1. Freilich kann die Möglichkeit nicht in Abrede gestellt werden, daß Gott den Kindern sofort den vollen Gebrauch, wie der Glieder des Leibes, so der Kräfte des Geistes hätte schenken, und sie so, wie Augustinus De pecc. mer. et rem. c. 38 sagt, zur Vollkommenheit des Vollalters hätte erheben können, wie er das Weib aus der Rippe Adam's schöpferisch bildete — allein ein derartiges Wunder anzunehmen, haben wir keinen Grund.

3) Hierüber sagt Thomas zunächst bezüglich der Herrschaft der Seele über den Leib. Constat autem per auctoritatem Scripturae, Eccle 7, 30, quod *Deus fecit hominem rectum*; et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit lib. 14 de Civ. Dei c. 11, in perfecta subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid, quod repugnaret ordinatae hominis voluntati; ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est, quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo, quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi. *S. Th.* 1, q. 99, a. 1.

4) Thomas antwortet auf diesen Einwand: Homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem. *S. Th.* 1, q. 99, a. 1, ad 4.

2. Aehnlich verhält es sich in intellectueller und sittlicher Beziehung. Auch hier hätte auf Grund der guten und durch die Gnade des Urstandes erhöhten Natur eine den Altersstufen entsprechende allmälige Entwickelung stattgefunden. Obwohl daher die Kinder und Nachkommen Adam's mit der Natur auch die heiligmachende Gnade und die übrigen Gnadengaben von ihrem Stammvater ererbt hätten, so hätte doch zwischen ihm und ihnen ein doppelter Unterschied bestanden. Adam, weil in männlicher Vollendung in's Dasein getreten, besaß von Anfang den vollen Gebrauch sowohl der natürlichen Kräfte des Verstandes und Willens, als auch seiner übernatürlichen Gaben; während seine Nachkommen, weil als Kinder geboren und heranwachsend, nur allmälig, und in Abhängigkeit von ihrer leiblichen Entwickelung[1]), jedoch ohne jene Schwierigkeiten, welche in Folge des Verlustes der übernatürlichen Gnadengaben den gefallenen Menschen behindern, zum Gebrauche und zur vollkommenen Ausbildung sowohl ihrer natürlichen geistigen, als ihrer übernatürlichen Kräfte gelangt wären[2]). Dann aber war der erste Mensch mit jener Fülle eingegossener Weisheit und Tugend ausgerüstet, wie sie ihm als dem Haupte und Erzieher des Menschengeschlechtes nothwendig und angemessen war[3]); während seinen Nachkommen keineswegs dieselbe Fülle und Vollkommenheit der Wissenschaft und Heiligkeit von Geburt an zukam. Demgemäß waren sie auch zur Entfaltung

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 101, a. 2: Usus rationis dependet quodam modo ex usu virium sensitivarum . . . Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum; et ideo, impeditis earum organis, necesse est, quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium . . .; et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum, sicut et de usu membrorum superius est dictum, q. 99, a. 1.

2) Demgemäß beantwortet Thomas die Frage: Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti folgendermaßen: Ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est q. 55, a. 2, et q. 84, a. 6; et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo vel addiscendo. *S. Th.* 1, q. 101, a. 1.

3) *S. Th.* 1, q. 94, a. 3 f. oben S. 546, a. 1. §. 307, I.

und Bethätigung ihrer vom Stammvater ererbten Gaben auf dessen, beziehungsweise auf ihrer unmittelbaren Eltern Erziehung und Leitung angewiesen. Insofern wäre im Paradiese insbesondere der actuelle Glaube der Kinder Adam's, ungeachtet der eingegossenen Glaubensgnade und Gabe der Wissenschaft, von der Unterweisung und der Autorität des Stammvaters abhängig gewesen[1]; womit jedoch selbstverständlich unmittelbare Offenbarungen auch an Nachkommen Adam's nicht ausgeschlossen sind[2].

Die besonders wichtige Frage, in welchem Umfange und in welcher Weise Adam die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, wenn er die Prüfung bestanden, auf seine Nachkommen vererbt hätte, werden wir später behandeln. Hier wollen wir nur noch das Nothwendigste über die eventuelle gesellschaftliche Form und Entwickelung der nicht gefallenen Menschheit andeuten.

VI. Vor allem wird hier die Frage erhoben, ob unter allen Menschen im paradiesischen Zustande eine vollkommene Gleichheit bestanden hätte. Hierauf ist zu antworten, daß wohl alle insofern gleich gewesen wären, als sie specifisch dieselbe Menschennatur und dieselbe Gnade der Gotteskindschaft besessen[3]; daß aber, sowohl auf Grund göttlicher Anordnung und vermöge der Natur der Dinge, als in Folge freier menschlicher Bethätigung, eine große Mannigfaltigkeit und Ungleichheit im Guten bestanden hätte, und nur jene Ungleichheit ausgeschlossen gewesen wäre, welche in der Sünde ihren Grund hat.

Dieses ergibt sich schon aus dem, was über das Verhältniß Adam's zu Eva, überhaupt des Mannes zum Weibe[4], des Stammvaters zu den Nachkommen[5], überhaupt der Eltern zu den Kindern, der Erwachsenen zu den Unmündigen[6] gesagt wurde[7].

---

1) Das deutet auch Thomas in der oben S. 611, Note 2 angeführten Stelle *S. Th.* 1, q. 101, a. 1 i. f. mit dem Worte „addiscendo" an.

2) Was in dieser Beziehung oben S. 566, Note 4 von Adam gesagt ist, gilt auch von seinen Nachkommen.

3) Insofern gilt *Gal.* 3, 28 auch von der paradiesischen Menschheit. S. oben S. 62, Note 1.

4) Vgl. oben §. 294, III, 3, f.

5) Vgl. §. 294, I, 5; §. 299; §. 300, VI.

6) Vgl. die vorige und diese Seite.

7) Necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram fuisse, ad minus quantum ad sexum; quia sine diversitate sexus generatio non fuisset; similiter etiam quantum ad aetatem; sic enim quidam ex aliis nascebantur. *S. Th.* 1, q. 96, a. 3.

Dasselbe folgt ferner aus der ganzen natürlichen und übernatürlichen Weltordnung, deren Größe und Schönheit die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe und ihrer natürlichen Gaben zur Voraussetzung hat[1]). Wie die Engel und ihre Chöre und Ordnungen schon nach dem ursprünglichen Willen Gottes verschieden sind[2]); wie im Reiche der durch Christus wiederhergestellten Menschheit auf Erden und im Himmel[3]) Ungleichheit und Mannigfaltigkeit besteht: so hätte, auch wenn der Sündenfall nicht stattgefunden, im Reiche der ursprünglichen Gerechtigkeit eine nicht minder große Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit sowohl der natürlichen Gaben[4]), als der übernatürlichen Gnaden, bestanden.

Allein nicht nur die ebenso freie, als weise Vertheilung der natürlichen und übernatürlichen Gaben hätte eine Verschiedenheit und Ungleichheit bewirkt, sondern auch der verschiedene, mehr und minder vollkommene Gebrauch, den der freie Wille der Menschen von denselben gemacht hätte: denn wenn auch, so lange der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit dauerte, die Sünde ausgeschlossen war, so doch nicht die vollkommenste Freiheit bezüglich des Guten[5]). Aber auch durch die verschiedenen Stellungen und

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 266.

2) S. Bd. 5, §. 283. Ueber den Unterschied, der von den Theologen zwischen den Engeln und den Menschen bezüglich der Austheilung der Gnaden und des Verdienstes angenommen wird, vgl. §. 289, IV & §. 290, I.

3) Vgl. insbesondere die Lehre von der Kirche und die Gnadenlehre.

4) Daß der Unterschied zwischen den verschiedenen Menschen bezüglich des Leibes, und in Folge davon auch bezüglich der Seele, so weit dieselbe vom Leibe beeinflußt ist, schon nach den durch die ursprüngliche Gnade keineswegs aufgehobenen Naturgesetzen aus den erschaffenen Ursachen sich ergeben hätte, spricht Thomas mit den Worten aus: Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere, quin secundum diversam dispositionem aëris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur, quam alii, et majores et pulchriores, et melius complexionati; ita tamen quod in illis, qui excederentur, nullus esset defectus vel peccatum sive circa animam, sive circa corpus. *S. Th.* 1, q. 96, a. 3.

5) Hierüber sagt Thomas: Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam, et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet, quod possit magis et minus animam applicare ad aliquid faciendum, vel volendum,

Aufgaben der verschiedenen Menschen, sowie durch die kürzere oder längere Dauer ihres Wirkens wäre eine Ungleichheit der Tugenden und Verdienste und der dadurch erworbenen Gnaden und Vollkommenheiten, wie endlich der ewigen Glorie begründet worden.

Wenn man sich auf gewisse Aussprüche der Väter berufen hat, welche sagen, daß im Paradiese keine Ungleichheit unter den Menschen stattgefunden hätte, so meinen sie damit nur die aus der Sünde, nicht die aus der göttlichen Anordnung und der Freiheit des Menschen entsprungene Ungleichheit[1]). Wenn man ferner gesagt hat, die vollkommene Liebe und Glückseligkeit, wie sie im Paradiese herrschte, setze eine vollkommene Gleichheit voraus, so ist gerade umgekehrt wahr, daß die in Gottes Ordnung begründete Ungleichheit Voraussetzung und Quelle einer vollkommeneren Liebe und Glückseligkeit ist, als bei absoluter Gleichheit möglich wäre[2]).

VII. Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, daß auch in der paradiesischen Menschheit eine dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit entsprechende gesellschaftliche Verbindung und eine auf Gottes Anordnung beruhende Ueber- und Unterordnung bestanden hätte, sowohl zum Wohle der

---

vel cognoscendum, unde quidam magis profecissent in justitia et scientia, quam alii. *S. Th.* 1, q. 96, a. 3.

1) Diesen Sinn hat das oft angeführte Wort Gregor's d. Gr.: Ubi non deliquimus, omnes pares sumus. *De past. cura* 2, 6. Thomas sagt hierüber: Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem, quae est secundum differentiam justitiae et peccati, ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi. *S. Th.* 1, q. 96, a. 3, ad 1. Daß Gregor a. a. O. gar nicht an unsere Frage gedacht hat, ergibt sich aus dem Inhalt des ganzen Kapitels, worin er die Bischöfe und die Vorgesetzten ermahnt, ihre Untergebenen in Demuth und Liebe wie ihres Gleichen zu behandeln und nur da ihre Autorität zu gebrauchen, wo sie deren Fehler strafen und verbessern müssen.

2) Hierüber sagt Thomas: Aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse major dilectio, quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque respondeat; pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fratrem; licet filius non tantumdem diligit patrem, sicut ab eo diligitur. *S. Th.* 1, q. 96, a. 3, ad 2. Nichts war dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit und ist überhaupt dem Reiche Gottes fremder, als jener aus dem Egoismus entsprungene falsche Gleichheitsgeist, der alles haßt, was über ihm steht, und sich durch alles Höhere verletzt, unglücklich findet. Man erzählt, Napoleon I. habe gesagt, er habe nachgedacht, weßhalb er sein Kind mehr liebe, als seine Mutter, und keinen anderen Grund gefunden, als den, daß seine Mutter in gewisser Beziehung über ihm, sein Kind aber unter ihm stehe. Das ist gewiß nicht der Grund, aus dem Thomas die größere Liebe des Vaters zu seinem Kinde herleitet.

Gesammtheit, als der einzelnen Untergeordneten selbst; wie sich dieses schon aus dem Wesen der Ehe und dem Verhältnisse der Kinder zu den Eltern ergibt. Insofern man also unter Herrschaft *(dominium)* nichts anderes, als eine von Gott empfangene Autorität und Pflicht andere zu leiten und zu regieren versteht, wäre dieselbe auch im Paradiese vorhanden gewesen; nicht aber insofern, als man unter dem *dominium* über andere Menschen ein Eigenthumsrecht oder eine Herrschaft zu eigenem Vortheil versteht. Demgemäß hätte für die im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit Lebenden die Unterwerfung unter eine höhere Autorität keinen knechtlichen und keinen peinlichen Charakter gehabt. Wie sollte auch Ueber- und Unterordnung an sich der Vollkommenheit und Glückseligkeit der paradiesischen Menschheit widersprechen, da sie mit Nothwendigkeit von jeder guten und schönen Ordnung gefordert ist und selbst im Reiche der seligen Engel besteht[1]).

---

1) Auf die Frage: Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur, antwortet Thomas: Conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur; unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur. Auf die Einwände: daß Gott dem nach seinem Ebenbilde erschaffenen Menschen nach dem Worte Gottes die Herrschaft über die Thiere, nicht aber über die Menschen verliehen habe; daß nach *Gen.* 3, 16 (sub potestate viri eris) die Herrschaft eine Sündenstrafe und mit der Freiheit, diesem wesentlichen Bestandtheil der paradiesischen Glückseligkeit, unverträglich gewesen sei, antwortet Thomas: Dominium accipitur dupliciter, uno modo secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subjectum qualitercunque, et sic etiam ille, qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cujus ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod *liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium.* Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum, cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum, quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subjectorum; propter quod in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. (Es versteht sich von selbst, daß damit im Stande der Unschuld, nicht jede Pflicht der Liebe und der Gerechtigkeit, anderen Dienste zu leisten, geleugnet wird.) Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune;

Thomas begnügt sich in der Summa mit den bisher betrachteten allgemeinen Principien über die im Stande der Unschuld mögliche und stattfindende Ungleichheit und Oberherrschaft. Andere Theologen haben über die gesellschaftliche Ordnung im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit eingehendere Untersuchungen angestellt[1]). Daß die allgemeingiltigen Principien des natürlichen Sittengesetzes, von dem das natürliche Rechtsgesetz ein Bestandtheil ist, auch für die Menschheit im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit gelten, ist selbstverständlich. Daher wären alle sittlich guten und rechtlich erlaubten Gestaltungen der gesellschaftlichen Ordnung auch im Paradiese möglich gewesen[2]). Wie sich der gesellschaftliche Organismus der paradiesischen Menschheit, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, entwickelt hätte, darüber fehlen uns im Einzelnen nähere Aufschlüsse. Nur das erste Fundament aller menschlichen Gesellschaft, die Familie, ist in dem paradiesischen Ehegesetze[3])

et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo. Primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in princ. Politic. quod quandocunque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et justitiae, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur 1 Petr. 4, 10: *Unusquisque gratiam, quam accepit, in alterutrum illam administrantes.* Unde Augustinus dicit 19 de Civ. Dei, c. 15 i. f., quod *justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi;* et cap. 15: *Hoc naturalis ordo praescribit; ita Deus hominem condidit.* Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quae procedunt de primo modo dominii. *S. Th.* 1, q. 96, a. 4.

1) Vgl. z. B. *Suarez,* De op. VI dier. lib. 5, cap. 7.

2) Daher sind wir der Ansicht, daß im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht nur gemeinsames, sondern auch privates Eigenthum, und zwar nicht nur an beweglichen, sondern auch an unbeweglichen Gütern möglich gewesen wäre. Die Meinung des Scotus und anderer, erst durch den Sündenfall sei das Sondereigenthum erlaubt und wegen der menschlichen Sündhaftigkeit nothwendig geworden, scheint uns daher unbegründet. Wohl findet sich bei Vätern und Theologen oftmals der Satz ausgesprochen, daß im Paradiese Gütergemeinschaft bestanden habe, und, wie Chrysostomus sagt, das „meum et tuum frigidum verbum et malorum omnium incentivum" erst durch die Sünde in die Welt gekommen. Aber, abgesehen davon, daß zwischen den einzig wirklichen paradiesischen Menschen, Adam und Eva, Gütergemeinschaft bestand, leugnen solche Aussprüche keineswegs, daß unbeschadet des Friedens und der Liebe auch im Paradiese, wie im Christenthum, eine Theilung der Güter erlaubt und nützlich sein konnte. *Lessius,* De justit. l. 2, c. 2, dub. 2. *Suarez,* l. c. nr. 19.

3) *Gen.* 2, 23 & 24.

ausgesprochen, zugleich mit der Wahrheit, daß sich durch Abzweigung von der Familie des Stammvaters neue Familien gebildet hätten[1]).

Daß aber alle diese verschiedenen Familien nicht nur durch die Einheit des Blutes und der natürlichen und übernatürlichen Liebe mit einander verbunden geblieben wären, sondern auch zu einem reichen und zugleich einheitlichen gesellschaftlichen Organismus sich nach dem Willen Gottes und unter der Leitung seiner natürlichen und übernatürlichen Vorsehung, aber auch unter Mitwirkung der von der Gnade geleiteten menschlichen Freiheit, gestaltet hätten, unterliegt keinem Zweifel. Die Vollkommenheit, die wir dem paradiesischen Menschen zuschreiben, können wir auch der paradiesischen Gesellschaft nicht absprechen. Daher müssen wir ihr, wie eine reiche und mannigfaltige Gliederung, auch eine sehr vollkommene alle Menschen umfassende Einheit zuschreiben. Ließ ja Gott um dieser Einheit willen Alle aus Einem hervorgehen[2]), und ist die viel spätere Sprachen- und Völkerscheidung[3]) eine Strafe, zugleich auch ein Heilmittel, der Sünde[4]).

Und auch das ist über jeden Zweifel erhaben, daß die paradiesische Gesellschaft nicht einen rein natürlichen, wenn man so sagen will, staatlichen, sondern auch und ganz vorzugsweise einen religiösen und übernatürlichen Charakter gehabt hätte, und insofern nicht nur Typus der Kirche Christi, sondern die paradiesische Kirche[5]) selbst gewesen wäre; wie auch die paradiesische Menschheit in ihrer Gesammtheit und Einheit, schon kraft des natürlichen, aber auch kraft des übernatürlichen Gesetzes nicht nur zu innerer, sondern auch zu äußerer Gottesverehrung[6]) verpflichtet gewesen wäre und diese Pflicht in entsprechender Weise erfüllt hätte[7]).

---

1) Dies ist in den Worten: Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, *Gen.* 2, 24, klar ausgesprochen.

2) Vgl. §. 299.

3) *Gen.* 11, 1—9.

4) Näheres hierüber später.

5) Näheres hierüber in der Lehre von der Kirche.

6) Est duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu et corpus exteriori; unde dicitur in Ps. 83, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. S. Th.* 1. 2, q. 101, a. 2.

7) Da die Bestimmung und der Stand des paradiesischen Menschen übernatürlich war, so war auch selbstverständlich die Gottesverehrung, zu der er verpflichtet war und die er übte, nicht eine lediglich aus der Vernunft und dem natürlichen Sittengesetz entspringende, rein natürliche, sondern eine aus dem

Endlich kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn Adam die ihm als dem Stammvater und Haupte des Menschengeschlechtes geschenkte Gnade bewahrt hätte, dieser seiner Gnade und Würde auch seine Stellung und Autorität in der gesellschaftlichen Ordnung der paradiesischen Menschheit entsprochen haben würde[1]).

Diese allgemeinen Gedanken können wir mit Sicherheit aussprechen; noch mehr in's Einzelne eingehen, scheint uns dagegen bedenklich, da wir nicht wissen, wie Gott die Entwickelungsgeschichte der in der ursprünglichen Gerechtigkeit verharrenden Menschheit geordnet hätte.

Nur Ein Punkt sei noch angedeutet. Wie wir später sehen werden, ist es eine Streitfrage, ob, wenn Adam die Prüfung bestanden hätte, alle seine Nachkommen nicht nur, wie unzweifelhaft, in der Gnade des Urstandes wären geboren worden, sondern auch, wie Manche annehmen, in der Gnade befestigt und dadurch vor jeder

---

übernatürlichen Glauben entspringende und von der übernatürlichen Liebe belebte übernatürliche Verehrung. Daß aber die Gottesverehrung des paradiesischen Menschen nicht rein geistig war, sondern auch äußerlich sich offenbaren mußte, ergibt sich aus der Doppelnatur des Menschen. Dafür sprechen auch die sichtbaren Manifestationen Gottes und die an äußere Zeichen, den Baum der Erkenntniß und des Lebens, geknüpfte Prüfung und Begnadigung des Menschen. Auch konnte der paradiesische Cultus nicht dem der Seligen vollkommen gleich sein: denn auch im Paradiese waren die Menschen noch in statu viae und ist daher auch auf sie anzuwenden, was Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 101, a. 2 sagt: In statu ... futurae beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in se ipsa intuebitur, et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione . . . In statu autem praesentis vitae non possumus divinam veritatem in se ipsa intueri, sed oportet, quod *radius divinae veritatis nobis illuscescat sub aliquibus sensibilibus figuris*, sicut Dionysius dicit 1 cap. Coel. Hierarch. circa med., diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanae. Welches des näheren die Form des paradiesischen Cultus gewesen war, ob insbesondere bereits eine Sabbathfeier stattgefunden (vgl. Bd. 5, §. 270, III.), darüber können wir höchstens Vermuthungen, aber keine Gewißheit haben.

1) Suarez sagt in dieser Beziehung: In statu innocentiae verisimile est, eo ipso, quod familiae filiorum aliorumque posterorum Adae multiplicarentur, fuisse in unum politicum corpus congregandas, propter summam unionem et pacem, quae inter homines tunc fuissent. Unde credi etiam potest omnes posteros acceptaturos Adamum in suum regem et principem, magis ipso usu et interpretativa voluntate, quam expresso pacto vel electione. Quid autem postea fieret, multiplicatis et dispersis per orbem filiis hominum, conjectari vix potest, nedum affirmari. *De op. VI dier.* l. 5, c. 7, nr. 14.

persönlichen Sünde bewahrt gewesen wären. Das letztere wird vom heil. Thomas[1]) und der sententia communis mit Grund geleugnet. Wie aber dann das Schicksal der gefallenen Adamskinder und ihr Verhältniß zu der Gott treu gebliebenen Menschheit sich gestaltet hätte, ist uns gänzlich verborgen; jedoch ist klar, daß dadurch die Form und Aufgabe der paradiesischen Gesellschaft berührt worden wäre[2]).

§. 310.

Die Möglichkeit des Standes der reinen Natur[3]).

Nachdem wir im Allgemeinen[4]) und im Einzelnen[5]) nachgewiesen haben, daß die durch den Sündenfall verlorenen Gaben des Urstandes übernatürliche, beziehungsweise präternaturale gewesen, ist es eigentlich nicht nothwendig, die Möglichkeit des Standes der reinen Natur noch weiter zu begründen. Dieselbe ergibt sich von selbst und nothwendig aus dem richtigen Begriffe und der richtigen Unterscheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen. Allein wegen der Wichtigkeit der Sache ist es nützlich, am Schlusse unserer Erörterungen über den Urstand die katholische Lehre von der Möglichkeit und der Beschaffenheit des *status naturae purae* noch etwas genauer zu betrachten.

I. Unter dem Stande der reinen[6]) Natur (status naturae

---

1) *S. Th.* 1, q. 100, a. 2.

2) Nachdem Suarez gezeigt, daß auch für den Stand der Unschuld, in dem es keiner Vertheidigung gegen äußere und innere Feinde bedurfte, dennoch eine gesellschaftliche Ordnung und Autorität nothwendig gewesen wäre, fügt er im Hinblick auf diese sententia communis bei: Denique, si homines tunc peccare possent, etiam ad malefactorum correctionem et emendationem civilis communitas esset utilissima. *De op. VI dier.* l. 5, c. 7, nr. 8.

3) Vgl. die Bd. 5, S. 448, Note 1 angegebenen Autoren.

4) Bd. 5, §. 279, X. §. 280, II und oben §. 301.

5) S. oben §. 306—308.

6) Der Ausdruck reine, pure, bloße Natur besagt zunächst, daß eben die Natur in diesem Stande lediglich Natur ist, ohne jede übernatürliche oder auch nur präternaturale Ausstattung und Vervollkommnung. Es schließt aber das Wort rein, welches bei uns Deutschen mit Vorliebe in einem sittlichen Sinne gebraucht wird, auch von der aus Gottes Hand hervorgegangenen Natur jede Befleckung durch Sünde aus, was in dem Worte bloße, auch pure Natur nicht gleichmäßig angedeutet ist. Im profanen Sprachgebrauche wird das Wort reine, pure Natur in mancherlei anderen Bedeutungen, namentlich im Gegensatz zu dem durch Bildung Erworbenen, oder durch Kunst oder auch Dressur Angelernten, oder zu dem Affectirten und Erheuchelten gebraucht. Diese Bedeutungen berühren uns hier nicht.

purae) versteht man jenen Zustand, in welchem die menschliche Natur nach ihrer Erschaffung sich befunden hätte, wenn sie Gott nicht zum übernatürlichen Endziel der seligen Anschauung bestimmt, sie nicht zur übernatürlichen Würde der göttlichen Kindschaft erhoben und ihr die heiligmachende Gnade und die in ihr wurzelnden übernatürlichen Tugenden nicht eingegossen hätte. Aber auch alle übrigen supernaturalen und präternaturalen Gaben des Urstandes wären dem Stande der puren Natur versagt gewesen. Der Mensch hätte nicht besessen das *donum rectitudinis*, wodurch die niederen Kräfte widerstandslos den höheren unterworfen waren; auch keine in übernatürlicher Weise eingegossenen natürlichen[1]) Tugenden wären ihm eigen gewesen. Es wäre ihm nicht gegeben gewesen das *donum scientiae*, weder, wie sich von selbst versteht, bezüglich übernatürlicher Geheimnisse, noch auch bezüglich der natürlich erkennbaren Wahrheiten. Endlich wäre er weder durch das donum *immortalitatis* gegen den leiblichen Tod, noch durch das donum *impassibilitatis* gegen die natürlichen Uebel und Leiden der Erde geschützt gewesen. Auch wäre das Paradies, so weit es super- und präternatural ist, nicht vorhanden gewesen.

Auf der anderen Seite wäre aber auch der im Stande der puren Natur aus der Hand des Schöpfers hervorgegangene Mensch gänzlich frei gewesen von jeglicher Sünde und von allen Strafen und Folgen der Sünde als solchen. Unmöglich konnte der aus Gottes Schöpferhand hervorgehende Mensch mit einer Erbsünde behaftet sein, da er von keinem anderen Menschen abstammte; unmöglich konnte er eine eigene Sünde auf sich haben[2]), da er ja nicht gesündigt hatte; auch konnte nicht aus irgend einer anderen Quelle etwas Böses ihm anhaften[3]), da er ja ganz, nach Leib und Seele, das Werk Gottes war; unmöglich endlich konnte Gott selbst eine Sünde oder etwas Sündhaftes ihm anerschaffen haben: denn Gott kann in keiner Weise und in keiner Beziehung Ursache von Sünde sein[4]). Mit Einem Worte, der aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangene Mensch wäre auch dann, wenn ihn Gott nicht zu übernatürlicher Gotteskindschaft erhoben und ihm die göttliche

1) Vgl. oben §. 306, VI.

2) Das nahmen allerdings die Präexistentianer an.

3) Wie die Gnostiker und Manichäer und alle diejenigen annehmen, welche das Böse im Menschen aus der ewigen Materie oder einem bösen Urwesen ableiten.

4) Vgl. Bd. 5, §. 267, XII.

Glorie nicht als Erbtheil bestimmt hätte, dennoch wie die ganze übrige Schöpfung, gut und sehr gut[1]) gewesen.

Wohl wäre er mit den, der menschlichen Natur als solcher eigenen Unvollkommenheiten und Uebeln der natürlichen Concupiscenz und Unwissenheit, der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit behaftet gewesen; allein dieselben hätten in keiner Weise und Beziehung irgend wie den Charakter von Sünde und Sündenstrafe gehabt.

Daraus geht auch hervor, daß und wie sich der Stand der puren Natur von allen anderen wirklichen und möglichen Ständen der Menschennatur unterscheidet, und was er mit ihnen gemeinsam hat.

Dem wirklichen Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit wäre der Stand der reinen Natur zwar durch die Freiheit von jeder Sünde und die rein natürliche Güte ähnlich, aber von ihm durch das Nichtvorhandensein aller übernatürlichen und präternaturalen Gaben specifisch verschieden gewesen. Er wäre aber auch verschieden gewesen von jenem Stande, den manche Theologen[2]) unmittelbar nach der Schöpfung und vor Verleihung der heiligmachenden Gnade annahmen: denn dieser auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereitende Zustand war nach der Meinung dieser Theologen keineswegs ein rein natürlicher Zustand, sondern es war in demselben die menschliche Natur ausgerüstet mit dem donum *rectitudinis*, auch mit eingegossener Wissenschaft und mit jenen actuellen übernatürlichen Gnaden beschenkt, deren der Mensch bedurfte, um sich auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereiten zu können.

Dem status *naturae lapsae* wäre der Stand der reinen Natur zwar dadurch ähnlich gewesen, daß er aller übernatürlichen und präternaturalen Gnadengaben entbehrte; aber er wäre dadurch specifisch von ihm verschieden gewesen, daß er nicht nur von jeder Sündenschuld frei war, sondern daß für ihn das Nichtvorhandensein der Gnade und der Gnadengaben und die daraus folgenden natürlichen Unvollkommenheiten und Uebel nicht eine Privation, sondern nur eine reine Negation, ein purer Mangel gewesen wären, daher in keiner Weise den Charakter einer Verderbniß und einer Sündenfolge und Sündenstrafe gehabt hätten. Daß der status naturae purae vom status naturae lapsae sed *reparatae* in jeder Beziehung verschieden ist, bedarf kaum der Erwähnung.

1) *Gen.* 1, 31.

2) S. oben §. 301, IV. S. 360 und §. 306, IX.

Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß und wie sich der Stand der reinen und nicht gefallenen Natur von dem Zustand unterschieden, in welchen der im Stand der reinen Natur erschaffene Mensch eingetreten wäre, wenn er gesündigt hätte. Dann hätte er nämlich selbstverständlich vor allem die Schuld seiner Sünde auf sich geladen; hätte aber auch durch seine Sünde und namentlich durch wiederholte Sünden sündhafte Habitualitäten sich zugezogen, die guten Eigenschaften und Neigungen der reinen Natur geschwächt und in solcher Weise seine Natur mehr und mehr verderbt[1]). Damit ist ausgesprochen, daß die sündelose reine Natur von jeder derartigen Privation natürlicher guter Eigenschaften, von jeder rein natürlichen Verderbniß frei gewesen wäre.

Hieraus ergibt sich endlich, welchen Sinn der Satz hat: „Gott hätte den Menschen so erschaffen können, wie er jetzt geboren wird." Er hat lediglich den Sinn, daß Gott den Menschen ohne jene Gnaden und Gnadengaben hätte erschaffen können, welche der Mensch in statu *naturae elevatae* besaß und deren er durch die Sünde beraubt wurde. Jener Satz hat aber durchaus nicht den Sinn, als ob Gott den Menschen im Stande der Sünde und Sündenstrafe habe erschaffen können.

Wir haben bereits[2]) gesehen, daß die von der Kirche verworfene Bajanische 55. Proposition: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur; wie nicht minder die 79. Proposition: Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali, captiös gefaßt ist, daß sie aber von der Kirche verworfen wurde, weil Bajus damit einen falschen und häretischen Sinn verband, nämlich eben den Sinn, daß Gott den Menschen nicht ohne jene Gnadengaben, welche der Mensch durch die Sünde verlor, und nicht ohne jene übernatürliche und präternaturale Gerechtigkeit[3]) hätte erschaffen können, in welche Gott wirklich den Adam eingesetzt hat und welche nur in dem Sinne als justitia naturalis bezeichnet werden kann, als dieselbe der Natur angemessen und namentlich eine der Natur ursprünglich verliehene Gnadengabe war und somit das Wort *naturalis* im Sinne von *originalis* verstanden wird[4]).

---

1) S. oben §. 304, VII, 4.

2) Oben S. 368, Note 1.

3) Inwiefern die Bajaner und Jansenisten den wahren und vollen Begriff von Natur und Uebernatur beeinträchtigt, haben wir Bd. 5, §. 279, XI, 3 gesehen.

4) Vgl. Bd. 5, §. 277, X & XI.

II. Was des näheren die Beschaffenheit des Standes der reinen Natur und die Entwickelung betrifft, welche die Menschheit in demselben genommen hätte, so gibt uns weder die Offenbarung darüber weitere Aufschlüsse, noch Erfahrung und Geschichte, noch finden sich dafür adäquate Analogien. So nothwendig es ist, die Möglichkeit des status naturae purae anzuerkennen, ebenso gewiß ist es, daß es kein vernünftiges Wesen gibt und je gegeben hat, das im Stande der reinen Natur sich befunden. Denn in Wirklichkeit hat Gott alle vernünftigen Geschöpfe aus freier Liebe zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung bestimmt und mit den zu deren Erlangung nothwendigen Gaben ausgerüstet. Somit ist der ganze Weltplan Gottes kein rein natürlicher, sondern ein wesentlich übernatürlicher.

Daher kann es nur zu falschen Vorstellungen führen, wenn man den Stand der reinen Natur sich entweder nach der Aehnlichkeit des paradiesischen Zustandes, wie wir ihn durch die Offenbarung kennen, oder aber nach der Aehnlichkeit irgend eines erfahrungsmäßigen oder gar eines erträumten Zustandes der gefallenen Natur, oder nach irgend welchen falschen Theorien über die Natur des Menschen und seiner Entwickelung denken wollte.

Weder die Irrthümer der Pelagianer über die Kraft und die Natur des freien Willens und über die Güte der Concupiscenz; noch die Lehre der modernen naturalistischen Entwickelungstheorie, welche den Menschen aus einem Zustand thierähnlicher Rohheit allmälig zur Humanität sich erheben läßt[1]; noch die utopischen Träume von der idealen Glückseligkeit und Unschuld eines s. g. Naturzustandes[2] dürfen auf den Stand der reinen Natur übertragen werden.

Nichtsdestoweniger können wir uns einen, zwar nur allgemeinen, aber richtigen Begriff von dem Stande der reinen Natur dadurch bilden, daß wir dem Menschen in diesem Stande sowohl die Vollkommenheiten, als die Unvollkommenheiten zuschreiben, welche aus dem durch Glaube und Vernunft uns bekannten Menschenwesen sich ergeben[3]; dagegen all' jene, das Vermögen und den Anspruch der reinen Natur übersteigenden supernaturalen und praeternaturalen Gaben des Urstandes absprechen, welche Gott dem Menschen aus purer Gnade wirklich geschenkt hat und wir allseitig kennen gelernt haben.

1) Vgl. oben §. 306, III, 8.

2) Vgl. hierüber die vortrefflichen Ausführungen von P. Albert M. Weiß O. P., Apolog. des Christenthums vom Standpunkt der Sittenlehre. Bd. 2, Zusätze z. dritten Vortrag. Urstand oder Naturstand.

3) S. oben §. 303.

Wenn wir aber den Stand der reinen Natur sowohl ohne die heiligmachende Gnade, als ohne die präternaturalen Gaben uns denken müssen, so doch nicht ohne jene Leitung und Hilfe der natürlichen Vorsehung, wodurch Gott allen seinen Geschöpfen, insbesondere allen vernünftigen Wesen die Erreichung ihres natürlichen Zieles möglich macht und erleichtert[1]).

Es hätte daher der Mensch, wenn ihn Gott im Stande der reinen Natur belassen hätte, hier auf Erden zur Erkenntniß und Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes, insbesondere zur natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes[2]), in *statu termini* aber seiner unsterblichen Seele nach zu einer rein natürlichen Vollendung und Seligkeit gelangen können[3]).

---

1) Alle Grundsätze, welche Bd. 5, §. 274 bezüglich der göttlichen Vorsehung überhaupt in dieser Beziehung entwickelt wurden, gelten auch für den status naturae purae.

2) Vgl. hierüber Bd. 5, §. 280, VII.

3) Vgl. Bd. 5, §. 280, VIII. Da die paradiesische leibliche Unsterblichkeit, vgl. oben §. 308, III, und noch vielmehr die leibliche Auferstehung, vgl. die Eschatologie, etwas Uebernatürliches ist, so versteht es sich von selbst, daß im Stande und in der Ordnung der reinen Natur weder eine leibliche Unsterblichkeit, noch eine leibliche Auferstehung stattgefunden hätte. Allerdings hätte Gott, wie andere präternaturale Gaben, auch die leibliche Unsterblichkeit dem Menschen ohne die secundum substantiam übernatürliche Gnade der Gotteskindschaft und der seligen Anschauung verleihen, und auch ihn nach eingetretenem Tode wieder erwecken können; und wäre dieses auch der menschlichen Natur angemessen gewesen. Allein das wäre nicht mehr vollständig status naturae purae, sondern ein präternaturaler Zustand gewesen. Dagegen ist es durchaus falsch zu behaupten, daß die leibliche Unsterblichkeit und die leibliche Auferweckung dem Menschenwesen geschuldet gewesen. Daher hätte allerdings im Stande der reinen Natur die Verbindung von Leib und Seele nur für den status viae bestanden. „Gott konnte den Menschen," sagt insofern mit Recht Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, 2. Bd., 9. Abh. S. 597, „von Anfang an dem Tode unterwerfen, und zwar auf immer, d. h. ohne den Leib je wieder aufzuerwecken. Denn wenn er die Engel nicht eher zur Seligkeit, die sie nicht mehr verlieren können, erhob, als nachdem er sie im Himmel geprüft hatte; weßhalb hätte er nicht beschließen können, daß unsere Seelen nur eine Zeit lang zu ihrer Prüfung mit dem Körper vereinigt wären, um nachher, wenn sie die Prüfung bestanden, im Himmel nach Art der reinen Geister mit ihm zu sein? — Zwar reden die Theologen von einem Verlangen der Seelen der Abgeschiedenen nach Wiedervereinigung mit dem Körper; aber dieses Verlangen hat eben in der Anordnung Gottes, daß Leib und Seele für immer verbunden sein sollten, seinen Grund; und es ist gar nicht einzusehen, wie die Seelen, wenn Gott eine andere Einrichtung getroffen hätte, durch Verlangen nach dem Leibe, von dem sie im Tode getrennt werden, unglücklich

Wohl wäre die Vernunft des rein natürlichen Menschen *nicht von Anfang an mit einer eingegossenen Wissenschaft* ausgestattet, daher der natürlichen Unwissenheit und Defectibilität unterworfen gewesen [1]), auch hätte der *niedere Mensch dem höheren* Menschen in seinem Streben nach der *natürlichen Gerechtigkeit Schwierigkeiten und Versuchungen* bereitet [2]); allein letztere wären, dem Stande der reinen und schuldlosen Natur entsprechend, rein natürliche [3]) gewesen, und hätte der Mensch mit der *Hilfe der natürlichen göttlichen Vorsehung*, wenn auch nicht ohne alle Defecte, die Schwierigkeiten und Versuchungen der natürlichen Unwissenheit und Begierlichkeit durch die *Oberherrschaft*,

---

sein sollten. Möchten dieses auch manche Theologen und Volkslehrer bedenken, welche aus der Natur des Leibes und der Seele, nicht blos die Möglichkeit und Angemessenheit, sondern auch in Widerspruch mit der Lehre der Kirche die Nothwendigkeit der Auferstehung der Todten herleiten wollen." Dem ist beizufügen, daß die Befreiung der Seele von den Banden des irdischen, nicht verklärten Leibes und ihre rein geistige Existenzweise eine relative Vervollkommnung und Beglückung der Seele enthält. Nur die Wiedervereinigung der Seele mit dem *verklärten* Leibe ist für die Seele ein Gewinn. Insofern ist in der wirklich bestehenden Ordnung die glorreiche Auferstehung die Ergänzung und Vollendung der Seligkeit der bereits vor der leiblichen Auferstehung in der Anschauung Gottes und der Theilnahme an der triumphirenden Kirche seligen Seele. Allein die *Verklärung* des Leibes gehört der übernatürlichen Ordnung an und ist deßhalb der reinen Natur nicht geschuldet. Insofern erscheint für den status naturae purae die vom irdischen Leib befreite rein geistige Existenz der Seele als ein vorzüglicher Bestandtheil ihrer natürlichen Seligkeit in statu termini. Allerdings sprechen auch andere Gründe für die Angemessenheit der leiblichen Auferstehung, welche auch für den Stand der reinen Natur, wenn gleich nicht in demselben Maße wie für die übernatürliche Ordnung, Geltung haben. Der wichtigste von ihnen ist, daß das Menschenwesen aus Leib und Seele besteht und als dieses Compositum jene eigenthümliche und erhabene Stellung nicht nur in der übernatürlichen, sondern auch in der natürlichen Weltordnung einnimmt, welche wir früher — oben §. 293, III und §. 296, XI — betrachtet haben. Allein durch alles dieses wird nur die *Angemessenheit*, nicht die Nothwendigkeit einer leiblichen Unsterblichkeit, beziehungsweise Auferstehung bewiesen. Auch bedarf es kaum der Bemerkung, daß die Wahrheit, daß die Seele substantiale Form ihres Leibes ist — vgl. oben §. 295 u. 296 — keineswegs mit Nothwendigkeit fordert, daß die Verbindung von Leib und Seele ewig fortbestehe. Jene Wahrheit bleibt bestehen, auch wenn der Mensch nicht in seiner Totalität, sondern nur seinem geistigen Theile nach als substantia incompleta sed subsistens (vgl. oben §. 296, VII, 2) fortdauerte. Vgl. *Scheeben*, Dogm. Bd. 2, §. 149, VI, B und §. 177, I.

1) Vgl. oben §. 307, VII. — 2) Vgl. oben §. 306, VII.

3) Vgl. Bd. 5, §. 274, V, 2.

welche schon von Natur Vernunft und Wille über die Sinnlichkeit besitzen[1]), überwinden[2]), durch den guten Gebrauch seiner Kräfte eine natürliche Weisheit und Gerechtigkeit sich erwerben und so, nach Maß der ihm verliehenen natürlichen Gaben, den Anforderungen der göttlichen Gerechtigkeit[3]) genügen und eine natürliche Seligkeit erlangen können.

Die nähere Art und Weise, wie die Vorsehung Gottes innerhalb der Gränzen der natürlichen Ordnung dem rein natürlichen aber schuldlosen Menschen beigestanden hätte und ihm die Erreichung seiner Bestimmung moralisch ermöglicht, namentlich ob und wie sie ihm im Falle der Sünde Vergebung und Rettung gewährt hätte, ist uns verborgen. Das aber ist gewiß, daß auch in der Ordnung der reinen Natur Gottes Güte und Gerechtigkeit sich in reichem Maße geoffenbart und in keiner Weise und Beziehung sich verleugnet hätte.

Die Einwände, welche man gegen die Möglichkeit des Standes

---

1) Vgl. oben §. 303, VII & XI.

2) Eingehender werden wir hierüber in der Lehre von der Erbsünde und später in der Gnadenlehre handeln. Nur das sei hier schon hervorgehoben, daß, wie bereits bemerkt, der Stand der reinen Natur, wenn er auch dem Stande der gefallenen Natur insofern gleichsteht, als er die supernaturalen und präternaturalen Gaben des Urstandes, deren der letztere beraubt ist, nicht besessen hätte, doch in allen anderen Beziehungen von demselben verschieden ist. Daher dürfen die intellectuellen und sittlichen Uebel und Gefahren, welche dem status naturae lapsae eigen sind, keineswegs ohne weiteres auf den status naturae purae übertragen werden. Vor allem wäre jene Herrschaft des Satan, welcher der gefallene Mensch unterworfen und welche nach Schrift und Vätern eine Haupturſache seiner Irrthümer und Sünden ist, dem Stande der reinen und schuldlosen Natur ferne gewesen. Ferner könnte, so lange die Unschuld dauerte, weder von dem Einflusse einer verderbten Menschenwelt, noch auch von eigenen erworbenen bösen Habitualitäten die Rede sein. Endlich wäre die providentielle Ordnung eine ganz andere für die reine, nicht gefallene, als für die aus dem Stande der Gnade durch eigenen Frevel gefallene und verderbte Natur gewesen. Aus allem diesem ist bereits klar, daß die moralische Untüchtigkeit der gefallenen Natur auch für das rein natürlich Wahre und Gute keineswegs auf den Stand der reinen Natur übertragen werden darf. In der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung ist die Erreichung des natürlichen Zieles an die des übernatürlichen Zieles geknüpft; im Stande der reinen Natur wäre dieses selbstverständlich nicht der Fall gewesen.

3) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Gott höhere Anforderungen an den in übernatürlichen Stand der Kindschaft erhobenen und mit so großen übernatürlichen Gaben ausgestatteten, als an den im Stande der reinen Natur belassenen Menschen stellt, und daß er ersteren strenger richtet, als er letzteren gerichtet hätte.

der reinen Natur vorgebracht, haben theils früher[1]) ihre Erledigung gefunden, theils werden sie im folgenden Paragraphen beleuchtet werden.

§. 311.

Irrthümer und Vorurtheile gegen die katholische Lehre vom Urstande.

I. Indem die Pelagianer die Erbsünde leugneten und in Folge dessen behaupteten, daß die Nachkommen Adams in demselben Zustande geboren würden, in welchem Adam vor dem Falle sich befunden, mußten sie den Urstand Adam's nothwendig als einen rein natürlichen betrachten: denn daß Adam's Nachkommen von Geburt und vor Empfang der heiligen Taufe lediglich ihre Natur und deren natürliche Fähigkeiten und Kräfte besitzen, stellten sie nicht in Abrede.

Insofern die Pelagianer in solcher Weise den übernatürlichen Charakter des Urstandes, wie überhaupt das Wesen der innerlichen und übernatürlichen Gnade leugneten, könnte man sagen, daß sie den Stand der reinen Natur nicht nur als einen möglichen, sondern als den wirklichen, ja als den allein möglichen Urstand der menschlichen Natur betrachteten. Daher ist der katholische Satz von dem möglichen, nie aber wirklichen Stande der reinen Natur insofern auch gegen die Pelagianer gerichtet, als in demselben ausgesprochen ist, daß der übernatürliche Urstand nicht nur möglich, sondern allein wirklich war.

Ferner ist zu beachten, daß der Stand der reinen Natur, wie ihn die katholische Kirche als einen möglichen lehrt, specifisch verschieden ist von den pelagianischen Vorstellungen von dem Stande Adam's vor dem Falle und der Adamskinder vor begangener persönlicher Sünde. Denn die katholische Kirche lehrt nicht nur, daß der Urstand Adam's in Wirklichkeit keineswegs ein Stand der reinen, sondern der durch übernatürliche und präternaturale Gnade erhöhten und verklärten Natur war, der Stand der Adamskinder aber gleichfalls in Wirklichkeit nicht ein Stand der reinen, sondern der schuldbeladenen und verderbten Natur ist; sondern sie verwirft auch alle jene philosophischen und theologischen Irrthümer, welche die Pelagianer bezüglich der Kräfte der reinen Natur, des freien Willens und seines Verhältnisses zu Gott, der Concupiscenz u. s. w. aufstellten, wie wir bereits früher gesehen haben, in der Gnadenlehre aber bei der genaueren Erörterung der pelagianischen Irrlehre eingehender darlegen werden.

1) Bd. 5, §. 280.

Demgemäß hätte sich der Mensch auch im Stande der reinen Natur keineswegs ursprünglich in einem Zustande absoluter Indifferenz zwischen Gutem und Bösem befunden, sondern es wäre ihm nicht nur die Fähigkeit, sondern auch eine Neigung zum natürlichen Guten, insbesondere zu einer natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes von Natur eigen gewesen. Auch im reinen Naturstande wäre das Gute keineswegs, wie es allerdings das Böse ist, ausschließlich das Werk und Verdienst des Menschen, sondern Gott wäre dessen erste Ursache gewesen, nicht zwar durch übernatürliche Gnade, aber durch das Wirken seiner natürlichen Providenz.

Jedoch waren es nicht zunächst diese Irrthümer, welche die Kirche und ihre Väter, Augustinus an der Spitze, in der pelagianischen Häresie bekämpften, sondern die allen pelagianischen und semipelagianischen Irrthümern zu Grunde liegende Leugnung der specifischen Uebernatürlichkeit der menschlichen Bestimmung und der daraus sich ergebenden absoluten Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade zum ganzen Werke des menschlichen Heiles, in jedem Momente desselben, vom ersten Anfange bis zu seiner Vollendung. Von diesem Gesichtspunkte aus sind auch die Lehrentscheidungen der Kirche gegen die Pelagianer, sowie die Lehre des heil. Augustinus, dieses treuen Interpreten des kirchlichen Glaubens, bezüglich der Erbsünde und folglich auch des Urstandes aufzufassen[1]).

II. Der alte orthodoxe Protestantismus aller Bekenntnisse stimmte darin mit der katholischen Lehre überein, daß er den Urstand des Menschen als einen Stand höherer Vollkommenheit bezeichnete und Adam vor dem Falle jene Vorzüge der Heiligkeit und Gerechtigkeit, Wissenschaft, Leidensfreiheit und Unsterblichkeit beilegte, welche die Kirche und die gesammte alte Theologie von jeher gelehrt hat[2]). Auch bewegte sich die Controverse zwischen Katholiken und

1) Vgl. unten S. 637 ff.

2) Die *Apologia confessionis Augustanae*, I de peccato originali, bemüht sich noch, nachzuweisen, daß die lutherische Lehre vom Urstande und der Erbsünde mit der alten Lehre der katholischen Theologen übereinstimme, nur daß die Augsburger Confession diese Lehre deutlicher und vollständiger ausgesprochen habe. Vgl. z. B. nr. 23: Itaque vetus definitio, cum inquit, peccatum esse carentiam justitiae, detrahit non solum obedientiam inferiorum virium hominis, sed etiam detrahit notitiam Dei, fiduciam erga Deum, timorem et amorem Dei, aut certe vim ista efficiendi detrahit. Nam et ipsi Theologi in scholis tradunt ista non effici sine certis donis et auxilio gratiae. Nos ipsa dona nominamus, ut res intelligi possit, notitiam Dei, timorem et fiduciam erga Deum. Ex his apparet veterem definitionem prorsus idem dicere quod nos dicimus, detrahentes metum Dei et fiduciam, videlicet non actus

Protestanten nicht zunächst um diesen Lehrpunkt, sondern erst in Folge der Unterscheidungslehren bezüglich der Erbsünde, wurde auch das Dogma von dem Urstande, sowohl zwischen Katholiken und Protestanten, als zwischen den verschiedenen protestantischen Parteien, in Discussion gezogen.

So hat sich im sechzehnten Jahrhundert und weiterhin im Verlaufe der folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart der Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten gläubiger Richtung bezüglich des Urstandes dadurch entwickelt, daß die Protestanten einestheils die übernatürlichen und präternaturalen Gaben des Urstandes als Eigenschaften der menschlichen Natur, wie sie ursprünglich gewesen, bezeichneten, anderntheils aber die katholische Lehre vom Urstande in beklagenswerther Weise mißverstanden oder mißdeuteten und sie in Folge dessen theils eines pelagianischen Naturalismus, theils einer todten und äußerlichen Auffassung der von Gott dem Menschen verliehenen Heiligkeit und Gerechtigkeit beschuldigten.

Was den ersten Punkt betrifft, so begegnen wir einer doppelten Auffassung der altprotestantischen Lehre vom Urstande. Nach der einen und gewöhnlichen Meinung hat der alte orthodoxe Protestantismus die durch die Sünde verloren gegangenen Vorzüge, insbesondere die ursprüngliche Gerechtigkeit, als wesentlichen Bestandtheil oder doch als eine wesentliche Beschaffenheit der menschlichen Natur als solcher, wie sie von Gott erschaffen war, betrachtet[1]); nach der anderen Auffassung†) aber hat er die-

tantum, sed dona et vim ad haec efficienda. Libri Symbolici Eccl. Evang. ed. Carl. Aug. Hase, S. 51. So fängt auch Chemnitz in seinem Examen decretorum Concilii Tridentini seine Besprechung des Tridentinischen Decretes über die Erbsünde mit den Worten an: Pleraque hujus decreti verba, ex purioris antiquitatis scriptis transsumpta et Scripturae consentanea sunt... Sicut igitur ea, quae mediocriter, commode et recta dicta sunt, simpliciter accipere, nec sophisticis cavillationibus exagitari decet, ita nihil sane scrupulosius in hoc decretum de peccato originali inquiremus. So den Text des Concils auf sich beruhen lassend, bringt er aber dann auf vielen Seiten eine Bekämpfung der jesuitischen und pelagianischen Lehren über Urstand und Erbsünde, welche die eigentliche geheime Meinung des Tridentinums gewesen seien. Wie protestantischerseits in ähnlicher Weise über den römischen Katechismus geurtheilt wurde, siehe bei Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes seit Ausgang d. Mittelalters. Bd. 4. 12. Aufl. S. 406.

1) So Bellarmin, Controv. De gratia primi hom. c. 1. Möhler, Symbolik, §. 2 u. 3 und die Mehrzahl der katholischen Theologen. Aber auch nicht wenige protestantische Gelehrte urtheilen ebenso. So schreibt Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeschichte (2. Aufl. Bd. 2, §. 245): „Allgemein wurde zwar auch jetzt von den Christen sämmtlicher Parteien angenommen, daß der

selben als Gnadengaben und Wirkungen der dem ersten Menschen innewohnenden heiligen Geistes angesehen und sie nur in dem Sinne als dem Menschen natürlich und wesentlich bezeichnet, als ohne sie der Mensch kein wahrer Mensch sein und seine wesentliche und natürliche Bestimmung nicht erreichen konnte. Aus den Schriften der Reformatoren und den protestantischen Bekenntnißschriften lassen sich Argumente sowohl für die erste[1]), als

---

Zustand des ersten Menschen vor dem Falle ein an Leib und Seele vortrefflicherer gewesen, als nach demselben. Während aber die katholische Kirchenlehre die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen mit den meisten (sollte heißen: allen) Scholastikern als ein donum superadditum faßt, behaupten die Protestanten, Lutheraner und Reformirte, daß der Mensch vor dem Falle geschaffen sei in vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit, und daß diese, wie die Unsterblichkeit, zu seiner ursprünglichen Natur gehört haben." Ebenso stellt Kellner, Symbolik der lutherischen Kirche, S. 628 die lutherische Lehre von der Erbsünde mit folgenden Worten dar: „Wie Alles was von Gott kommt, waren die ersten Menschen vollkommen gut erschaffen, d. h. körperlich und geistig gerade so eingerichtet, wie es zur Erreichung ihrer Bestimmung nothwendig war. Sie waren (nach Genes. I, 27: II, 7) nach Gottes Bild erschaffen, und besaßen darum das göttliche Ebenbild, oder die justitia originalis, d. h. Vollkommenheit des Körpers und des Geistes, insofern ein völliges Gleichgewicht aller sinnlichen Triebe stattfand und sie Gott erkennen, lieben, ihm vertrauen und das Gute thun konnten, und die ursprüngliche Gerechtigkeit, insofern sie noch keine Sünde gethan hatten."

†) Vgl. Ernst, Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, §. 2, S. 8.

1) Dafür, daß die Reformatoren die ursprüngliche Gerechtigkeit als die ursprüngliche natürliche Beschaffenheit und nicht als eine übernatürliche Gnadengabe betrachteten, sprechen sehr klar und entschieden die Worte Luther's In Gen. c. 3: Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque (ein ungeeigneter und captiöser Ausdruck!) a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum . . . Porro haec probant, originalem justitiam esse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant. Damit stimmt die Apologie der Augsb. Confess. überein, wenn sie I De pecc. orig. schreibt: Itaque justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi . . . Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, . . . in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia. Wenn man diese Worte von übernatürlichen Gaben verstehen wollte, so wird diese Deutung durch die eine ungerechte Anklage gegen die Scholastiker enthaltenden Worte ausgeschlossen: Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis? Auch Calvin (Institut. l. I, c. 15, §. 8) schildert die

für die zweite[1]) Auffassung anführen. Nach der ersten Auffassung der orthodox protestantischen Lehre, welche von der Mehrzahl ihrer Theologen angenommen und als höchster Vorzug der protestantischen Lehre vom Urstande gerühmt wird[2]), wäre also die ursprüngliche Ge-

ursprüngliche Gerechtigkeit als natürliche Beschaffenheit, wenn er von der Schöpfung des Menschen schreibt: Animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto discerneret, ac quid sequendum vel fugiendum sit praeeunte rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικόν dixerunt Philosophi. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. Es ist kaum möglich, klarer auszusprechen, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit in der natürlichen Vernünftigkeit und Willensfreiheit bestänben habe. Darauf folgen allerdings die Worte: His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem ... In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet, adipisci posset aeternam vitam. Allein diese Worte beweisen keineswegs, daß Calvin die Vorzüge des Urstandes als im wahren und eigentlichen Sinne übernatürliche betrachtete, sondern vielmehr, daß er die ewige Seligkeit als die natürliche Bestimmung des Menschen ansah, die derselbe durch die Kräfte der unverdorbenen Natur erreichen konnte. Hier sei nur noch bemerkt, daß die Jansenisten mit Eifer darauf bestanden, daß die Protestanten die Gaben des Urstandes als Eigenschaften der puren Natur betrachtet hätten. Hallucinantur Lutherus et Calvinus, qui voluerunt justitiam originalem ... naturale esse bonum, quale est pecudi sanitas, vel aquae frigus, quod ex ipsa naturaliter pullulat. *Jansenius*, De statu nat. purae. 1, 15. Sie thaten dieses, um ihre Lehre von der Calvin's zu unterscheiden.

1) Dahin gehören z. B. die von Ernst angeführten Stellen von Melanchthon, wonach der erste Mensch dadurch gerecht gewesen, daß „Gott durch seinen Geist in ihm war als sein Lenker und Leiter", und daß er in Folge des Falles dadurch sündhaft und fleischlich geworden, daß der Geist Gottes ihn verließ. *Melanchthon*, Loci theol. de pecc. c. 2. Auch die oben S. 628, Note 2 angezogene Stelle der Apologie kann hier angeführt werden. Unklar schreibt Dorner: „Der Urstand wird von den lutherischen Dogmatikern so beschrieben, daß für die ethische Selbstbildung nur eine sehr beschränkte Stelle bleibt und der Fall aus demselben fast unerklärlich wird. Es kam dem Menschen nach Quenstedt eine ausgezeichnete Weisheit und Gotteserkenntniß zu ... Dazu kam nicht blos eine völlige Reinheit und Harmonie der Triebe, sondern auch eine vollkommene Heiligkeit und Uebereinstimmung des ganzen Wesens mit dem dreieinigen Gott, der im Menschen Wohnung gemacht hatte. Diese allseitige Vollkommenheit (perfectio, justitia originalis) war eine natürliche (naturalis), nicht nur accessorische. Geschichte d. protest. Theologie. S. 565.

2) Was in dem Erlösten Gnade ist, sei im Urstande Natur gewesen, meinen diese Theologen. So schreibt Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, S. 330: „Allerdings müssen wir festhalten, daß was durch die Wiedergeburt in uns lebt, durch die Gnade der Erlösung in uns gesetzt, also ein unserer gegenwärtigen Natur eigentlich Fremdes ist, wie denn der Apostel sagt: ‚Ich lebe, doch nun nicht

rechtigkeit in der That ein Stand der reinen Natur gewesen. Insofern[1]) stünde diese Lehre mit der pelagianischen Lehre vom Urstande in bedenklicher Verwandtschaft, zu der geoffenbarten und überlieferten Lehre von der Uebernatürlichkeit des Urstandes aber in vollem Gegensatze.

Dagegen böte die zweite Auffassung der altprotestantischen Lehre, wonach die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht aus der menschlichen Natur entsprungen, sondern eine Wirkung des dem Menschen innewohnenden heiligen Geistes gewesen, einen Anknüpfungspunkt zur Verständigung; wenn nur auch das Wesen des Uebernatürlichen in seinem Unterschiede von dem Natürlichen, sowie die Güte der aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen menschlichen Natur richtig aufgefaßt und vollkommen anerkannt würde. Dem ist aber leider nicht so.

Da nämlich die Protestanten einerseits den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit und Liebe verwerfen; die selige Anschauung nicht als das übernatürliche, sondern als natürliches Endziel betrachten; die Gerechtigkeit des Urstandes schlechthin als die nothwendige und natürliche Vollkommenheit des Menschen bezeichnen; andererseits aber lehren, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall gänzlich verderbt und jeder Fähigkeit, nicht etwa blos für das Uebernatürliche, sondern für alles Ueberirdische beraubt sei: so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß, wenn auch jene Vollkommenheiten des Paradieses, insbesondere die Fähigkeit Gott zu erkennen, zu fürchten, zu lieben und auf ihn zu vertrauen, als Wirkungen des heiligen Geistes bezeichnet werden, diese Gnaden des heiligen Geistes

---

ich, sondern Christus lebt in mir,' Gal. 2, 20; während im Urstande dieses Leben nicht als ein der Natur entgegengesetztes, durch Gnade hervorgebrachtes, sondern als ein durch die Schöpferthat Gottes gesetztes, also des Menschen innerste Natur ausmachendes Leben gedacht werden muß, so daß der Mensch ursprünglich war von Natur, was er gegenwärtig geworden ist und werden soll durch Gnade." Philippi's philosophische, zum Theil an Günther erinnernde, Speculationen über das ursprüngliche Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein des Menschen bestätigen nur seine Auffassung des Urstandes als Stand der reinen Natur. S. 350 ff. wiederholt Philippi seine Lehre von der Natürlichkeit des Urstandes und meint, sie sei die ächt Augustinische Lehre und müsse zur Bewahrung der ächten Lehre von Sünde und Erlösung durchaus festgehalten werden. Hiebei beruft er sich, gegen das Tridentinum und den Römischen Katechismus polemisirend, auf die oben S. 630, Note 1 angeführten Worte Luther's In Gen. 3.

1) Denn in anderer Beziehung besteht der höchste Gegensatz. Nach dem protestantischen Dogma ist die menschliche Natur durch die Erbsünde gänzlich verderbt, nach der pelagianischen Lehre aber mit keiner Erbsünde belastet, völlig unverdorben, wie sie im Urstande war; dem pelagianischen Urstande aber sind nicht die Vorzüge eigen, welche Katholiken und gläubige Protestanten ihm zuschreiben.

der menschlichen Natur geschuldet waren, wenn der Mensch überhaupt ein Ebenbild Gottes, und nicht jenes rein irdische und durch und durch verderbte Wesen sein sollte, das er nach dem Falle ist. Daher versteht es sich von selbst, daß nach dieser Lehre ein, nicht mit den paradiesischen Gaben ausgerüsteter Urstand, der status naturae *purae* im katholischen Sinne, als unmöglich erscheint.

In dieser Fassung fiele also die protestantische Lehre vom Urstande so ziemlich mit der des Bajanismus und Jansenismus zusammen, den man auch protestantischer Seits so gern als Repräsentanten der von den Reformatoren hergestellten ächten augustinischen Lehre innerhalb der katholischen Kirche betrachtet[1]).

---

1) „Nach der einen Seite hin (in Beziehung auf die Gnadenwahl u. s. w.) lehnte sich der Jansenismus an die Lehre der Protestanten an und verwirklichte sonach das protestantische Glaubensprincip innerhalb der katholischen Kirche; aber nach der anderen Seite (in Beziehung auf Kirche und Sacrament) wurzelt er wieder tief in der katholischen Weltansicht, beides dem älteren Augustinismus gemäß, den er in seiner Reinheit herzustellen bemüht war." Hagenbach, Dogmengeschichte II, §. 228. Ergänzend wird Note 3 beigefügt: „Man kann den Jansenismus den Protestantismus in der Kirche nennen, insofern man durch den Jesuitismus, dessen Gegensatz er bildet, den modernen Katholicismus repräsentirt sieht." Dieses ist eine kurze und getreue Formulirung des bei den Protestanten der verschiedensten Richtungen von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden dogmengeschichtlichen Vorurtheils. Wahr ist nur, daß der Jansenismus, und zwar nicht nur in der Gnadenlehre, sondern auch in der Lehre von der Kirche „der Protestantismus in der Kirche" war. Daß aber nicht der Jesuitismus, sondern der Katholicismus, der älteste wie der moderne, den Gegensatz zum Jansenismus und seinem Pseudo-Augustinismus bildet, müßte doch einem Jeden, der die Geschichte kennt, schon daraus klar sein, daß der Bajanismus und Jansenismus nicht zuerst und nicht ausschließlich von den Theologen der Gesellschaft Jesu bekämpft, sondern von den Theologen aller Schulen und von fast allen katholischen Universitäten und von der gesammten Kirche verworfen wurden. Die neueste protestantische Dogmengeschichte scheint freilich das alte, so präcis von Hagenbach formulirte Vorurtheil überwunden zu haben. So schreibt z. B. Hermann Reuter „Augustinische Studien" (Gotha bei Perthes 1887) S. 512: „Die in den Jahren 1830—1870 vielgebrauchten Phrasen: ‚Augustin ist der Vater des evangelischen Protestantismus, Pelagius der des Katholicismus' werden heutigen Tages wohl noch selten gelehrt und die Unhaltbarkeit derselben ist seitdem erkannt." Sofort aber setzt Reuter bei: „aber auch die particula veri in jenen Sätzen" . . . — und damit ist eigentlich das alte Lied wieder da mit variirter Melodie. Uebrigens will Reuter's hochwissenschaftliches und geistreiches Buch zeigen, daß Augustinus in dem genialen Ringen seines Geistes alle Widersprüche, ähnlich wie der weit größere Luther, in sich vereinigt habe. „Ein Wirrwarr der Gedanken," faßt Reuter das Resultat seiner augustinischen Studien zusammen, „in dem nämlichen Mann, welcher dessen Bedeutung in

III. Bezüglich des Urstandes besteht der Grundgedanke des bajanisch-jansenistischen Systemes darin, daß das Endziel des Menschen, der Besitz Gottes in der seligen Anschauung, und die dessen Erreichung ermöglichenden Gaben des Urstandes, insbesondere die in der vollkommenen Liebe bestehende Heiligkeit und Gerechtigkeit zwar insofern übernatürlich seien, als sie das Vermögen der bloßen Natur übersteigen und daher dem Geschöpfe nur vom heiligen Geiste verliehen werden können; daß aber, wie das Endziel der seligmachenden Anschauung, so auch die übernatürlichen Gaben des Urstandes nicht nur deshalb natürlich zu nennen seien, weil sie der Natur angemessen sind und sie zieren und übernatürlich vervollkommnen, sondern auch und vorzüglich deshalb, weil sie der durch die Sünde nicht verdorbenen Natur resp. der von Gott nothwendig gewollten Ordnung geschuldet, daher eine nothwendige Folge der Schöpfung seien[1]). Die letzte Consequenz dieser Lehre ist deshalb der von den Jansenisten so eifrig vertheidigte und von der Kirche ebenso entschieden verworfene Satz, daß der Stand der puren Natur unmöglich sei.

Wir haben nun zwar die bajanisch-jansenistische Lehre vom Ur-

---

Frage zu stellen scheint! — In der That wäre die Folgerichtigkeit und Beständigkeit des Urtheils das sichere Criterium, an welchem jene abgeschätzt werden müßte, dann könnte man hinsichtlich der Leistungen des Bischofs von Hippo Regius nur eine geringe Vorstellung gewinnen. Aber mir ist im Gegentheil ein Auseinandergehen (selbstverständlich nicht jedes Auseinandergehen) der Intentionen eines Theologen ein Beweis für den Reichthum des Geistes, für das Ringen und Arbeiten zu dem Zwecke, den Gehalt des christlichen Geistes zu erheben, für den Tiefsinn des Christen, der sich nicht genügt in seinen „Werken", auch nicht in seinen wissenschaftlichen. — Ich frage, bei wem sind Einseitigkeiten, ja Widersprüche häufiger, als bei Luther? Wer aber wagt sich diesem zu vergleichen?" Jener „Wirrwarr" ist freilich nicht das Verdienst der Genialität des heil. Augustinus, sondern der Genialität seines neuesten Interpreten. Wenn Reuter nur die Retractationen gelesen und verstanden hätte, so wäre seine Auffassung Augustin's von vornherein unmöglich gewesen. Er hätte erkannt, wie weit Augustin von jener Genialität und jenem wirren Ringen entfernt war, und wie er von dem Augenblicke an, wo er die Manichäer verlassen und in der katholischen Kirche das klare Licht der Wahrheit gefunden hatte, nach nichts so sehr strebte, als nach jener Glaubenstreue und theologischen Klarheit und Correctheit, welche das Wesen des ächten katholischen Theologen ausmachen.

1) Vgl. die Bd. 5, S. 438, Note 1 angeführten Nachweise. Was Jansenius hier von der dilectio Dei sagt, gilt von der justitia et sanctitas originalis überhaupt, welche nach der Lehre des Bajus und Jansenius eben in der „uneigennützigen" Liebe besteht. Vgl. Baji damn. prop. 38.

stande und die Widerlegung ihrer hauptsächlichsten Argumente bereits früher [1]) dargelegt; allein es wird nützlich sein, das an verschiedenen Orten Erklärte hier am Schlusse der Lehre vom Urstande zusammenzufassen und zu ergänzen.

Positiv stützten Bajus und Jansenius ihre neue Lehre auf die angebliche Lehre Augustin's und der alten Kirche. Sie behaupteten nämlich, die ächte kirchliche Gnadenlehre, wie sie auf Grund der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung der heil. Augustinus und die Päpste, Concilien und Väter des Alterthums erklärt und gegen den, das innerste Wesen des Christenthums zerstörenden Pelagianismus vertheidigt hatten, sei durch die, wie auch einstens die Pelagianer, von der heidnischen Philosophie, insbesondere von Aristoteles beeinflußte Scholastik wiederum durch pelagianische Anschauungen getrübt und verfälscht worden. Wohl hatte Jansenius [2]) diesen angeblichen Pelagianismus der

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 279, XI und §. 280.

2) Hier sei bemerkt, daß Bajus sich nicht nur im Allgemeinen der *Bulla Ex omnibus afflictionibus Pii V* unterwarf, sondern auch vor dem von Gregor XIII. ad hoc gesendeten Tolet seine Irrthümer speciell anerkannte und widerrief. Seine Retractationsformel lautet: Ego Michael de Bay, Cancellarius Universitatis Lovaniensis, agnosco et profiteor, me ex variis colloquiis et communicationibus habitis cum R. P. D. Francisco Toleto, Concionatore Suae Sanct. et ad hanc rem specialiter misso super diversis sententiis et propositionibus jam olim a S. D. Pio V fel. record. sub data Kal. Octobris anno 1567 et nuper a Gregorio XIII moderno Pontifice Maximo sub data 4. Kal. Febr. anno 1579 iterate damnatis et prohibitis, ita motum et eo perductum esse, ut plane mihi habeam persuasum, earum omnium sententiarum damnationem atque prohibitionem jure meritoque, ac non nisi maturo judicio et diligentissima excussione praemissis, factam atque decretam esse. Fateor insuper plurimas ex eisdem sententiis in nonnullis libellis a me olim et ante emanatam Sedis apostolicae super iis censuram conscriptis et in lucem editis contineri et defendi etiam in eo sensu, in quo reprobantur. Denique declaro, me in praesentiarum ab illis omnibus recedere, et damnationi a S. Sede factae acquiescere, neque post hac illas docere, asserere aut defendere velle. Datum Lovanii die 24 Martii 1580. Bajus starb 1590 im Frieden der Kirche. Leider starben seine Irrthümer nicht mit ihm. Ob Jansenius in seinem „Augustinus" die von der Kirche verworfenen bajanischen Irrthümer mit Absicht erneuerte, weiß nur der ewige Richter. Das aber ist gewiß, daß er im Epiloge zum dritten de gratia Christi handelnden Haupttheile seines Werkes erklärt, daß er nicht seine, sondern des Augustinus Lehre habe vortragen wollen; daß er aber in der Auffassung dieser Lehre sich habe irren können und Alles dem Urtheile des Apostolischen Stuhles unterwerfe. Nec enim ego quid verum aut falsum, quid tenendum aut non tenendum in catholicae Ecclesiae doctrina tradidi, sed quid Augustinus

Scholastiker lediglich als einen wissenschaftlichen Irrthum der Gelehrten darzustellen gesucht, während der Glaube der Kirche der alte geblieben sei; bald aber schritten die Jansenisten zu der häretischen Behauptung fort, daß in der Kirche selbst eine lange und allgemeine Verdunkelung wichtiger Glaubenslehren eingetreten sei[1]).

Schon dieser häretische Wahn der Jansenisten, daß die ächte Gnadenlehre, diese grundwesentliche christliche Wahrheit, von der Kirche und ihren großen Theologen Jahrhunderte lang verkannt und erst von ihnen an's Licht gezogen worden sei, enthält ihre Selbstverurtheilung. Nicht Bajus und Jansenius und ihre Schüler haben in ihren einseitigen, von irrigen Anschauungen und Tendenzen ihres Zeitalters beeinflußten Forschungen in Augustinus, den sie, in vollem Widerspruch mit dem Geiste dieses großen Kirchenlehrers und der ihm von der Kirche zu Theil gewordenen Approbation, zur alleinigen Norm des Glaubens erheben wollten, den heil. Augustinus und die Väter und kirchlichen Lehrentscheidungen seines Zeitalters richtig verstanden, sondern die Kirche hat dieses Verständniß zu allen Zeiten rein und unverfälscht bewahrt und ihre großen Lehrer, vor allen der heil. Thomas, dieser treueste Interpret des heil. Augustinus, haben es richtig gedeutet, allseitig ausgebildet und vollendet; wie es der rechtmäßige Fortschritt der kirchlichen Lehrentwickelung erforderte und die neuen Irrthümer, die den pelagianischen zum Theile diametral entgegengesetzt waren, es nothwendig machten[2]).

---

tenendum asseruerit, aut docuerit. Quod si ejus obscuritas me fefellerit, maximi beneficii esse ducam, laborumque plurimorum compendium faciam, si quis aliud ex Augustino demonstraverit. Quod donec humiliter ac desideranter exspecto, quidquid de rebus tam multiplicibus et arduis, non juxta meam, sed juxta S. Doctoris mentem, ex Apostolicae sedis Ecclesiaeque Romanae Matris meae judicio sententiaque suspendo, ut illud jam nunc teneo, si tenendum, revocem si revocandum, damnem et anathematizem, si damnandum et anathematizandum judicaverit. Dieselben Gesinnungen sprach er auch in seinem Testamente aus. Hätten seine Schüler und Anhänger aufrichtig diese Gesinnungen getheilt, welches Unheil wäre verhütet worden. Uebrigens erhellt auch aus den angeführten Worten die Furcht Jansen's, er möge in seiner Auffassung Augustin's mit der Lehre der Kirche in Widerspruch gerathen sei.

1) Constit. *Auctorem fidei* Prop. I f. Bd. 2, S. 36, Note 1 (2. Aufl. S. 34, 2). *Vatican.* Const. de fide cath. c. 4, can. 3 f. Bd. 2, S. 37 (2. Aufl. S. 36), Note 2. S. auch Prop. 30 damn. ab Alex. VIII. Bd. 2, S. 113, Note 5 (2. Aufl. S. 109, Note 6). Vgl. Bd. 2, §. 78, §. 81, §. 82 und §. 83.

2) Vgl. Bd. 2, §. 78.

Der Grundirrthum der Pelagianer bestund darin, daß sie die specifische Uebernatürlichkeit des Urstandes und in Folge davon die Erbsünde und die dadurch eingetretene absolute Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade zu allem und jedem heilsamen, weil übernatürlichen Guten leugneten.

Daher waren auch gegen diese Irrlehre ganz und ausschließlich die Polemik der heiligen Väter, insbesondere des heil. Augustinus, und die Lehrentscheidungen der Kirche gerichtet und gestaltete sich auch demgemäß der alte kirchliche Sprachgebrauch. Der nur mögliche Stand der puren Natur, wie die speculative Wissenschaft der Scholastiker ihn erörterte und den zu betonen den Protestanten und Jansenisten gegenüber practisch nothwendig war, kam hiebei nicht in Betracht.

Dieser Sachverhalt und der wahre Sinn der Lehre des heil. Augustinus wurde von den vermeintlichen Vertheidigern der ächten Augustinischen Lehre verkannt.

Die Pelagianer behaupteten, daß die Nachkommen Adam's dieselbe unschuldige und gute Natur mit auf die Welt brächten, wie sie Adam vor dem Falle besaß. Darauf lautete die katholische Antwort ganz natürlich und einfach: Keineswegs bringen die Nachkommen Adam's dieselbe gute und unbefleckte Natur mit auf die Welt, wie sie dieser vor seinem Falle besaß und worin er erschaffen worden war, sondern eine mit der Erbsünde behaftete und dadurch verderbte Natur. Nur jene Natur, wie sie Adam am Anfang von Gott empfangen, ist des Menschen wahre Natur zu nennen, nicht aber die mit dem Sündenverderben behaftete und deßhalb keineswegs mehr reine, d. h. unbefleckte Natur. Wie könne man auch den Zustand des Sündenverderbens und des Sündenelendes die reine Natur des Menschen nennen, da doch Gott den Menschen nicht so erschaffen hat[1])? Vielmehr sei diese Verderbniß unserer Natur, wie alles Sündhafte, als widernatürlich zu bezeichnen[2]). Darum besitzt auch die gefallene Natur keineswegs die natürliche Unschuld

1) Si natura est hominis sic incipere, et non vitiosa est illa natura, cur non talis creatus est Adam? *De pecc. mer. et remiss.* l. 1, c. 36, nr. 66 cf. c. 37, nr. 67: Haec natura pura non est, quia talis non est creatus Adam. — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Augustinus hier unter natura pura nicht den rein natürlichen Zustand versteht, in dem Gott den Menschen hätte erschaffen können, sondern jenen Zustand nicht nur der Sündelosigkeit, sondern auch der übernatürlichen Gerechtigkeit, in dem Gott den Adam wirklich erschaffen hat.

2) In diesem Sinne sagt Augustinus von den Sünden: Peccata non essent, nisi contra naturam essent. Contra Faust. l. 22, c. 78. Vgl. Bd. 5, §. 267 und unten die Lehre von der Sünde.

und Fähigkeit zum Guten, wie sie Adam vor dem Falle eigen war und wie sie uns durch Christi Gnade zurückgegeben wird[1]). Daher könne man den Zustand der durch die Sünde verderbten Natur nur in einem uneigentlichen Sinne einen natürlichen nennen, wie der Apostel sagt, daß wir von Natur Kinder des Zornes seien[2]).

In diesem Sinne sagt Augustinus, daß von jener ganzen und vollkommenen Natur, womit Adam begabt gewesen, in seinen Nachkommen sich nur noch verderbte Ueberreste finden[3]).

Aus diesen und vielen ähnlichen Aussprüchen, welche uns nicht nur bei Augustinus und den Vätern seiner Zeit begegnen, sondern welche bis auf den heutigen Tag in katholischem Sinne gebraucht werden, folgt aber keineswegs, daß die durch den Sündenfall verlorenen Gaben des Urstandes Bestandtheile der menschlichen Natur als solcher gewesen, oder daß nach dem Falle die menschliche Natur irgend einen Bestandtheil ihres Wesens oder eine natürliche Kraft verloren habe. Denn jene wahre, vollkommene, reine Natur, von der Augustinus redet, ist nicht die bloße Natur, sondern die natura *elevata*, die mit der übernatürlichen Gerechtigkeit und allen anderen übernatürlichen Gaben ausgerüstete Natur, wodurch der Mensch über die bloße Natur in den Stand der göttlichen Kindschaft erhoben war. Diese Erhebung war aber auch keineswegs, wie die Bajaner und Jansenisten lehrten, der Menschennatur geschuldet, sondern eine Gabe der freien göttlichen Gnade, des ursprünglichen übernatürlichen göttlichen Heilsrathsschlusses, wie wir dieses früher[4]) nachgewiesen haben.

1) So sagt Papst Cölestin I Ep. 21 ad Episc. Gall. de erroribus Semipelagianorum a. 431 cap. 4: In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit.

2) In seinem Buche Genesis adversus Manichaeos l. 2, c. 29, nr. 43 hatte Augustinus geschrieben: Nullum esse malum naturale. In den Retractationes, l. 1, c. 10, nr. 3 stellt er den Sinn dieses Wortes, das die Pelagianer gegen ihn geltend machten, folgendermaßen fest: Possent quaerere... latebram, nisi hoc dictum ad naturam talem referatur, qualis sine vitio primitus condita est: ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur. Translato autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam, qualis homo nascitur, secundum quam locutionem dixit Apostolus: *Fuimus enim et nos aliquando filii irae, sicut et caeteri* (*Eph.* 2, 5).

3) Vgl. *De praedest. Sanctor.* c. 5, nr. 10, wo Augustinus der tota perfectaque natura, qualis in prima conditione donata est, gegenüber die vitiatae naturae qualescunque reliquiae erwähnt.

4) Bd. 5, §. 278 u. 279 und oben §. 301; über Augustinus insbesondere S. 346 ff.

Wenn daher der heil. Augustinus die pelagianische Lehre bestreitet, daß der Zustand der Nachkommen Adam's von Geburt ein Stand der reinen Natur sei, und aus dem Zeugnisse der Offenbarung, wie aus natürlichen Congruenzgründen zeigt, daß er ein Stand der Sünde und Strafe sei[1]), so leugnet er dadurch nicht, sondern vertheidigt vielmehr die Supernaturalität des Urstandes, welchen die Gegner der katholischen Lehre als einen natürlichen behaupten. Ebenso wenig confundirt er den von den Pelagianern als wirklich behaupteten Stand der reinen Natur mit jenem *status naturae purae*, den wir als einen möglichen anerkennen müssen, wenn wir nicht mit den Pelagianern die Uebernatürlichkeit des Urstandes leugnen wollen.

Wenn aber auch der heil. Augustinus den Pelagianern gegenüber keinen Anlaß hatte von diesem möglichen Stande der reinen Natur zu handeln, vielmehr durch das Wesen der Controverse darauf angewiesen war, mit allem Nachdrucke die Offenbarungslehre von dem übernatürlichen Gnadenstande im Paradiese und von dem Sündenfall und der Erbsünde zu betonen, so hat er dennoch dessen Möglichkeit nicht nur den Manichäern gegenüber[2]) klar genug gelehrt, sondern diese seine Lehre in den Retractationen[3]) und noch späteren

---

1) Das Nähere s. oben S. 587 ff.

2) De libero arbitr. l. 3, c. 20, nr. 56 setzt er auseinander, daß die Unwissenheit und die Concupiscenz (ignorantia et difficultas) zwar wirklich, weil durch die Sünde verschuldet, eine Strafe sei. — Nam quum ad ignorantiam difficultatemque venerit illa (anima) peccatrix, ideo poena recte dicitur, quia melior ante hanc poenam fuit. — Allein wenn Gott den Menschen nicht am Anfang in diesen besseren Zustand erhoben, sondern in dem Zustande der ignorantia et difficultas in's Dasein gerufen hätte, in dem wir jetzt in Folge der Sünde geboren werden, so hätte auch so der Mensch in seiner bloßen Natur ein großes Gut empfangen, das zum Lob und Danke gegen Gott verpflichtet. Si ergo altera (anima) talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed etiam ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde conditori suo gratias agat; quia ipse ortus ejus et inchoatio quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona sunt non solum quod anima est, qua natura jam omne corpus praecedit; sed etiam quod facultatem habet, ut adjuvante creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante et ignorantia caecante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium. Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale judicium, quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo perveniat.

3) *Retract.* l. 1, nr. 6 s. oben S. 517, Note 2.

Schriften[1]) als katholische Wahrheit festgehalten. Wenn daher nicht nur die Scholastiker und Controversisten der späteren Zeit[2]), sondern auch die alten Scholastiker, insbesondere der heil. Thomas[3]), die Möglichkeit des status naturae purae lehren, so finden sie sich mit dem Alterthum, insbesondere mit dem von ihnen so hochverehrten heil. Augustinus in vollem Einklang.

IV. Die einzelnen Einwände, welche die Jansenisten, unter Berufung auf Augustinus und Thomas, aus der Natur der Sache gegen die Möglichkeit des Standes der puren Natur und damit gegen die Gratuität und Uebernatürlichkeit des Urstandes erheben, erledigen sich hiemit von selbst und wurden bereits auch früher an den betreffenden Orten widerlegt; daher genügt eine kurze Erwähnung derselben.

Das Hauptargument des Jansenius[4]) lautet, der Mensch sei nothwendig zur Seligkeit bestimmt, daher sei ihm auch die dazu nothwendige Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit geschuldet, der Stand der puren Natur aber, welche diese Seligkeit nimmer erreichen könne, unmöglich gewesen. Demgegenüber haben wir nachgewiesen, daß allerdings der Mensch nothwendig zur Seligkeit bestimmt, daß aber die Seligkeit eine doppelte sein kann: die in der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes bestehende natürliche und die in der Anschauung Gottes bestehende übernatürliche Seligkeit. Zu ersterer ist der Mensch von Natur und nothwendig bestimmt, daher sind auch die zu ihrer Erreichung nothwendigen Mittel der menschlichen Natur geschuldet und wären ihr auch im Stande der reinen Natur gegeben gewesen[5]); die Berufung zur visio beata dagegen ist eine jeden Anspruch der Natur übersteigende übernatürliche Gnade und daher sind es auch die dazu erforderlichen übernatürlichen Mittel[6]).

---

1) Vgl. z. B. *De dono perseverantiae*, c. 11, nr. 27.

2) *Bellarmin*, Controv. De grat. primi homin. c. 1. 5. 6. *Gregor. de Valent.* T. 2, disp. 6, q. 15. *Suarez*, De grat. P. 1 Prol. 4, c. 1 & 8.

3) Poterat Deus, sagt Thomas, a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem et in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogatur, quia hoc ex naturae principiis consequitur. *In 1 dist.* 31, q. 1. a. 2. Cf. *C. Gent.* 4, 52. *De malo* 4, 1.

4) De statu naturae purae l. 1, c. 3.

5) Vgl. §. 310, II.

6) Vgl. Bd. 5, §. 280. Damit haben wir auch bereits die Meinung der Augustinianer (s. daselbst S. 479, Note 1) widerlegt, welche auch von einigen

Dasselbe Argument, nur in anderer Form, bringen die Jansenisten vor, wenn sie sagen, Gott über Alles zu lieben, sei ein Gebot der Natur und der Vernunft, diese Liebe Gottes über Alles oder die caritas sei aber nur möglich in Kraft der heiligmachenden Gnade, nicht aber im Stande der reinen Natur.

Gewiß ist es eine schon der bloßen Vernunft erkennbare Wahrheit des natürlichen Gesetzes, daß das Geschöpf Gott als seinen Schöpfer und Herrn und als das höchste Gut über Alles und mit uneigennütziger Liebe zu lieben verpflichtet ist. Allein diese Liebe ist nicht die übernatürliche Liebe der Kindschaft, welche das für jede erschaffene Vernunft unerreichbare Geheimniß der göttlichen Adoption und der Erhebung zur Theilnahme an der göttlichen Natur voraussetzt, sondern die rein natürliche Liebe, welche das Geschöpf seinem Schöpfer und Herrn schuldet. Daß Bajus und Jansenius diesen Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Liebe Gottes und folglich auch zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit nicht erkannten, ja förmlich leugneten[1]), darin liegt der Grund ihres Trugschlusses[2]), daß Gott dem Menschen die Gnade der caritas schuldig sei, da er ohne diese Gnade die natürliche Pflicht, Gott mit uneigennütziger Liebe über Alles zu lieben, nicht erfüllen könne. Allerdings ist jene Liebe, welche der heilige Geist in die Herzen eingießt, welche Väter und Theologen vorzugsweise durch den Ausdruck *caritas* bezeichnen, und welche Augustinus durchweg im Auge hat, wo er von der reinen und keuschen Liebe redet, nicht die natürliche, sondern übernatürliche Liebe und daher auch über die Kräfte jeder erschaffenen Natur erhaben. Daher wäre auch diese übernatürliche Liebe dem Menschen, wie dem Engel, in statu naturae purae unmöglich gewesen. Daraus folgt aber keineswegs, daß der Stand der reinen Natur unmöglich, die Gnade der übernatürlichen Liebe aber zugleich mit ihrem Lohne und ihrer Vollendung, der seligen Anschauung, der Natur geschuldet sei.

---

hierin den heil. Thomas mißverstehenden neueren Thomisten, namentlich Contenson (Theol. ment. et cordis tom. 2, l. 7, diss. 3, c. 1) getheilt wurden. Die auch sonst mitunter extremen und unreifen Auffassungen dieses genialen, frommen und seeleneifrigen französischen Dominicaners, der bereits in seinem 33. Lebensjahre verstarb, wurden von den meisten und angesehensten seiner Ordensgenossen keineswegs getheilt. Vgl. z. B. Cardinal *Gotti*, Theol. scholast. dogm. Tract. X de hom. q. 11.

1) *Prop. damn. Baji* 34. 36. 61. 62. S. Bd. 5, S. 439, Note 3 und S. 440, Note 1.

2) Vgl. die Bd. 5, S. 438, Note 1 abgedruckte Stelle des Jansenius.

Vielmehr geht gerade daraus hervor, daß, wie die Berufung zur Anschauung Gottes, so auch zu der ihre Erlangung ermöglichenden Gnade der Adoptivkindschaft und der daraus entspringenden übernatürlichen Kindesliebe eine alle Ansprüche der Natur übersteigende übernatürliche Gnade ist.

Hätte Gott dagegen den Menschen im Stande der reinen Natur belassen, so hätte er auch selbstverständlich von ihm die übernatürliche Liebe nicht gefordert und nicht fordern können, wohl aber wäre der Mensch im Stande der reinen Natur zur natürlichen Gottesliebe verpflichtet gewesen, und diese Pflicht hätte er auch erkennen und mit Hilfe der natürlichen Vorsehung erfüllen und dadurch seine natürliche Bestimmung erreichen können[1]).

Die ausdrücklich von der Kirche verworfene bajanisch-jansenistische Behauptung[2]), daß die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit und Liebe in Schrift und Ueberlieferung keinen Grund habe, sondern eine Erfindung hoffärtiger Philosophie sei, welche dem Kreuze Christi Schmach anthue, ist, wie wir bereits früher gesehen[3]), in jeder Beziehung falsch und beruht auf jener Verkennung des richtigen Begriffs des Natürlichen und Uebernatürlichen, worin der tiefste Grund der bajanisch-jansenistischen Irrlehre liegt.

Sowie es nach der klaren Lehre der heiligen Schrift und Ueberlieferung und nach ausdrücklichen kirchlichen Lehrentscheidungen eine natürliche Erkenntniß Gottes und des natürlichen Sittengesetzes gibt[4]), so gibt es auch nothwendig eine aus dieser Erkenntniß hervorgehende natürliche Liebe zu Gott und eine natürliche Gerechtigkeit. Specifisch davon verschieden ist die aus dem übernatürlichen Glauben entspringende übernatürliche Liebe der Kindschaft, welche der heilige Geist in's Herz gießt[5]).

Es ist ein Irrthum, diese specifisch übernatürliche Liebe der Kindschaft mit der uneigennützigen natürlichen Liebe Gottes über Alles zu verwechseln[6]). Gott, das unendliche Gut, wie es auch die

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 279, IV und §. 280 und oben §. 310.

2) Vgl. die oben S. 641, Note 1 resp. Bd. 5, S. 439, Note 3 und S. 440, Note 1 u. 2 angeführten bajanischen Sätze.

3) Vgl. Bd. 5, §. 279, XI.

4) Vgl. Bd. 1, §. 20—24. Bd. 3, §. 134—138.

5) Vgl. Bd. 5, §. 278, VI.

6) Sowohl die natürliche als die übernatürliche Liebe kann amor concupiscentiae und amor amicitiae, ebenso kann sie unvollkommen und vollkommen (amor *appretiative* summus) sein und kann die verschiedensten Grade der Intesität haben. Alles das, wie leider nur zu oft geschah, zu verwechseln, kann nur zu Irrthümern führen. Näheres in der Gnadenlehre.

bloße Vernunft erkennen kann, höher zu schätzen, als alle endlichen Güter, und Gott nicht wegen eigenen Vortheils, sondern um seiner selbst willen zu lieben, übersteigt an sich die natürliche Kraft des vernünftigen Geschöpfes nicht, welches dazu auch von Natur disponirt ist[1]); während bezüglich der übernatürlichen Liebe der Kindschaft die Natur auch des höchsten Geistes nur die potentia obedientialis besitzt[2]).

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 280, VII, insbesondere S. 485, Note 2 die Auseinandersetzungen des heil. Thomas *Quodlib.* q. 4, a. 8. Welche Irrthümer und wie viel Unklarheiten auch bei sonst correcten Theologen wären erspart worden, wenn man nur den so klaren und einfachen Schlußsatz der angeführten Stelle vor Augen gehabt und richtig verstanden hätte. Naturaliter ergo potest a voluntate diligi super omnia Deus, qui naturaliter cognoscitur ut auctor et finis naturae. Neque confundenda est haec dilectio naturalis cum caritate, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, quae propria est filiorum Dei, qua Deus ut pater et amicus diligitur. Ueber die natürliche Befähigung und Neigung der Natur, selbst der gefallenen, zur Liebe Gottes schreibt ganz im Geiste der Väter der heilige Kirchenlehrer Franz von Sales De l'amour de Dieu (Theotimus) I, 15 sq.: „Sobald der Mensch mit einiger Aufmerksamkeit an die Gottheit denkt, so empfindet er eine freudige Bewegung des Herzens, welche bezeugt, daß Gott der Gott des menschlichen Herzens ist, und niemals empfindet unser Geist so große Freude als beim Gedanken an die Gottheit, deren mindeste Kenntniß, wie der Fürst der Philosophen sagt, mehr werth ist, als alles Uebrige . . . . Wenn irgend ein Unfall unser Herz in Furcht setzt, plötzlich nimmt es seine Zuflucht zur Gottheit, und legt dadurch das Bekenntniß ab, daß, wenn ihm auch Alles feindselig ist, sie ihm allein voll Güte bleibt, und wenn es Gefahr befürchtet, sie allein, als sein höchstes Gut, Rettung und Sicherheit gewährt." „Diese Freude, dieses Vertrauen, welches das menschliche Herz von Natur zu Gott hat, kömmt gewiß von der Verwandtschaft, welche zwischen Gott und unserer Seele stattfindet. Eine große, aber geheimnißvolle Verwandtschaft; eine Verwandtschaft, welche Jedermann kennt, aber wenige Menschen verstehen; eine Verwandtschaft, die man nicht leugnen, aber auch nicht leicht durchdringen kann. Wir sind nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen: Was heißt Das anders, als daß wir eine tiefe Verwandtschaft mit Gott haben? . . . . Obschon nun aber unsere Natur gegenwärtig nicht mehr mit der ursprünglichen Gesundheit und Gerechtigkeit begabt ist, welche der erste Mensch bei seiner Schöpfung hatte, obschon wir im Gegentheil durch die Sünde sehr verderbt sind; so ist uns doch noch eine heilige Anlage, Gott über Alles zu lieben, geblieben, auch das natürliche Licht, durch welches wir erkennen, daß seine höchste Güte über Alles liebenswürdig ist, und es ist unmöglich, daß nicht ein Mensch, der aufmerksam an Gott denkt, durch eine blos natürliche Belehrung dazu angeregt, eine gewisse Bewegung der Liebe empfinde, welche aus jener schlummernden Anlage unserer Natur im Grunde des Herzens aufsteigt." Die ganze schöne Stelle gibt Möhler, Neue Untersuch. S. 60—65, und knüpft daran treffliche Erwägungen.

2) Vgl. Bd. 5, §. 280, VI.

Daher müssen wir durchaus festhalten, daß der Mensch im Stande der reinen Natur, selbstverständlich mit jener besonderen Hilfe der natürlichen Providenz, welche die erste Ursache alles Guten ist, Gott nicht nur mit einer natürlichen Liebe der Concupiscenz, sondern auch der Benevolenz oder mit uneigennütziger Liebe und über Alles (amore appretiative summo) affectiv und effectiv hätte lieben können. Eine andere Frage ist die, ob solches auch dem Menschen im gefallenen Zustande aus blos natürlicher Kraft moralisch[1]) möglich sei. Es ist dies wenigstens bezüglich der, das natürliche Gesetz vollkommen erfüllenden effectiven[2]) Liebe zu leugnen, wie wir dieses in der Lehre von der Erbsünde und besonders in der Gnadenlehre näher sehen werden. Allein was für den Stand der gefallenen und der übernatürlichen Gerechtigkeit beraubten Natur gilt, gilt nicht für jene ganz andere Ordnung der Providenz, welche im Stande der reinen Natur bestanden hätte.

Ein Haupteinwand gegen die Möglichkeit des Standes der reinen Natur entnehmen die Jansenisten aus jenen zahlreichen Stellen Augustin's und anderer Väter, welche die Natur ohne die Gnade Christi zur Liebe Gottes und zu allem Guten für unfähig erklären, oder welche den von Bajus und Jansenius mißbrauchten Satz[3]) aussprechen, daß da, wo die heilige Liebe nicht regiert, die fleischliche Begierlichkeit herrsche; daher auch die Werke der Ungläubigen, ob sie auch tugendhaft scheinen, in Wahrheit sündhaft seien.

Auf solche Stellen, die einen großen Theil von Jansen's Augustin füllen, ist hier zunächst zu erwidern, daß, wenn auch diese Stellen den Sinn hätten, welchen die Bajaner und Jansenisten und einige andere Theologen mit großem Unrecht ihnen beilegen, sie dennoch die Unmöglichkeit des Standes der reinen Natur nicht beweisen würden: denn sie handeln nicht von der reinen, sondern von der durch die Sünde verderbten Natur. Allein diese Stellen haben auch, wie wir in der Gnadenlehre sehen werden, keineswegs den Sinn, welchen die Jansenisten ihnen beilegen: denn jene Liebe und jenes Gute, wozu Augustin und alle rechtgläubigen Lehrer der Natur das Vermögen völlig absprechen und die Gnade als absolut nothwendig fordern, ist die übernatürliche Liebe, das übernatürliche, meritorische oder wenigstens salutare Gute. Wenn aber die Väter die Werke, die nicht

1) Denn daß es physisch möglich, folgt aus der durch die Sünde nicht zerstörten Natur des Menschen.

2) Denn es ist Dogma, daß der gefallene Mensch ohne Christi Gnade moralisch außer Stande ist, jede Sünde zu meiden und das ganze natürliche Gesetz zu erfüllen.

3) *Prop. damn. Baji* 38.

aus der Gnade stammen, insbesondere die Werke der Ungläubigen, als werthlos, schlecht, sündhaft bezeichnen, so reden sie einestheils von bloßen Scheintugenden und von den gewöhnlich wirklichen Zuständen der ungläubigen Welt, anderntheils und vorzüglich aber lehren sie dieses von der bestehenden übernatürlichen Ordnung, unter deren Voraussetzung das blos natürlich Gute bezüglich des allein wirklichen übernatürlichen Endzieles werthlos, jener übernatürlichen Güte, die Gott verlangt, beraubt und insofern als sündhaft, schlecht und Gott mißfällig mit aller Wahrheit bezeichnet werden kann und muß, ohne daß sie deßhalb jene Werke für formale Sünden und einer jeden nur natürlichen Güte und Sittlichkeit beraubt halten.

Aehnlich verhält es sich mit den Argumenten, welche die Jansenisten für die Unmöglichkeit des Standes der reinen Natur aus der Concupiscenz und der Unwissenheit einer-, den Leiden und dem Tode andererseits, und aus jenen Väterstellen hernehmen, welche erstere als sündhaft, letztere als Strafen bezeichnen, welche den Unschuldigen nicht treffen könnten. Alles dieses ist gleichfalls nur gesagt von der wirklich bestehenden Ordnung der übernatürlich erhöhten, durch die Sünde aber corrumpirten Natur, leidet daher auf den möglichen Stand der reinen Natur keine Anwendung. Es ist jedoch nicht nothwendig, hierauf nochmals näher einzugehen, da wir davon oben[1]) genügend gehandelt haben und darauf in der Lehre von der Erbsünde und der Gnade zurückkommen müssen.

V. Werfen wir noch einen Blick auf die oben[2]) erwähnten Vorurtheile und Vorwürfe, welche von Protestanten und Jansenisten gegen die katholische Lehre vom Urstande erhoben zu werden pflegen.

1. Hier begegnet uns vor allem der von Bajanern[3]) und Jansenisten, wie von älteren und neueren Protestanten erhobene Vorwurf, daß die katholische Lehre, wonach der Mensch im Urstande durch übernatürliche Gaben über den Stand der bloßen Natur erhöhet und zum Kinde Gottes angenommen war, eine pelagianische Lehre sei. Dieser Vorwurf muß schon auf den

1) §. 306, VII. §. 307. §. 308.

2) S. 629.

3) Es genügt, Prop. damn. 24 Baji anzuführen: A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus.

ersten Anblick als widersinnig und unbegreiflich erscheinen, wenn man bedenkt, daß die Häresie der Pelagianer bezüglich des Urstandes gerade darin bestund, daß sie die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit der Gotteskindschaft zugleich mit den damit verbundenen supernaturalen und präternaturalen Gaben leugneten und in Folge davon den Zustand der Adamskinder dem des noch nicht gefallenen Stammvaters gleichstellten. Dieses thaten sie nämlich nicht nur deßhalb, weil sie die Erbschuld leugneten und die Nachkommen des gefallenen Adam von Geburt für ebenso schuldlos hielten, wie dieser es vor dem Falle war; sondern auch deßhalb, weil sie in dem Stammvater ebenso wenig übernatürliche Gnadengaben anerkannten, als solche dem ungetauften Kinde eigen sind.

Wie konnte man daher dazu kommen, die durch die Gnaden des Urstandes bewirkte übernatürliche Erhöhung des ersten Menschen in den Stand der Gotteskindschaft als eine pelagianische Lehre zu bezeichnen? Nur durch eine sophistische Verwechselung ohne Gleichen.

Um dem aus der Kindertaufe und ihrer Nothwendigkeit entspringenden, ihre Leugnung der Erbsünde vernichtenden Argumente zu entrinnen, lehrten bekanntlich die Pelagianer, daß den Kindern die Taufe nothwendig sei, zwar nicht zur Tilgung der Erbsünde — denn eine solche gebe es nicht — sondern zur Erlangung der Gnade der Gotteskindschaft und des Anspruchs auf das Himmelreich, wozu sie durch die bloße Güte ihrer Natur und ohne die Gnade Christi nicht gelangen könnten. Wohl seien die Kinder gut und keine Sünde sei an ihnen, daher erlangten sie, auch wenn sie ohne Taufe stürben, das ewige Leben; allein zur übernatürlichen Kindschaft Gottes und zur Glorie des Himmelreiches könnten sie nur durch die Gnade Christi vermittelst der Taufe gelangen, indem sie so aus guten bessere wurden[1]). Wie wir an seinem Orte näher sehen werden, wurde diese pelagianische

1) Augustinus hat uns de pecc. orig. c. 5, n. 5 folgende Worte des Cölestius bewahrt: „Infantes debere baptizari . . . confitemur: quia Dominus statuit regnum coelorum non nisi baptizatis posse conferri; quod quia vires naturae non habent, conferri necesse est per gratiae liberalitatem.“ In demselben Sinne sagte Julian von Eclanum von den Kindern, welche die Taufe empfangen: Quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores. *Augustin.* Op. imperf. c. Jul. 5, 9. Aehnlich l. c. 1, 3: Innocentiam, quam creat bonam, facit innovando adoptandoque meliorem. Andere Belege s. bei Ernst, Werke und Tugenden der Ungläubigen S. 210 ff.

Theorie mit den ihnen zu Grunde liegenden falschen Unterscheidungen von Augustinus und anderen Vätern entschieden bekämpft. Die Gnade Christi, erklärten sie, mache nicht durch die Taufe Gute zu Besseren, sondern Böse zu Guten, Sünder zu Gerechten, geistig Todte zu geistig Lebendigen[1]). So wenig zwischen dem Himmelreich und der Hölle ein ewiges Leben in der Mitte liege; ebenso wenig liege zwischen dem Stand der Sünde und dem Stande der Gerechtigkeit aus Christus ein Stand natürlicher Güte, wie ihn die Pelagianer von den ungetauften Kindern behaupten, in der Mitte[2]). Alles dieses ist für die wirklich bestehende Ordnung unbedingt und vollkommen wahr. Daß den Kindern durch die heilige Taufe nicht die Tilgung der Erbsünde, sondern nur die übernatürliche Gnade der Kindschaft und das daraus fließende Erbrecht auf das Himmelreich zu Theil werde, war eine pelagianische Irrlehre. Wenn aber Bajus daraus folgerte, daß der Urstand nicht in einer übernatürlichen Erhöhung in den Stand der Kindschaft bestanden habe, so ist dieses ein heilloses Sophisma und ein Haufen von Irrthümern. Die Taufgnade bewirkt die Erhebung in den übernatürlichen Stand der Kindschaft nicht, wie die Pelagianer meinten, aus dem Stande schuldloser und reiner, sondern aus dem Stande schuldbeladener und verderbter Natur — und ist beides, die Tilgung der Erbsünde und die Erhebung in den Gnadenstand der Kindschaft, untrennbar verbunden. Allein anders als in dem Stande der gefallenen Natur, war es im Urstand. Die ursprüngliche Gnade hatte keine Sünde zu tilgen, sondern sie bewirkte lediglich die Erhebung der aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen ganz guten Natur in den Stand übernatürlicher Heiligkeit und Gotteskindschaft[3]). Hier wurde allerdings aus

1) Gratia igitur Dei, quoscunque justificat, non ex bonis meliores, sed ex malis bonos facit; postea profectum ex bonis factura meliores, non adempto libero arbitrio, sed liberato: quod donec sine Deo solum fuit, mortuum fuit justitiae, vixitque peccato. *Prosper.* Ep. ad Rufin. c. 9. Daher betont Augustinus dieser pelagianischen Behauptung gegenüber, daß Christus für die Sünder, für die Todten gestorben, und daß seine Gnade eine Arznei sei, wie er sprach: Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. *C. Jul.* 1, 7. *Op. imperf.* 3, 149. Noch andere Stellen bei Ernst a. a. O.

2) Nec est ulli ullus medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo. Hinc et ipse Dominus volens auferre de cordibus male credentium istam nescio quam medietatem . . . definitivam protulit ad haec ora obstruenda sententiam, ubi ait: *Qui mecum non est, adversum me est.* *Augustin.* De pecc. mer. et remiss. l. 1, c. 28, nr. 55.

3) Vgl. oben §. 305, VIII.

dem von Natur guten Menschen ein besserer, nicht aber, wie wohl die Pelagianer annahmen[1]), ein nur graduell, sondern ein specifisch besserer, weil aus einem nur natürlich guten ein übernatürlich guter. So viel zur Erklärung der sonst ganz räthselhaften bajanischen Verleumdung, daß das katholische Dogma von der sublimatio et adoptio per dona naturae superaddita etwas Pelagianisches enthalte. Das Gesagte ist zugleich ein Beispiel, an welcher Unklarheit und Begriffsverwirrung jene Männer litten, die sich berufen hielten, die Kirche über das richtige Verständniß des heil. Augustinus zu belehren und die in Vergessenheit gerathene ächte Gnadenlehre herzustellen.

2. Ein zweiter Vorwurf, den ältere und neuere protestantische Theologen in verschiedenen Formen gegen die katholische Lehre vom Urstande erheben, besteht darin, daß sie die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, weil als eine der Natur hinzugefügte und ihr nicht geschuldete Gnadengabe und als ein Accidenz, deßhalb als etwas dem Menschen Aeußerliches, oder als etwas Zufälliges, oder als etwas Superogatorisches betrachte. Solches stehe aber nicht nur mit der Idee der menschlichen Vollkommenheit in Widerspruch, sondern dieser Grundirrthum habe auch die Folge, daß der Katholicismus das ganze Christenthum als etwas dem Menschen Aeußerliches und Unwesentliches behandle[2]).

Dieser Vorwurf, der auf einer gänzlichen Verkennung des Wesens des Uebernatürlichen und seines Verhältnisses zur Natur und einem vollständigen Mißverstehen der philosophischen und theologischen Ausdrücke der katholischen Wissenschaft beruht, hat bereits in der allgemeinen Lehre von dem Uebernatürlichen[3]) seine Erledigung gefunden.

Wohl ist die Fähigkeit, das Wahre zu erkennen und das Gute zu wollen, weil in der vernünftigen, gottebenbildlichen Natur wurzelnd,

---

1) Vgl. Ernst a. a. O. S. 210, Note 4.

2) So sagt z. B. Baur in seinem Buche gegen Möhler's Symbolik, S. 52, „das ganze Christenthum könne nach der katholischen Auffassung der ursprünglichen Gerechtigkeit Adam's auch nur als ein bloßes Accidenz, als ein großes opus superogationis erscheinen, was das Christenthum auch nach der ganzen Behandlung sei, die es in der katholischen Kirche erfahre: denn gleichwie der Mensch mit seiner ursprünglichen Gerechtigkeit nur ein Accidenz verloren habe, so könne ihm auch durch das Christenthum nur etwas Accidentelles und Unwesentliches gegeben werden." So der Tübinger Theologe, dem der biblische Adam keine historische Person, sondern Typus des Menschheitsideals und dem das ideale Christenthum Pantheismus ist. Vgl. Möhler, Neue Untersuchungen §. 12—14.

3) Bd. 5, §. 277—279, insbes. §. 279, III.

dem Menschen wesentlich und deßhalb für die incorruptibele Seele unverlierbar. Allein schon der gute Gebrauch der Vernunft und des freien Willens und die dadurch erworbene Weisheit und Tugend ist etwas dem Menschen Accidentales. Der Mensch kann weise oder thöricht denken, gut oder bös wollen und handeln, tugendhaft oder lasterhaft sein. Von Natur, substantial und nothwendig weise und heilig ist Gott allein; für jedes Geschöpf dagegen ist die Weisheit und Tugend nichts Substantiales, sondern etwas Accidentales. Daraus folgt aber nicht, daß Weisheit und Tugend für das vernünftige Geschöpf etwas Gleichgiltiges, etwas Aeußerliches, etwas Zufälliges sei; vielmehr sind sie des Menschen höchste und wesentliche Bestimmung, verleihen ihm seinen wahren Werth, sind seine eigenste und innerste Vollkommenheit. So verhält es sich innerhalb der rein natürlichen Ordnung, und kein vernünftiger Mensch hat das jemals geleugnet.

In einem eminent höheren Maße und einer specifisch anderen Weise, als diese natürliche Weisheit und Gerechtigkeit, welche der Mensch durch den guten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte zu erreichen vermag, ist die übernatürliche Weisheit und Gerechtigkeit, die ihn zu einem Adoptivkinde Gottes und zu einem Erben der Glorie macht, ein Accidenz, ein der Natur hinzugefügte und deßhalb der Natur nicht geschuldete Gnade, ein donum naturae superadditum et non debitum, wozu die Natur nur die potentia obedientialis besitzt. Allein wer kann sie deßhalb als etwas für den Menschen Gleichgiltiges betrachten? Lehrt ja die Kirche in der nachdrücklichsten Weise, daß die selige Anschauung und die dazu allein befähigende übernatürliche Gerechtigkeit und Gotteskindschaft das einzige letzte Ziel ist, wozu Gott den Menschen bestimmt hat, und daß er ohne die Erreichung dieses Zieles auch seine demselben schlechthin untergeordnete natürliche Bestimmung nicht zu erreichen vermag. Und wie kann man die katholische Kirche beschuldigen, daß sie die ursprüngliche und folglich auch die christliche Gerechtigkeit als etwas Aeußerliches auffasse, da sie die innigste Durchdringung der Natur durch die Gnade lehrt, welche nicht nur die Kräfte der Seele, sondern das Wesen der Seele selbst zu übernatürlicher Gottähnlichkeit erhebt und verklärt, und da sie so energisch und allseitig die Mitwirkung der menschlichen Kraft, insbesondere des freien Willens mit der göttlichen Gnade sowohl in der ursprünglichen, als in der durch Christus wiederhergestellten Gnadenordnung vertheidigt!

Freilich wenn man nur jene Gerechtigkeit, die ausschließlich in der Natur des Menschen ihr Princip hat, als dem Menschen innerlich eigen anerkennen wollte, müßte man die katholische Lehre, welche die

ursprüngliche Gerechtigkeit als ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes bekennt, verwerfen. Damit aber stellte man sich mit den Pelagianern auf den Boden des Naturalismus. Wenn man aber gar das dem Menschen Natürliche als das wahrhaft Göttliche betrachtet, so hat man consequenter Weise bereits den Schritt in den Pantheismus vollzogen.

3. Was soll man aber zu der oben [1]) angeführten Lehre sagen, daß zwar „die Gerechtigkeit aus Christus ein donum naturae superadditum, ja etwas der Natur Fremdes, dagegen die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht ein der Natur entgegengesetztes, durch Gnade hervorgebrachtes, sondern durch Gottes Schöpferthat gesetztes, des Menschen innerste Natur ausmachendes Leben sei, so daß, was gegenwärtig Gnade ist, im Urstande Natur gewesen?"

Wäre hier unter der nicht durch die Gnade, sondern durch die Schöpfung hervorgebrachten Gerechtigkeit, unter dem des Menschen innerste Natur ausmachenden Leben, wie der einfache Wortlaut fordert, nichts anderes zu verstehen, als die gute Natur des Menschen und deren Bethätigung, so wäre offenbar der Urstand nichts anderes als der Stand der reinen Natur; das wäre aber eine naturalistisch-pelagianische Auffassung des Urstandes, wenn man auch nicht mit den Pelagianern ein absolutes Aequilibrium des freien Willens, sondern der Wahrheit gemäß eine ursprüngliche und natürliche Neigung zum Guten annimmt und Gott in der Ordnung der natürlichen Providenz als die erste Ursache alles Guten anerkennt. Dann muß man auch annehmen, daß durch den Sündenfall und die Erbsünde diese gute Natur in ihren wesentlichsten und höchsten Kräften, wenn nicht vernichtet, doch gelähmt worden sei, und daß weiterhin die Wiedergeburt durch Christi Gnade lediglich in der Wiederherstellung der ursprünglichen guten Natur und ihrer Bethätigung bestehe. Und dann haben wir gleichfalls eine naturalistische Auffassung der christlichen Gerechtigkeit.

Anerkennt man aber die Gerechtigkeit aus Christus als das, was sie wirklich ist, als wesentlich und specifisch übernatürliche Heiligkeit und Gotteskindschaft, so muß derselbe wesentlich übernatürliche Charakter auch der ursprünglichen Gerechtigkeit, deren Wiederherstellung sie ist, zuerkannt werden. Nur der Unterschied besteht, daß die Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht eine Aufhebung der Sünde, sondern nur eine Erhebung der reinen Natur in den Stand der Uebernatur bewirkte und somit nur gratia elevans, nicht aber gratia medicinalis war; während die Gnade Christi nicht nur erhebend,

1) S. 631, Note 2.

sondern auch sündetilgend und heilend ist. Insofern kann man in einem gewissen richtigen Sinne sagen, daß zwischen der Gnade Christi und der gefallenen Natur ein Gegensatz besteht, welcher zwischen der aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangenen reinen Natur und der Urgnade nicht bestanden hat; allein dieser Gegensatz hat seinen Grund nicht in der Natur als solcher, welche hier wie dort für die Gnade potentia obedientiali empfänglich ist, sondern in der Sünde und dem Sündenverderben, welche im Urstande nicht vorhanden waren, nach dem Falle aber vorhanden sind und durch Christi Gnade im Wesentlichen schon hier auf Erden, vollkommen in der Glorie aufgehoben wird.

III. Prüfung und Sündenfall Adam's und des Menschengeschlechtes in ihm. — Die Erbsünde.

§. 312.

Von der Prüfung und ihren Folgen im Allgemeinen[1]).

Die Genesis berichtet, daß Gott dem Adam, nachdem er ihn in's Paradies versetzt, den Genuß von allen Bäumen desselben gestattet, den Genuß von dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen[2]) unter Strafe des Todes verboten[3]); daß aber Adam, von Eva, und diese von der Schlange verführt, dieses Gebot übertreten und dadurch für sich und das ganze Menschengeschlecht die Gerechtigkeit und Glückseligkeit des Paradieses verloren habe[4]).

Daß Adam durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes für sich und seine Nachkommen die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren und die Schuld der Ursünde contrahirt, ist Dogma der Kirche[5]).

---

1) *S. Th.* 2. 2, q. 165; 1, q. 100. *Bonaventura*, Brevil. pars 3, c. 2; In 2 dist. 23, a. 1, q. 1 & 2. *Suarez*, De hom. creat. et statu innoc. l. 3, c. 21; l. 5, c. 8—12. Scheeben, Bd. 2, §. 184.

2) Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem, quem formaverat. Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave: lignum etiam vitae in medio paradisi, lignumque scientiae boni et mali. *Gen.* 2, 8 & 9.

3) Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum: Praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede: de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quocunque enim die commederis ex eo, morte morieris. *Gen.* 2, 15—17.

4) *Gen.* 3. Das Nähere unten.

5) *Trident.* Sess. V de pecc. orig. Vgl. unten die Lehre von der Erbsünde.

Noch abgesehen von der Frage, wie des Näheren die Erzählung der Genesis vom Sündenfalle aufzufassen sei, ergeben sich hieraus mehrere wichtige Wahrheiten und knüpfen sich daran verschiedene Fragen.

I. Vor allem ist klar, daß Adam, obwohl nicht nur vollkommen sündelos, sondern auch positiv gerecht und heilig, sündigen konnte, also defectibel war.

Von Natur und absolut unfähig zu sündigen ist Gott allein und jener Mensch, der persönlich Gott ist, Christus. Hierin liegt, wie schon hier bemerkt sei, der höchste und absolute Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Adam. Jener war, weil purer Mensch, pures Geschöpf, von Natur defectibel; dieser ist, weil wahrer Gott, von Natur absolut indefectibel [1]). Auch hierauf ist das Wort zu beziehen, daß der erste Adam irdisch und zu einem lebendigen Wesen gemacht war, der zweite Adam aber himmlisch und der lebendig machende Geist [2]), weil das Leben selbst, ist.

Ueber die Defectibilität, insbesondere die sittliche Defectibilität, die einem jeden Geschöpfe von Natur eigen ist [3]), kann dasselbe nur durch die Gnade Gottes erhoben werden, nämlich durch das Licht der Glorie in der ewigen Vollendung, und schon einigermaßen auf Erden durch die Befestigung in der Gnade (confirmatio in gratia), d. h. durch eine solche innere und äußere Gnade, welche zwar nicht die physische, wohl aber die moralische Möglichkeit der Sünde, wenigstens einer schweren Sünde, ausschließt [4]). Weder die Anschauung Gottes [5]) noch eine solche Befestigung in der Gnade war Adam verliehen; sonst wäre er nicht gefallen.

Ob dem Adam, falls er der Versuchung nicht unterlegen wäre, und ob in diesem Falle auch seinen Nachkommen schon hier auf Erden eine solche Befestigung in der Gnade zu Theil geworden wäre, ist eine später zu betrachtende Frage.

Welche erhabene Gaben daher auch immer Adam in seinem paradiesischen Urstande besaß; in welchem Maße er die Macht in sich

---

1) *Augustin.* Op. imperf. c. Jul. 6, 22.

2) Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus homo Adam in spiritum vivificantem . . . Primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis. *1 Cor.* 15, 45. 47. Secundus homo sc. Christus, sagt Thomas in seinem Commentar zu dieser Stelle, factus est in *Spiritum vivificantem*, quia de coelo; quia divina natura, quae fuit huic naturae unita, de coelo est.

3) Vgl. Bd. 5, §. 267.

4) Näheres in der Gnadenlehre.

5) Vgl. oben §. 307, II, 1. S. 546.

trug, jede, auch die mindeste Sünde mit Leichtigkeit zu meiden, jede, auch die höchste Tugend zu üben; wie vollkommen auch die natürliche und übernatürliche Weisheit und Heiligkeit war, die Gott ihm verliehen, und auf welch' hoher Stufe sittlicher Freiheit[1]) er in Folge dessen stund: nicht nur die physische, sondern auch die moralische Möglichkeit zu sündigen (das posse peccare) war noch in ihm. Völlig unbegründet sind daher auch die Einwände, welche ein gröberer oder feinerer Rationalismus gegen die hohen Vorzüge des Urstandes aus der Möglichkeit und Wirklichkeit des Sündenfalles hergenommen hat[2]). Wie der Engelfall beweist, hebt die höchste natürliche und übernatürliche Vollkommenheit für den status viae die Möglichkeit der Sünde nicht auf. Ja in gewisser Beziehung wächst für das freie Geschöpf mit der Höhe der Gaben die Gefahr ihres Mißbrauches.

Allein wenn auch die sittliche Defectibilität des Menschen durch die Gnaden des Urstandes nicht aufgehoben war, so war sie doch, im Vergleiche sowohl zum Stande der gefallenen, als auch zu dem der puren Natur, insofern beschränkt und modificirt, als manche Gründe der sittlichen Defectibilität, die im Stande der gefallenen Natur vorhanden sind, und auch einigermaßen in dem möglichen Stande der reinen Natur sich gefunden hätten, durch die Gaben des Urstandes ausgeschlossen waren.

Wie wir nämlich früher[3]) sahen, war der paradiesische Mensch, so lange er in der ursprünglichen Gerechtigkeit verharrte und seine Vernunft Gott unterworfen blieb, von allen jenen unfreiwilligen und theilweise freiwilligen Irrthümern frei, welche in dem gefallenen Zustand (und, wenn gleich in minderem Grade, auch in dem Stande der puren Natur) aus dem Mangel vollkommener und allseitiger Unterordnung der niederen Potenzen unter die mit Gott vereinigte Vernunft hervorgehen. Die in Folge des Sündenfalles eingetretene Wunde der Unwissenheit[4]) war selbstverständlich ein mit der Vollkommenheit und Glückseligkeit des Paradieses unverträgliches Uebel. Daher sind die meisten Väter und Theologen der Meinung, daß der Mensch im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit von Irrthum und Zweifel und folglich auch von den aus ihnen entspringenden Sünden völlig gewesen und

---

1) Vgl. oben §. 304, X.

2) Daher ist der von Dorner (s. oben S. 631, Note 1) gegen die lutherischen Dogmatiker erhobene Vorwurf jedenfalls der katholischen Lehre gegenüber völlig unbegründet. Aber auch die lutherischen Dogmatiker würden davon nur dann getroffen, wenn sie die ursprüngliche Gerechtigkeit als Naturbeschaffenheit und Naturnothwendigkeit betrachteten.

3) S. oben §. 307, VI. — 4) S. unten die Lehre von der Erbsünde.

daß diese erst durch den Sündenfall moralisch möglich geworden seien. Wenn daher auch Irrthum und Zweifel in der Geschichte der ersten Sünde eine Rolle spielen, so hat doch nicht mit ihnen die Sünde begonnen und sind sie nicht Ursache, sondern vielmehr Wirkung des bereits begonnenen ersten Abfalls von Gott[1]).

Aus dieser in dem donum *scientiae* begründeten Freiheit von Irrthum, Täuschung und Zweifel, sowie aus der in dem donum *rectitudinis* wurzelnden Freiheit von allen verderblichen und unbotmäßigen Regungen und Strebungen der Sinnlichkeit und des niederen Willens, in Verbindung mit der den paradiesischen Menschen vor jedem Uebel bewahrenden Providenz, ergibt sich auch für den Urstand die moralische Unmöglichkeit läßlicher Sünden, welche von der *sententia communis*[2]) angenommen wird; und zwar nicht nur, wie von selbst einleuchtet, bezüglich jener Sünden, deren Venialität ex imperfectione actus d. h. aus Mangel an genügender Erkenntniß und Freiwilligkeit entspringt, sondern auch bezüglich der ganz freiwilligen läßlichen Sünden, deren Venialität ex parvitate materiae entspringt. Denn obwohl letztere Sünden weder dem donum rectitudinis, noch dem donum scientiae widerstreiten und in der Macht des freien Willens liegen, und obwohl man nicht behaupten kann, daß es für den Urstand keine parvitas materiae gebe, weil wegen der Vollkommenheit dieses Standes jede auch die kleinste freiwillige Unvollkommenheit Todsünde sei[3]): so hat man doch allen Grund anzunehmen, daß der paradiesische Mensch, so lange er in der heiligen Liebe Gottes verharrte und dieselbe nicht durch Todsünde zerstörte, sowohl durch diese

1) Vgl. oben S. 567, Note 3 und unten §. 313.

2) Suarez, de statu innocent. l. 3, c. 13, nr. 16 sq. diese Frage sehr gründlich behandelt, referirt drei Meinungen: Scotus (In 2 dist. 21), Biel und andere halten läßliche Sünden jeder Art; Einige, wie Almain, wenigstens die vollkommen freiwilligen, nur wegen parvitas materiae läßlichen Sünden für verträglich mit dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit. Für die auch von ihm adoptirte sententia communis, welche jede läßliche Sünde vom Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit ausschließt, citirt er Albertus M., Thomas, Dominicus Soto, Capreolus, überhaupt die Thomisten, Alexander von Hales, Bonaventura, Durandus, Aegidius von Colonna ꝛc.

3) Thomas widerlegt diese Annahme mit den lehrreichen Worten: Communiter ponitur, quod homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae, vel voti, vel alicujus hujusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est, quod non

heilige und hohe Liebe, als auch durch Gottes besondere Vorsehung auch vor den kleinsten freiwilligen läßlichen Sünden geschützt war. Der hauptsächlichste innere Grund dieser Lehre liegt in jener vollkommenen und glückseligen Ordnung des ganzen Menschenwesens, welche im Stande der Unschuld so lange bestand, als die höchste Kraft des Menschen mit Gott vereinigt blieb — und diese Vereinigung konnte nur die Todsünde lösen [1]).

Aber auch das leuchtet ein, daß die läßliche Sünde, welche, von der Todsünde abgesehen, schlimmer als jedes andere Uebel, daher die Ursache tiefer und gerechter Trauer und Reue ist, auch stets irgend welche Makel der Seele und irgend welche zeitliche Strafe zur Folge hat [2]), unverträglich ist mit dem Stande jener vollkommenen Unschuld und jenes seligen Friedens des Paradieses [3]), welcher so lange nicht getrübt werden konnte, als sich

potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid, quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter. *S. Th.* 1. 2, q. 89, a. 3.

1) Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo, quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc, quod sensualitas non est omnino subdita rationi; quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quae est ex altiori bono, ut supra dictum est, quaest. 74, art. 10; quod vero humanus animus ordinetur circa ea, quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc, quod ea quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus . . . In statu autem innocentiae, ut in 1 habitum est quaest. 95, a. 1 erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit 14 de Civit Dei, cap. 13, et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi incideret ab hoc, quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter. *S. Th.* 1. 2, q. 89, a. 3.

2) Cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei cap. 10. Ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter. *S. Th.* 1. 2, q. 89, a. 3.

3) Die Schilderung, welche der heil. Augustinus von diesem Frieden gibt, schließt offenbar läßliche Sünden aus. Nec oberat quidquam, quod bona

die Seele nicht von Gott getrennt hatte. Wohl fand bei dem Falle der ersten Eltern ein Fortschritt von verhältnißig leichterer zu schwerer Sünde statt; allein schon der erste Anfang der Sünde war tödtlich[1]), weil Abwendung des höheren Willens von Gott[2]), seinem übernatürlichen und natürlichen Endziel, wie wir §. 313 näher sehen werden. Wenn in dem Stande der gefallenen Natur läßliche Sünden in der Regel zur Todsünde disponiren und hinführen, so folgt daraus keineswegs, daß es im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit ebenso gewesen sei: denn die läßlichen Sünden sind keineswegs eine nothwendige Disposition zur Todsünde[3]). Wendet man ein, daß der paradiesische Mensch, wenn er eine Todsünde begehen konnte, auch das mindere, eine läßliche Sünde habe begehen können, um so mehr, da er unbeschränkte Willensfreiheit besaß; so ist zu erwidern, daß er wohl vermöge seiner Willensfreiheit die physische Möglichkeit dazu hatte; daß aber nichtsdestoweniger durch die Fülle der Gnade, so lange diese durch die Todsünde nicht verloren war, jede läßliche Sünde in ihm moralisch ausgeschlossen sein konnte und wirklich ausgeschlossen war[4]).

---

voluntas adipisceretur, nec inerat, quod carnem animamve hominis feliciter viventis offenderet. Amor erat inperturbatus in Deum . . . Erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino aliunde malum, quod contristabat, irruebat. *Civ. Dei* l. 14, c. 10. Lehrreich ist auch der hierauf folgende Satz: An forte cupiebant prohibitum lignum ad vescendum contingere, sed mori metuebant; ac per hoc et cupiditas et metus jam tunc illos homines etiam in illo perturbabat loco? Absit ut hoc existimemus fuisse, ubi nullum erat omnino peccatum.

1) Wenn Augustinus Civ. Dei l. 14, c. 11 i. f. von Adam sagt: Inexpertus divinae severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum, so hat veniale nicht die Bedeutung läßlicher, sondern einer leicht zu vergebenden Sünde. *S. Th.* 1. 2, q. 89, a. 3, ad 1.

2) Hierüber sagt Thomas l. c. ad 2: Illa elatio, quae praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem (sc. ab Augustino Gen. ad litt. 11, 5) praecessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere, quae ex hoc solo in quandam aliam elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri.

3) Duplex est dispositio: quaedam est, quae necessaria est ad esse ejus, ad quod disponit; et haec semper praecedit illud ad quod disponit, sicut calor formam ignis. Quaedam vero dispositio ordinatur ad facilitatem ejus ad quod disponit, quod quidem sine ea esse potest, sed non ita de facili: sicut quod ligna perfunduntur oleo, ut inflammentur citius: et sic veniale peccatum est dispositio ad mortale. *In 2 dist.* 21, q. 2, a. 3, ad 1.

4) Adam in primo statu habebat liberum arbitrium ad peccandum venialiter, sed hoc non poterat in actum exire, nisi prius peccaret mortaliter,

II. Wie immer man die Erzählung der Genesis des Näheren auffassen möge, so viel steht fest, daß Gott dem Adam ein bestimmtes positives unter Todsünde verpflichtendes Gebot gegeben, und daß in Wirklichkeit Adam durch die Uebertretung dieses Gebotes den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit für sich und seine Nachkommen verschuldet hat. Nun erhebt sich die Frage, ob überhaupt, oder doch mit diesem Erfolge, für den Menschen im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit nur diese schwere Sünde möglich gewesen, also alle anderen Todsünden erst nach dem Falle moralisch möglich geworden seien.

Vor Allem versteht es sich von selbst und ist unbestritten, daß Adam nicht lediglich zur Beobachtung jenes positiven Gebotes, sondern des ganzen natürlichen Sittengesetzes oder der *lex aeterna*, und nicht nur des natürlichen Gesetzes, sondern auch zur Erfüllung aller aus der übernatürlichen Ordnung, zu der er erhoben war, mit Nothwendigkeit sich ergebenden Pflichten[1]) unter schwerer Sünde verbunden war. Ebenso versteht es sich von selbst, daß Adam allen diesen vielen und mannigfaltigen göttlichen Geboten gegenüber dieselbe Wahlfreiheit, wie bezüglich jenes Einen Gebotes, besaß.

Daher kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Adam nicht nur gegen jenes Eine positive Gebot, sondern auch gegen alle Gebote der *lex aeterna*, der natürlichen sowohl, als der übernatürlichen Ordnung, sich schwer versündigen konnte. Dieses folgt aus der Natur der Sache und wird auch dadurch bestätigt, daß, wie wir später sehen werden, in der Sünde, welche die Stammeltern wirklich durch den Genuß der verbotenen Frucht begingen, eine Reihe verschiedener schwerer Sünden gegen verschiedene Pflichten und Tugenden enthalten war. Auch ist kein Grund zu finden, weßhalb diese verschiedenen Sünden nur in Verbindung mit der Uebertretung jenes einen positiven Gebotes, nicht aber bezüglich anderer Gegenstände und unter anderen Umständen möglich gewesen wären. Dennoch liegt in dieser so einfach scheinenden Frage eine Schwierigkeit, die zu einer Controverse Anlaß gab.

Da es nämlich feststeht, daß nur durch jene Eine Sünde, welche Adam nicht nur als Einzelmensch, sondern als Haupt und Repräsentant der ganzen Menschheit beging, für das ganze Menschengeschlecht die Erbschuld contrahirt und die Gnaden des Ur-

---

antwortet einfach Thomas In 2 dist. 21, q. 2, a. 3, ad 2. Ueber das Ganze vgl. auch *QQ. disp. De malo* q. 7, a. 7.

1) Vor allem der Pflichten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

standes verwirkt hat, mag man solches einfach auf die göttliche Anordnung oder auf einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag oder Bund zwischen Gott und dem Stammvater und Haupte des Menschengeschlechtes zurückführen: so fragt es sich, was geschehen wäre, wenn nicht die Uebertretung des ausdrücklichen Prüfungsgebotes, sondern eine andere Todsünde die erste Sünde Adam's gewesen wäre. Da Todsünde und Gnadenstand absolut unverträglich sind, so versteht es sich von selbst, daß dadurch Adam für seine Person die heiligmachende Gnade, aber auch alle anderen Gnaden des Urstandes, welche, wenigstens nach der richtigeren Theorie, von der heiligmachenden Gnade abhängen und an deren Bewahrung geknüpft sind, verloren hätte [1]). Allein hätte er dadurch auch für das ganze Menschengeschlecht die Erbschuld contrahirt, die Erbgnade verwirkt? Manche Theologen [2]) glaubten dieses leugnen zu sollen, andere aber, insbesondere die Mehrzahl der Thomisten, bejahen einfach letztere Frage. Daher nehmen sie an, daß jene Anordnung Gottes, das s. g. decretum oder auch pactum alligativum [3]), kraft dessen die Sünde, welche Adam als Haupt und Repräsentant des Menschengeschlechtes beging und wodurch er die Erbschuld mit ihren Strafen und Folgen für das ganze Geschlecht contrahirte, nicht ausschließlich auf die allein erwähnte Uebertretung des Verbotes, vom Erkenntnißbaume zu essen, sondern implicite überhaupt auf die erste Sünde sich bezogen habe; wie denn auch für die Erbsünde als solche nicht die individuelle Eigenthümlichkeit, die besondere Species der Sünde Adam's, sondern das Allgemeine und Formale, der Abfall von Gott, in Betracht kommt [4]).

---

1) Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 13, nr. 1—8. Zum Beweise, daß Adam auch jedes andere Gebot hätte übertreten und dadurch schwer sündigen können, weist Suarez auf die ganz allgemeinen Ausdrücke *Eccli* 15, 14 sq. hin. Allerdings bezieht sich diese Stelle, wie wir oben S. 416, Note 1 gezeigt haben, weder ausschließlich noch vorzugsweise auf den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern auf die Willensfreiheit, wie sie auch im gefallenen Zustande besteht. Allein wegen ihrer Allgemeinheit, sowie wegen des Hinweises auf die Erschaffung des Menschen, gilt sie jedenfalls auch für den Urstand.

2) Gonet, der Clyp. Thom. tom. 3, Tract. 5, disp. 7 de pecc. orig., art. 4 diese Frage gründlich behandelt, führt als solche Alexander von Hales, Catarinus, Meratius, mit Unrecht aber Suarez an, der an dem in der vorigen Note angeführten Orte ausdrücklich lehrt, daß Adam durch jede schwere Sünde alle Gaben des Urstandes verloren hätte: die Frage bezüglich der Nachkommen in diesem Falle hat er freilich hier nicht näher besprochen.

3) Näheres hierüber in der Lehre von der Erbsünde.

4) Nach Referirung der entgegengesetzten Meinung stellt Gonet a. a. O. die These auf: Dico tamen, primum Adami peccatum fuisse causam traduc-

III. Aus dem Glaubenssatz, daß Adam die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit durch seine Sünde nicht nur für sich, sondern auch für seine Nachkommen, für das ganze Menschengeschlecht verlor, folgt mit Evidenz, daß, wenn er nicht gesündigt, jene ursprüngliche Gnade nicht allein für ihn, sondern auch für das ganze Menschengeschlecht bewahrt geblieben wäre.

Wir haben diese Wahrheit bereits oben[1]), wo von der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit die Rede war, kurz erwähnt, hier müssen wir dieselbe näher betrachten.

1. Daß Adam, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, auf seine Nachkommen alle Gnaden und Gaben des Urstandes vererbt hätte, ist katholische Wahrheit. Dieselbe ist in dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde implicite ausgesprochen. Denn da das Tridentinum erklärt, daß Adam die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er von Gott empfangen, nicht nur für sich, sondern auch für uns verloren hat[2]), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß ohne den Sündenfall Adam's seine Nachkommen mit allen jenen Gnadengaben ausgerüstet in's Dasein getreten wären, die er selbst bei seiner Erschaffung von Gott empfangen hat. Jedoch wären diese Gnaden seinen Nachkommen nicht nothwen-

---

tionis culpae originalis, non quia tale, sed quia primum: unde si quodvis aliud prius commisisset, totam humanam infecisset naturam. Ita communiter docent nostri Thomistae hic, quos sequuntur Durandus, Curiel et alii. Mit Grund beruft man sich hiefür auch auf den heil. Thomas. Besonders klar und beweiskräftig ist *In 2, dist.* 33, Expos. text. ad 2: Quodcunque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis; quamvis quidam aliter dicant, dicentes, si Adam alio modo peccasset, non incurrisse eum necessitatem moriendi, quia haec poena illi tantum culpae videtur ordinata esse, cum dicit Gen. 2, 17: *Quacunque die ederis ex eo, morte morieris.* Sed in hoc ostenditur, etiam si alia peccata commisisset, quod similem poenam sustinuisset, quasi a minori. Gravius est enim praeceptum praeterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam praeterire praeceptum disciplinae, quo prohibetur quod non est malum, nisi prohibitum. (Ueber die letzte Bemerkung vgl. jedoch unten über die Schwere der ersten Sünde.) Wenn Thomas hier zunächst nur von der Sündenfolge für Adam selbst redet, steht um so weniger im Wege, seine Worte auch von der Sündenfolge für seine Nachkommen zu verstehen, da die ganze Quästion von der Erbsünde und ihrer Fortpflanzung redet.

1) §. 309, V.

2) *Trid.* Sess. 5, can. 2 cf. can. 1.

dig[1]) in derselben Vollkommenheit gegeben worden, wie sie dem Adam als dem Haupte und Vater des Menschengeschlechtes zu Theil geworden[2]). Aber keine der Gnadengaben des Stammvaters hätte seinen Nachkommen gefehlt.

Es ist daher die Meinung jener Theologen abzuweisen, welche annehmen, daß Adam nur das *donum rectitudinis* und die übrigen präternaturalen Gaben auf seine Nachkommen vererbt hätte, die heiligmachende Gnade aber ihnen erst später nach einer gewissen Vorbereitung ihrerseits eingegossen worden wäre. Diese Meinung stützt sich auf die gleichfalls mit Recht verlassene Meinung der alten Franciskanerschule[3]), daß auch Adam im Augenblicke seiner Erschaffung zwar das donum rectitudinis oder, wie die alten Scholastiker meistens sagten, das donum justitiae, die heiligmachende Gnade aber oder die sanctitas erst nach einer vorausgegangenen Vorbereitung in einem späteren Moment empfangen hätte; so wäre es auch, meinte man, bei seinen Nachkommen gewesen.

Allein diese Meinung ist, wenn auch nicht förmlich verurtheilt, durch die Worte des Tridentinums klar genug mißbilligt: denn dasselbe sagt ja, daß Adam nicht etwa blos die *justitia* (im Sinne der rectitudo) sondern auch die *sanctitas*, welche die heiligmachende Gnade als ihr Princip voraussetzt, wie für sich, so auch für uns verloren habe. Dasselbe bezeugt auch der Schluß des *Arausicanum II*, wo gesagt ist, daß die Nachkommen Adam's den seligmachenden übernatürlichen Glauben nicht durch das Adam ursprünglich gegebene *bonum naturae*, sondern durch Christi Gnade empfangen[4]).

---

1) Denn es ist nicht ausgeschlossen, daß auch in der Ordnung der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht nur größere Gnaden und Gaben, sondern selbst ein specifisch höherer Rang, als selbst dem Stammvater des Menschengeschlechtes, gegeben worden wäre. Wäre z. B. auch ohne den Sündenfall der Sohn Gottes Mensch geworden, so hätte auch in diesem Falle dessen Mutter höher als Adam und Eva gestanden.

2) Vgl. z. B. oben §. 307, I i. f.

3) Vgl. oben §. 306, IX.

4) Die betreffenden Worte lauten: Unde Abel justo et Noe et Abraham et Isaac et Jacob, et omni antiquorum sanctorum multitudini illam praeclaram fidem, quam in ipsorum laude praedicat apostolus Paulus, non per bonum naturae, quod prius in Adam datum fuerit, sed per gratiam Dei credimus fuisse collatam. Der aus dieser Stelle fließende Beweis ist stringent. Der Glaube, von dem *Hebr.* 11 redet, ist der rechtfertigende Glaube; diesen empfangen die Heiligen des alten, wie des neuen Bundes, durch Christi Gnade — diese allein ist unter der gratia Dei zu verstehen, wie der Zusammenhang zeigt — nicht aus dem bonum naturae, das dem Adam gegeben; d. h. aus der dem Adam verliehenen ursprünglichen Gerechtigkeit, die derselbe sich und uns durch seine Sünde verloren hat.

Es sprechen dafür ferner alle Gründe, welche wir oben[1]) für die Wahrheit angeführt haben, daß Adam die heiligmachende Gnade von Anbeginn an mit allen übrigen Gnadengaben empfangen habe, namentlich der Grund, daß die heiligmachende Gnade die Grundbedingung und das Grundprincip der übrigen Gnadengaben ist[2]). Dazu kommen aber für die Nachkommen Adam's noch besondere Gründe[3]). Denn eine Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade, welche bei Adam, da er als Mann in's Dasein trat, keine große Schwierigkeit bietet[4]), ist ohne Wunder bei seinen Nachkommen, die als unmündige Kinder in's Dasein treten, nicht möglich[5]). Jene Meinung müßte daher annehmen, daß die Nachkommen Adam's erst, wenn sie zu den Unterscheidungsjahren gekommen, jene Vorbereitung gesetzt und die heiligmachende Gnade empfangen hätten. Das ist aber um so weniger anzunehmen, da jetzt den Kindern durch die Taufe sofort die heiligmachende Gnade eingegossen wird[6]).

2. Wenn wir aber demnach festhalten, daß Adam, wenn er die Urgnade bewahrte, dieselbe zugleich mit der menschlichen Natur durch die natürliche Fortpflanzung auf seine Nachkommen vererbt hätte, so müssen wir dagegen zwischen der Uebertragung der Natur und der Uebertragung der Urgnade wohl unterscheiden. Die natürliche Zeugung ist die bewirkende natürliche Ursache der Fortpflanzung der menschlichen Natur, wenigstens dem Leibe nach[7]);

1) §. 306, IX.

2) Mit diesem Argument begnügt sich Thomas *S. Th.* 1, q. 100, a. 1, ad 2: Quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quae est merendi principium (d. h. mit der durch die heiligmachende Gnade bewirkten sanctitas), sed cum justitia originali (im engeren Sinne nach dem älteren Sprachgebrauch oder der durch das donum rectitudinis bewirkten Integrität). Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, quaest. 95, art. 1, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus, ibid., quod fuit cum gratia conditus.

3) Vgl. *Suarez* De op. VI dier. l. 5, c. 8.

4) Vgl. oben S. 539, Note 1.

5) Vgl. oben S. 309, V.

6) Diese Lehre ist bekanntlich ausdrücklich vom Viennense contra error. Joann. Petri Olivi bestätigt und die entgegengesetzte Meinung, daß den Kindern durch die Taufe zwar die Schuld der Erbsünde vergeben, aber die gratia informans oder die heiligmachende Gnade und die Tugenden nicht eingegossen würden, mißbilligt.

7) Vgl. oben §. 299, II.

sie kann aber nicht bewirkende Ursache und Princip, sondern nur Werkzeug der Uebertragung der heiligmachenden Gnade und der übrigen Gnadengaben sein, deren bewirkende Ursache Gott allein ist[1]). Es wäre also die Zeugung lediglich causa *instrumentalis* der Uebertragung der Gnade gewesen, ähnlich wie jetzt das Sacrament der Taufe causa instrumentalis der Rechtfertigung ist.

Nur wenn man die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht als etwas übernatürliches, als donum naturae superadditum et non debitum, sondern als die ursprüngliche gute natürliche Beschaffenheit des Menschen betrachtete, könnte man auch davon reden, daß durch die natürliche Zeugung auf rein natürliche Weise diese ursprüngliche Gerechtigkeit, nämlich diese gute Naturbeschaffenheit fortgepflanzt worden wäre.

Daß aber in der ursprünglichen Gnadenordnung vermittelst natürlicher Zeugung mit der Natur auch die ihr in Adam verliehene übernatürliche Gnade der Gotteskindschaft und Berufung zum Erbtheil der Glorie nebst allen übrigen Gnadengaben unter der Bedingung, daß Adam nicht sündigte, fortgepflanzt worden wäre, hat seinen Grund in dem ursprünglichen Heils- und Gnadenrathschlusse Gottes, daß von Adam mit der allgemeinen Menschennatur und ihren specifisch natürlichen Eigenschaften oder Accidenzen, auch die in ihm der ganzen Menschengattung verliehene übernatürliche Bestimmung und Gnade auf dem Wege der Abstammung auf alle seine Nachkommen übergehen sollte; was weder eine Naturnothwendigkeit, noch der Natur geschuldet, wohl aber der Naturordnung angemessen war[2]).

1) Hierüber sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 100, a. 1, ad 2, indem er nach den oben S. 661, Note 2 angeführten Worten also fortfährt: Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

2) Hierüber sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 100, a. 1: Naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecunque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est, quod filii parentibus similentur; nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse, quod filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut donum quoddam divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiae, dicitur esse peccatum naturae; unde traducitur a parente in posteros: et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.

Deßhalb hängt hier Alles zuoberst von der freien Anordnung Gottes[1]) ab. Da aber derselbe Gott Urheber der Gnade und der Natur und beide von ihm für einander bestimmt sind, indem die Natur die Gnade übernatürlich vervollkommnet, die Natur aber für die Gnade und als ihre Voraussetzung erschaffen ist, ist auch hier die Gnadenordnung auf die Naturordnung gegründet und ihr angemessen. Demnach beruht die moralische Einheit und Solidarität zwischen Adam und seinen Nachkommen in der übernatürlichen Ordnung nicht lediglich auf der positiven Anordnung, sondern auch auf der physischen Ein-

---

1) Diese Anordnung Gottes, wodurch Adam auch in der Gnadenordnung zum Haupt und Repräsentanten des Menschengeschlechtes bestimmt war, alle seine Nachkommen aber, wie bezüglich der gratia originalis, so auch bezüglich des peccatum originale mit ihm moralisch eins sind und von ihm abhängen, pflegen die späteren Scholastiker als *decretum alligativum* oder als *pactum alligativum*, als einen Bund oder Vertrag zu bezeichnen, den Gott in Adam mit dem ganzen Menschengeschlechte geschlossen. Während nun Manche sogar von einem pactum formale reden, ist mit Recht die sententia communis der Ansicht, daß es eines solchen förmlichen Vertrages nicht bedurfte, indem der göttliche Wille, ohne daß eine besondere vertragsmäßige Einwilligung nothwendig ist, das Geschöpf nicht minder wie ein förmlicher Vertrag verpflichtet, daher das göttliche decretum auch als ein pactum implicitum bezeichnet wird. Daß man aber das von Gott dem Menschen gegebene Gesetz als einen Bund Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott bezeichnet, entspricht ganz dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift und der Natur der Sache. Denn obwohl Gott durch sein Gesetz sein vernünftiges Geschöpf einfach und unbedingt zu dessen Beobachtung verpflichtet und seine Gnadenverheißungen an die Beobachtung seines Gesetzes knüpft, so fordert er doch eben deßhalb von der vernünftigen und freien Creatur auch, daß sie dem göttlichen Gesetze selbst frei zustimme; wie denn auch Gott wiederholt das Volk Israel die Haltung des ihm durch Moses gegebenen Gesetzes förmlich versprechen und geloben ließ. Es ist daher gerechtfertigt, daß die Theologen die Stellen der heiligen Schrift, welche von dem Bunde Gottes mit den Menschen im alten und neuen Testamente handeln, auch auf das erste Gebot und den ersten Bund mit dem paradiesischen Menschen anwenden. In diesem Sinne verstehen die meisten Väter und Theologen, namentlich Hieronymus, *Os.* 6, 7: Ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum, von einem Vergleiche der Abtrünnigkeit Israels vom göttlichen Gesetze, welche durch das Exil gestraft werden sollte, mit dem Abfall Adam's, welcher durch die Vertreibung aus dem Paradies bestraft wurde. Allein die Stelle läßt auch einen anderen Sinn zu, wenn man nämlich Adam nicht als den Namen des Stammvaters nimmt, sondern als Gattungsname Mensch, und entweder im Nominativ mit der Septuaginta übersetzt: „Sie sind wie ein Mensch, der sein Gelöbniß bricht", oder im Genitiv mit Theodoret übersetzt: „Sie haben meinen Bund wie den Bund eines Menschen übertreten."

heit der Gattung, welche zwischen dem Stammvater und allen seinen Nachkommen besteht.

Hier ist aber wohl zu beachten, daß diese Einheit zwischen Adam und dem Menschengeschlechte, kraft welcher Adam's Gnade und Adam's Sünde auf alle übergeht, eben nur zwischen Adam und seinen Nachkommen, nicht aber zwischen allen übrigen Eltern und ihren Kindern besteht, und daß Adam selbst, nur in seiner Eigenschaft als das von Gott gesetzte Haupt der Menschheit in der Gnadenordnung und als Urmensch, nicht aber als Einzelmensch in diesem Verhältniß zu seinen Nachkommen steht. Daher pflanzen alle anderen Eltern weder ihre Gnade noch ihre Sünde auf ihre Nachkommen fort. Und auch Adam überträgt auf seine Nachkommen nur jene Allen gemeinsame Urgnade, die er für das ganze Menschengeschlecht empfing, nicht seine besonderen Gnaden und Verdienste, wie auch nur jene erste Sünde, die er als Haupt der Menschheit beging, nicht alle anderen Sünden, die er als Einzelmensch beging, und auch jene erste Sünde nur in ihrer formalen Allgemeinheit, insofern sie Abfall von Gott ist, nicht aber in ihren individuellen Eigenthümlichkeiten, wie wir dieses in der Lehre von der Erbsünde näher sehen werden.

3. Aber dürfen wir Adam, wenn er die Prüfung bestanden hätte, als causa *meritoria* der Vererbung der Urgnade betrachten?

Hier ist vor Allem einleuchtend, daß die ursprüngliche Gnade, sowohl wie sie dem Adam als Einzelmenschen, als wie sie ihm als Haupt der Menschheit und für das ganze Menschengeschlecht gegeben war, nicht von ihm verdient, sondern reine, unverdiente Gnade war. Auf die Urgnade leidet in eminentester Weise das Axiom Anwendung, daß die erste Gnade, die das Princip alles Verdienstes ist, nicht selbst verdient sein kann.

Allerdings wäre die Handlung, durch welche Adam die Versuchung überwunden und die Prüfung bestanden hätte, auf Grund der ihm verliehenen habitualen und actualen Gnade eine verdienstliche Handlung gewesen, wodurch er sich Vermehrung der Gnade und himmlischen Lohn erworben hätte. Allein deßhalb kann man nicht sagen, daß er dadurch auch seinen Nachkommen die gratia originalis verdient hätte, wie Christus uns die Erlösungsgnade verdient hat. Denn es war ja die gratia originalis dem Adam, wie auch allen seinen Nachkommen in ihm, aus purer Gnade von Gott geschenkt, und wäre nicht etwa durch sein Verdienst, sondern durch die Fortpflanzung mit seiner Natur uns zu Theil geworden; wie solches auch bei der Erbsünde der Fall ist. Wie wir dadurch als Sünder geboren werden, daß die durch unseres Stammvaters Schuld der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubte

Natur auf uns übergeht, so wären wir dadurch als Gerechte geboren worden, daß die durch Gottes Gnade mit der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgerüstete Natur auf uns übergegangen wäre [1]).

IV. Hier greift die bereits oben [2]) berührte Frage ein, ob die Nachkommen des nicht gefallenen Stammvaters nicht nur im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie diese sie bei seiner Erschaffung empfangen, sondern auch in der Gnade befestigt in's Dasein getreten wären; oder, was auf dasselbe hinausläuft [3]), ob dann alle Adamskinder zur ewigen Seligkeit prädestinirt gewesen wären und daher auch die Gnade der endlichen Beharrlichkeit gehabt hätten. Wäre dieses der Fall, so müßte man sagen, daß Adam durch seine Treue allen seinen Nachkommen nicht nur die die ewige Seligkeit ermöglichende ursprüngliche Gerechtigkeit bewahrt, sondern die ewige Seligkeit selbst erworben hätte.

In der That waren manche Theologen der Meinung, daß, wenn Adam jene erste Versuchung bestanden hätte, nicht nur er selbst, sondern auch seine ganze Nachkommenschaft in der ursprünglichen Gnade wäre befestigt worden [4]), woraus dann

---

1) Hierüber schreibt Thomas In 2, dist. 20, a. 3, ad 3: Peccatum non transit in posteros a primo parente per modum demeriti, quasi ipse omnibus mortem meruerit et infectionem peccati, sed per modum traductionis naturae: non enim unius personae actus toti naturae mereri vel demereri potest, nisi limites naturae transcendat, ut patet in Christo (bei dem jedoch selbstverständlich von demeritum nicht die Rede sein kann), qui Deus et homo est: unde a Christo nascuntur filii gratiae, non per carnis traductionem, sed per meritum actionis; ab Adam vero nascimur filii irae per propagationem, non per demeritum.

2) S. 652.

3) Allerdings schließt die Prädestination zur Seligkeit nur das donum perseverantiae finalis, nicht aber auch die Confirmirung in der Gnade für die ganze Lebenszeit ein: denn auch jene, welche in Sünden fallen und eine Zeit lang im Stand der Ungnade leben, sind prädestinirt, wenn sie nur sich bekehren und im Gnadenstande sterben. Allein im Fragefall wird eben die confirmatio in gratia als Grund der endlichen Beharrung gedacht und ist somit in der Prädestination eingeschlossen. Vgl. *Suarez* De op. VI dier. l. 5, c. 9, nr. 3.

4) Diese Meinung wird namentlich dem heil. Anselmus zugeschrieben, weil er *Cur Deus homo* 1, 18 schreibt: Videtur quod si (primi parentes) vicissent, ut tentati non peccarent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. Quis enim audeat dicere, plus valere injustitiam ad alligandum in servitutem hominem in prima persuasione sibi consentientem, quam valeret justitia ad confirmandum in libertate sibi in eadem tentatione adhaerentem. Thomas ist der Ansicht, daß Anselmus diese Meinung nur problematisch vorgetragen habe: Anselmus hoc non

weiter gefolgert wurde, daß dann nur Prädestinirte, nimmer aber Reprobirte, geboren worden wären[1]). Hiebei nehmen manche an, daß dann die Zahl der Prädestinirten dieselbe, wie jetzt, und auch die in der Ordnung der ursprünglichen Gerechtigkeit Vorherbestimmten mit den jetzt in der Ordnung der Erlösung Prädestinirten identisch gewesen wären[2]); während andere[3]) dieses bezweifeln.

Da uns die göttliche Offenbarung über diese, im letzten Grunde von der freien Anordnung Gottes abhängenden Fragen keinen Aufschluß gibt, so ist es überflüssig, uns auf eine nähere Erörterung einzulassen. Aus überwiegenden Gründen leugnet die *sententia communis*[4]) jene confirmatio in gratia der Nachkommen Adam's und nimmt unter Berufung auf Augustinus[5]) an, daß jedes

---

dicit asserendo, sed opinando; quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: *Videtur quod si vicissent* etc. *S. Th.* 1, q. 100, a. 2, ad 2.

1) Man berief sich hiefür namentlich auf eine Stelle Gregor's d. Gr.: Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret; sed hi, qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. 4 *Moral.* 36 (al. 28) i. f. Thomas erklärt diese Stelle mit den Worten: Si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennae; possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quia essent in justitia confirmati, sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes. *S. Th.* 1, q. 100, a. 2, ad 1. Suarez l. c. nr. 9 meint, daß die zweite Hälfte der angeführten Stelle Gregor's allerdings zu sagen scheine, daß dann nur Prädestinirte geboren worden wären, und deßhalb habe Thomas auch den Zusatz vel filii etc. gemacht, wobei er auch auf Quodlib. a. 8 verweist. Allein es scheint uns nicht nothwendig, den heil. Gregor so zu verstehen: denn er scheint uns zu sagen, daß dann alle, die jetzt durch Christus erlöst sind, aus Adam gerecht geboren worden wären — und das ist einfach richtig, aber berührt unsere Frage nicht; denn es werden ja auch nicht Alle selig, für die Christus gestorben ist.

2) Für die Meinung wird namentlich *Scotus* In 2 dist. 20, q. 2 angeführt. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 2.

3) Namentlich Gabriel Biel.

4) Suarez, der sich l. c. nr. 3 dieser Meinung als der sententia communior et probabilior anschließt, führt für dieselbe namentlich Thomas, Durandus, Aegidius von Colonna, Hugo von St. Victor, Cajetan und die zeitgenössischen Theologen an, namentlich Molina, Gregor von Valentia, Zumelius.

5) Namentlich beruft man sich auf *Civ. Dei* l. 14, c. 10, wo Augustinus die paradiesische Glückseligkeit der Nachkommen Adam's nicht nur an die Freiheit von der Erbsünde, sondern auch an die Bedingung, daß sie selbst nicht sündigen, knüpft: Tunc felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod

Adamskind dann in jener Gnade wäre geboren worden, in der Adam erschaffen war; daß aber jedes Adamskind, wie Adam, seine Prüfung hätte bestehen müssen und durch eigene Schuld hätte fallen können.

Hiefür sprechen auch einleuchtende innere Gründe. Vor allem die Analogie der gesammten aus der Offenbarung uns bekannten natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Daß jedes vernünftige Geschöpf sündigen kann, ist in seiner creatürlichen Wesenheit, in specie in der Freiheit und Defectibilität seines Willens begründet[1]); dieses natürliche Gesetz ist aber in der ganzen uns bekannten Gnadenordnung für den *status viae* nicht aufgehoben. Wohl kann Gott durch eine besondere Gnade und Vorsehung ein Geschöpf vor jeder, auch der kleinsten Sünde bewahren, wie solches bezüglich der allerseligsten Jungfrau der Fall ist; allein solches ist ein ganz außerordentliches Privilegium, das wir, ohne dazu in der göttlichen Offenbarung irgend welchen Grund zu haben, nicht zu einem allgemeinen Gesetze machen dürfen. Wie sollten wir auch den Kindern Adam's in der Ordnung der ursprünglichen Gerechtigkeit einen unvergleichlich höheren Vorzug als dem Stammvater selbst zuschreiben, der ungeachtet der Gnadenfülle, die er besaß, geprüft werden sollte und sündigen konnte[2])?

Man könnte einwenden, daß Adam, wenn er die Versuchung besiegte, sofort in der Gnade befestigt worden wäre und sein ewiges Heil sichergestellt hätte; daher müsse er diese seine nun unverlierbare Gerechtigkeit auch auf seine Nachkommen vererben, da ja auch seine Sünde auf uns übergehe. Um so mehr müsse man das annehmen,

---

etiam in posteros trajicerent, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet. So sagt er auch Gen. ad litt. l. 9, c. 3, daß Alle ohne Tod zur seligen Vollendung gekommen wären, si juste omnes obedienterque viverent.

1) Vgl. Bd. 5, §. 267.

2) *S. Th.* 1, q. 100, a. 2 begnügt sich Thomas mit diesem Argumente. Non videtur possibile, quod pueri in statu innocentiae nascerentur in justitia confirmati. Manifestum est enim, quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis, quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem quamdiu generassent, non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem; cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine matre Dei.

da das Gute mächtiger ist, als das Böse [1]). Hierauf ist zu antworten, daß es eine große Frage ist, ob Adam nach besagter Versuchung so in der Gnade befestigt worden wäre, daß er in statu viae nicht mehr sündigen konnte [2]). Aber wenn ihm auch dieses Privileg zu seinem persönlichen Lohn und zum Besten der Gesammtheit zu Theil geworden wäre, so folgt daraus keineswegs, daß diese confirmatio in gratia auch allen seinen Nachkommen geschenkt worden wäre. Auch der Vergleich mit der Erbsünde verfängt nicht: denn die Erbsünde schließt die Möglichkeit der Rückkehr zur Gerechtigkeit nicht aus; daher hätte auch die Erbgerechtigkeit die Möglichkeit der Sünde nicht ausgeschlossen [3]).

Freilich kann der sündige Mensch nicht aus eigener Kraft zur Gerechtigkeit gelangen, wie der Gerechte aus sich selbst Sünder werden kann, sondern nur durch die Gnade des Erlösers. Allein gerade aus der Analogie der Gnade des Erlösers ergibt sich ein neues Argument für die sententia communis: denn da Christi unendliches Verdienst und die Kraft seiner Gnade die Möglichkeit der Sünde und des ewigen Verderbens von dem Erlösten nicht ausschließt; wie könnten wir dem Siege Adam's über die erste Versuchung und der durch ihn fortgepflanzten Urgerechtigkeit eine die moralische Möglichkeit der Sünde von dem ganzen Menschengeschlecht ausschließende Wirkung zuschreiben [4])?

V. Wenn wir demgemäß annehmen, daß die Nachkommen Adam's im Paradiese hätten sündigen und dadurch nicht nur der heiligmachenden Gnade, sondern auch folgerichtig der von derselben abhängigen übrigen Gnaden des Urstandes [5]) verlustig gehen können, so erheben

1) Bei Thomas l. c. ist dieser Einwand also formulirt: Bonum est potentius, quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

2) Wie aus der S. 667, Note 2 angeführten Stelle erhellt, nimmt Thomas dieses nicht an.

3) Thomas antwortet auf den vorstehend Note 1 formulirten Einwand: Ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur (s. oben S. 665, Note 4), non enim sic per peccatum primi parentis ejus posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint, quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent, quod est tantum in beatis. *S. Th.* 1, q. 100, a. 2, ad 3.

4) Vgl. auch oben S. 665, Note 1.

5) Die Meinung des Catherinus (De pecc. orig. disp. 4 i. f.), daß Eva, wenn Adam die Prüfung bestanden — und dasselbe gilt offenbar auch von den

sich allerdings eine Reihe schwieriger Fragen. Dieselben sind aber, wenn wir sie auch nicht mit Sicherheit lösen könnten, kein Grund, um die Möglichkeit der Sünde in den Nachkommen des nicht gefallenen Adam zu leugnen, und folglich deren unwandelbare Befestigung in der Gnade zu behaupten.

Man kann namentlich fragen, ob die gefallenen Adamskinder sofort der Verwerfung, dem Tode und der Hölle anheimgefallen wären, wie die Engel, welche sündigten; oder ob, der menschlichen Natur, im Unterschiede von der angelischen[1]), entsprechend, ihr tempus viae fortgedauert hätte. Und wenn letzteres, ob ihnen die Möglichkeit einer Sündenvergebung und Wiederherstellung des Gnadenstandes gegeben gewesen wäre; wofür man die Analogie des gefallenen Adam und die Barmherzigkeit Gottes geltend macht[2]). Dann fragt es sich weiter, wie und unter welchen Bedingungen diese Sündenvergebung und Wiederherstellung den gefallenen Adamskindern gegeben gewesen wäre. Hier ist lediglich das gewiß, daß sie nur durch wahre Bekehrung und vollkommene Reue geschehen konnte, daß diese aber die zuvorkommende übernatürliche Gnade voraussetzt. Alles andere ist, weil von Gottes freier Anordnung abhängend und uns nicht geoffenbart, ungewiß; daher können darüber nur mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen aufgestellt werden. Eine vollkommene Genugthuung für die Sünde konnte selbstverständlich nur durch den Gottmenschen geschehen; ob aber auch in diesem Falle die Menschwerdung Gottes, und wenn, ob und in welcher Weise eine stellvertretende Genugthuung durch den Gottmenschen stattgefunden hätte, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls hätte Gott auch ohne diese vollkommene Genugthuung dem bußfertigen Menschen seine Sünden nachlassen können[3]). Deßgleichen können wir nicht wissen, welche Genugthuungen und welche zeitlichen Strafen Gott in diesem Falle dem Sünder auferlegt hätte, und ob und wie etwa der in der Gnade bestandene Adam oder andere Gerechte zur Begnadigung der Sünder hätten durch Gottes Gnade mitwirken können. Ebenso wenig wissen wir, ob die Sünder

---

Nachkommen Adam's — wohl durch ihre Sünde die heiligmachende Gnade, nicht aber die übrigen Gnaden des Urstandes, insbesondere die rectitudo verloren hätte, beseitigt zwar manche schwierigen Fragen, ist aber selbst nicht zu billigen, da die übrigen Gaben von der heiligmachenden Gnade abhängen. Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 5, c. 10, nr. 2 & 3.

1) Vgl. Bd. 5, §. 287, V.

2) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 7.

3) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 8.

aus dem Paradiese ausgeschlossen worden wären, oder ob sie in dem Paradiese, aber der paradiesischen Gaben beraubt, hätten verbleiben dürfen, und wie damit die paradiesische Glückseligkeit der nicht gefallenen Menschen, zumal der nächsten Angehörigen, verträglich gewesen wäre. Jedoch können wir einsehen, daß diese Glückseligkeit dadurch ebenso wenig beeinträchtigt werden mußte, als die himmlische Seligkeit durch den Untergang der Verworfenen. Auch das ist eine Frage, ob den bekehrten Gefallenen mit der heiligmachenden Gnade auch die übrigen Gaben des Paradieses zurückgegeben worden wären; oder ob sie derselben beraubt, ihr Leben, wie wir, unter Versuchungen, Kampf und Mühseligkeiten und in heilsamer Ungewißheit ihres Heiles[1]) hätten zubringen und nur durch die Pforte des Todes zur Verklärung hätten gelangen können.

Wenn aber die in der Erbgerechtigkeit geborenen Kinder Adam's durch eigene Sünde dieselbe für ihre Person verlieren konnten, so doch nicht für ihre Kinder und Nachkommen. Denn, wie wir in der Lehre von der Erbsünde sehen werden, geht keine andere Sünde, als die des Stammvaters, und zwar als peccatum naturae auf alle seine Nachkommen über; während weder die Sünde, noch die Gerechtigkeit der unmittelbaren Eltern, die lediglich den Gattungszusammenhang mit dem Urmenschen vermitteln, auf ihre Kinder übergeht.

Wie aber, wenn Adam, nachdem er die erste Versuchung bestanden und in der ursprünglichen Gerechtigkeit Nachkommen gezeugt, später in Sünden gefallen wäre[2]) und noch anderen Kindern das Dasein gegeben hätte? Hätte sich dann in jener ersten Generation die Gerechtigkeit, in dieser letzteren die Sünde fortgepflanzt? Oder wären nach Besiegung der ersten Versuchung, spätere Sünden Adam's ohne Einfluß auf seine Nachkommen gewesen[3])? Wir wissen es nicht. Nur das wissen wir, was die Offenbarung als wirklich geschehen uns be-

---

1) Die Restitution der paradiesischen Gaben wäre für sie eine unfehlbare Offenbarung ihrer Rechtfertigung gewesen, und wird gerade dieses als ein Argument gegen jene Restitution geltend gemacht. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 9 sq.

2) Daß solches möglich ist, vorausgesetzt, daß man nicht die confirmatio in gratia in dem ersten Siege über die Versuchung annimmt, kann nicht bezweifelt werden.

3) Daß in der wirklich bestehenden Ordnung nur die Ursünde, nicht aber die späteren Sünden Adam's seine Nachkommen berühren, bietet jedoch hier offenbar keine Analogie. Wenn wir annähmen, daß eine frühere Sünde Adam's, als das Essen vom Baume der Erkenntniß, Adam und sein Geschlecht der Gnade beraubt hätte, so kann man kaum in Abrede stellen, daß auch nach Besiegung jener Versuchung eine spätere Sünde gleiche Wirkung gehabt hätte.

zeugt, daß Adam, durch jene erste Sünde für sich und sein Geschlecht die ursprüngliche Gerechtigkeit verlor und daß Gott, indem er diese Sünde zuließ, Alles unter dieser Sünde Adam's beschlossen hat, um sich Aller durch die Erlösung in Christus zu erbarmen[1]).

VI. Ehe wir nun den wirklichen Sündenfall näher betrachten, ist es wichtig, noch einen Blick zu werfen auf die Entwickelung und endliche Vollendung des paradiesischen Gnadenlebens, wie sie, wenn kein Sündenfall stattgefunden, eingetreten wären[2]).

Die Offenbarung hat uns darüber keine ausdrücklichen Aufschlüsse gegeben; allein es unterliegt keinem Zweifel, daß die Principien der christlichen Gnadenlehre in entsprechender Weise auch auf den Urstand Anwendung leiden, wie dieses Väter und Theologen einmüthig lehren und theilweise von der Kirche ausdrücklich entschieden ist und wir an den betreffenden Orten der Gnadenlehre sehen werden.

Insbesondere war auch im Urstande zu allen übernatürlich guten Acten übernatürliche actuale Gnade absolut und in allen Momenten der fraglichen Acte, zu allem Meritorischen aber überdies der Gnadenstand, deßgleichen zur Erlangung der Seligkeit die große Gabe der endlichen Beharrlichkeit nothwendig.

Die bajanisch jansenistische Behauptung, daß die Verdienstlichkeit der guten Acte im Urstande lediglich durch ihre Conformität mit dem Gesetz, nicht aber durch die von der habitualen Gnade bewirkte übernatürliche Dignität der Person des Handelnden bedingt sei, sowie die daraus fließende Behauptung, daß die meritorischen Werke des Urstandes und ihr ewiger Lohn nicht Gnade, sondern lediglich natürliches Verdienst seien, ist ausdrücklich von der Kirche verworfen[3]).

Der Unterschied zwischen der Gnade des Urstandes und der Gnade des Erlösers besteht nur darin, daß letztere, nicht aber erstere, zur Sündenvergebung und Heilung der Sündenfolgen gegeben ist. Daher war allerdings jene secundäre und moralische Nothwendigkeit der Gnade, welche aus der Schwächung

---

1) Wenn wir hier Ausdrücke aus *Gal.* 3, 22 und *Rom.* 11, 32 entlehnen, so wollen wir diese Stellen nicht unmittelbar für den von uns ausgesprochenen Gedanken geltend machen.

2) *S. Th.* 1, q. 95, a. 4. In 2, dist. 29, a. 4. *Suarez* l. c. cap. 11 & 12.

3) Vgl. die Bd. 5, S. 439, Note 1—3 und S. 440, Note 1 u. 2 und oben S. 366, Note 4 abgedruckten bajanischen Sätze. Durch welches bodenlose Sophisma Bajaner und Jansenisten die katholische Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zu jedem übernatürlichen Verdienste als pelagianisch bezeichneten — vgl. Prop. damn. Baji 12, 13, 15, 17 — haben wir oben §. 311, V, 1 erklärt.

und Corruption der gefallenen Natur entspringt, im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit und Integrität nicht wie im Stande der gefallenen Natur vorhanden[1]); allein hiebei darf man nicht vergessen, daß das donum integritatis selbst übernatürliche Gabe ist.

Auf Grund und nach Maß der ihnen verliehenen habitualen und actualen Gnaden sollten die Stammeltern und alle ihre Nachkommen durch ihre freie Mitwirkung und nach Maß derselben zu immer größerer natürlicher und übernatürlicher ethischer Vollkommenheit sich erheben, und zwar ohne jegliche Störung und Abirrung durch die Sünde; woraus, wie wir bereits gesehen haben[2]), eine große Mannigfaltigkeit und Stufenfolge der Tugenden und Verdienste und dem entsprechend des ewigen Lohnes sich ergeben hätte.

Hier werfen nun die Theologen die lehrreiche Frage auf, ob die Verdienstlichkeit der Acte[3]), oder allgemeiner gefaßt, ob die Heiligkeit[4]) der nicht gefallenen Menschen größer oder geringer, als die der gefallenen und erlösten gewesen wäre.

Thomas gibt im Allgemeinen dem Stande der Unschuld den Vorzug, da nicht angenommen werden könne, daß durch die Sünde die Lage des Menschen verbessert worden sei[5]). Er bestärkt dieses durch die Erwägung, daß im Urstande die Reinheit und Fülle der Gnade, wodurch vor Allem die Würde der Person und der Werth ihres Wirkens bedingt ist, sodann die Freiheit und Leichtigkeit des Wirkens und die gesammte von allen irdischen Hindernissen freie Beschaffenheit des ganz Gott geweihten paradiesischen Lebens der Heiligkeit und Verdienstlichkeit unvergleichlich günstiger gewesen sei. Nur in einer gewissen Beziehung[6]) habe der

1) Davon sagt Thomas: Homo post peccatum ad plura indiget gratia, quam ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae; sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem. *S. Th.* 1, q. 95, a. 4, ad 1.

2) Oben §. 309, VI.

3) So *S. Th.* 1, q. 95, a. 4: Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

4) So Suarez De op. VI dier. l. 5, c. 11: Utrum in statu innocentiae, si perseveraret, excellentior esset hominum sanctificatio, quam sit in statu naturae lapsae.

5) L. c. Sed contra est, quia secundum hoc (sc. si opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra) homo esset melioris conditionis post peccatum.

6) Nämlich bezüglich der quantitas proportionalis operis. Vgl. die folgende Note.

Stand der gefallenen und wiederhergestellten Natur bezüglich der Verdienstlichkeit einen Vorzug, insofern nämlich die Ueberwindung von Schwierigkeiten die Verdienstlichkeit erhöht; diese Schwierigkeiten sind nämlich jetzt große, während sie im Paradiese nicht vorhanden gewesen wären[1]).

Wenn man lediglich den Menschen und sein Wirken ansieht, dagegen absieht von den aus der Menschwerdung und dem Kreuzestode des Sohnes Gottes entspringenden höheren Gnaden, so wird diese Argumentation des heil. Thomas in jeder Beziehung als wahr anerkannt werden müssen, und es ist auch gegenüber jener antichristlichen Lehre, welche die Sünde als den nothwendigen Durchgang zur Sittlichkeit und sittlichen Selbstvollendung betrachtet[2]), von großer Wichtigkeit, diese Wahrheit hervorzuheben[3]).

Nichtsdestoweniger bedarf diese Wahrheit und bedürfen die angegebenen allgemeinen Principien des heil. Thomas einer näheren Bestimmung und Erklärung.

Wenn auch an sich der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit und Unschuld aus mancherlei Gründen[4]) geeigneter war, die Menschen

---

1) Quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiae . . . Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quae quidem est duplex: absoluta et proportionalis. Vidua enim, quae misit duo aera minuta in gazophilacium, minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat . . . Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae, quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae, quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis; quia cum homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus, qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem ejus, qui sine difficultate illud operatur. *S. Th.* 1, q. 95, a. 4.

2) Vgl. unten S. 686, Note 4.

3) Dafür, daß auf Grund der gratia originalis die höchste Heiligkeit des Menschen möglich, ist (ganz abgesehen von dem Gottmenschen, bei dem das Moment der göttlichen Persönlichkeit das entscheidende ist) die unbefleckt empfangene Jungfrau Maria der vorzüglichste Beweis.

4) Dahin gehört, abgesehen von den oben von Thomas hervorgehobenen inneren Gründen, die nur zum Guten und zur Liebe Gottes bewegende äußere Beschaffenheit des Paradieses und der paradiesischen Gesellschaft, im Gegensatz zu den Gefahren und Versuchungen der sündhaften Welt; ferner der Umstand, daß im Paradiese alle Menschen eine volle Lebenszeit bis zu ihrer Vollendung besessen

in größerer Zahl[1]) zu heiligen und auf eine höhere Stufe der Heiligkeit und des Verdienstes auf Erden und der Glorie im Himmel zu erheben, und wenn auch andererseits die Sünde und Alles, was aus der Sünde stammt und mit ihr zusammenhängt, an sich nur geeignet ist, zu verderben, die Heiligung und Beseligung zu verhindern, und wenn insofern der Sündenfall ein unermeßliches und von Gott schlechthin nicht gewolltes Uebel ist: so verträgt sich damit doch vollkommen, daß die göttliche Erbarmung in der Ordnung der Erlösung an dem gefallenen Menschengeschlechte den Reichthum ihrer Macht und Güte vollkommener und reichlicher offenbarte, als sich die göttliche Liebe in der Ordnung der ursprünglichen Gerechtigkeit an dem unschuldigen Menschengeschlechte geoffenbart hätte, und daß in Folge davon das gefallene Menschengeschlecht in vielen seiner Glieder auf dem Wege der Buße zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und Seligkeit gelangt, als dieses auf dem Wege der ursprünglichen Unschuld geschehen wäre, und daß das Reich Christi das paradiesische Reich an Heiligkeit und Glorie übertrifft[2]).

---

hätten, während jetzt zahllose in der Kindheit oder doch frühzeitig sterben u. s. w. In statu innocentiae, sagt Suarez l. c. nr. 17, multae conditiones considerari possunt, ex quibus ad multiplicanda merita redderetur aptissimus. Homo enim in paradiso ab omnibus necessitatibus corporis liber erat, et in eo sine ulla temporalium rerum sollicitudine habitare poterat; ac proinde totus ille vivendi modus esset velut quidam status vitae contemplativae, qui ad merita multiplicanda aptissimus est. Praeterea non possent homines in illo statu (ipso utique durante) venialiter peccare, et in eo possent facillimo negotio conservari, mortalia peccata vitando: ergo moraliter loquendo, quoties in illo statu agerent, mererentur, quia semper bene operarentur, et facillime possent ex fide et per gratiae auxilia semper operari: ergo ex his omnibus aptior fuisset ille status ad meritum, quam sit praesens. Was hier Suarez für den Urstand ausspricht, gilt auch und war wirklich für die heilige Menschheit Christi und für seine sündelose Mutter.

1) Suarez hält es daher wohl mit Recht für wahrscheinlich, in statu innocentiae, si duraret, communem ac vulgarem multitudinem plura et majora futura fuisse habituram merita, quam ordinario in hominibus lapsis communi modo viventibus inveniantur; sicut e contrario pauciores essent peccatores in statu innocentiae, quam nunc sint . . ., quia omnes homines communiter minores et rariores peccandi occasiones, et plures bene operandi haberent. L. c. nr. 19.

2) Auch darauf kann man das wiederholte Wort des Apostels beziehen, daß Christi Gnade den durch Adam verursachten Schaden weit überragt. Si enim unius delicto multi (οἱ πολλοί) mortui sunt; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit (εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε). Rom. 5, 15. Si enim unius delicto mors regnavit per

Vor Allem ist jedoch daran zu erinnern, daß die Heiligung und Beseligung sowohl im Stande der ursprünglichen Unschuld, als in der Ordnung der Erlösung einestheils und principaliter von der freien Gnade Gottes und anderntheils und secundario von der menschlichen Freithätigkeit abhängt. Es kann aber Gott dem erlösten Sünder, wenn er will, größere Gnaden schenken und ihn zu einer höheren Stufe der Glorie bestimmen, als den nie gefallenen Gerechten. Ebenso kann möglicher Weise ein bekehrter Sünder von seiner Freiheit einen umfassenderen und energischeren Gebrauch machen und eine größere Liebe haben und üben, als Unschuldige[1]: um so mehr, da die präternaturalen Gaben des Urstandes wohl Tugend und Verdienst erleichtern, nicht aber an sich erhöhen; wie auch die Wunden der gefallenen Natur, zwar Tugend und Verdienst erschweren, nicht aber mindern, vielmehr, bekämpft und überwunden, steigern. Dazu kommt, daß eigene und fremde Sünden und Sündenelend Anlaß sind, mit der Gnade Gottes Tugenden zu üben, wie sie im paradiesischen Zustande nicht möglich gewesen wären[2].

Der höchste Grund größeren Verdienstes und höherer Heiligkeit im Stande der gefallenen aber erlösten Natur liegt in der Menschwerdung und dem Kreuzestode des Sohnes Gottes, des zweiten Adam's, dessen göttliche Person und unendliches Verdienst der durch die Erlösung wiederhergestellten Menschheit eine unendlich reichere und specifisch vollkommenere Quelle der Gnade und Heiligkeit, als im Paradiese geflossen, eröffnet und uns Gnadenmittel gegeben hat, von denen die paradiesischen Sacramente, wenn solche vorhanden gewesen, nur unvollkommene Vorbilder waren[3]. Nicht nur besitzt die erlöste Menschheit, die Kirche, in ihrem göttlichen Haupte selbst eine unendlich höhere Würde, als dem nicht gefallenen Adam und seinem Geschlechte kraft der Urgnade eigen sein konnte, sondern es ist auch jedem Gliede dieses mystischen Leibes gegeben, an den unendlichen Verdiensten Christi Theil zu nehmen, aus seiner Fülle zu

---

unum; multo magis abundantiam gratiae, et donationis, et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. *Rom.* 5, 17. Die Erneuerung aller Dinge durch Christus *Eph.* 1, 10 ist nicht eine einfache, sondern eine superabundante *Eph.* 1, 8 und supereminente *Eph.* 1, 19.

1) Hieraus ist auch klar, daß Erlöste die nie gefallenen Unschuldigen nicht nur in accidentalem, — (wie dieses ein von uns deßhalb ausgelassener Satz in *S. Th.* 1, q. 95, a. 4 f. oben S. 673, Note 1 andeuten könnte), sondern auch in essentialem Verdienst und Lohn übertreffen können. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 8.

2) Vgl. oben §. 306, V, insbes. S. 505 u. 506.

3) Man denke nur an die Eucharistie. Die paradiesische Ehe ist nur ein Vorbild jenes magnum sacramentum in Christo et Ecclesia.

schöpfen, Gnade über Gnade[1]), und mit ihm in einer alle Gnade des Paradieses übersteigenden Weise eins zu werden[2]). Daher unterliegt es keinem Zweifel, daß nicht nur die jungfräuliche Mutter des Erlösers, sondern auch viele andere, namentlich die zu Christus in besonders nahem Verhältniß stehenden Heiligen in einer Heiligkeit und Glorie strahlen, zu welcher die Heiligen des Paradieses nicht gelangt wären[3]). Das bisher Gesagte hat allerdings seine vollste Bedeutung, wenn man mit der thomistischen Schule und vielen anderen Theologen annimmt, daß die Menschwerdung nur zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes stattfand. Wenn man dagegen mit Scotus, Suarez, dem heil. Franz von Sales und Anderen annähme, daß die Menschwerdung auch dann eingetreten wäre, wenn kein Sündenfall stattgefunden hätte, würde freilich die aus derselben resultirende Ehren und Auszeichnungen der menschlichen Natur auch dem nicht gefallenen Menschengeschlechte zugeflossen sein. Allein selbst in diesem Falle bliebe es wahr, daß aus Anlaß des Sündenfalls und des zu seiner Sühnung vollbrachten Kreuzestodes, wie auf die Menschheit Christi eine höhere Herrlichkeit der Tugend und Glorie, so auf Maria und die Heiligen größere Gnaden der Heiligkeit sich ergossen haben[4]).

---

1) Joann. 1, 16.

2) Quia membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus. *Eph.* 5, 30. Qui adhaeret Domino, unus spiritus est. *1 Cor.* 6, 17. Christo confixus sum cruci. Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus. *Gal.* 2, 19. 20. Vgl. *Eph.* 3, 14—19 etc. etc.

3) Vgl. die folgende Note.

4) Darüber schreibt Suarez: Si vero Christus venturus esset, etiamsi Adam non peccaret, eamdem quidem haberet multitudinem meritorum: nihilominus occasione peccati et carnis mortalis assumptae quodammodo illustriora fecit opera, quae ex parte ipsorum, et non considerata infinita dignitate operantis, majoris meriti erant capacia. Idemque cum proportione de beatissima Virgine considerari potest, nam licet eamdem quantitatem meritorum in utroque statu haberet propter excellentiam divinae maternitatis, tamen in varietate et magnitudine actuum diversarum virtutum, merita hujus status mirabiliora esse videntur, propter redemtionis occasionem et majorem cum filio confirmitatem, ut facile consideranti patebit. — Hinc ergo de ceteris sanctis, qui propter singularem cum Christo conjunctionem et cooperationem circa hominum redemtionem, aut propter alias occultas causas divinae voluntatis, singularem sanctae vitae modum ac excellentiam acceperunt, dicimus in magna illorum multitudine plura et excellentiora merita inveniri, quam in toto hominum genere, Adamo non peccante, invenirentur, ut in Joanne Baptista, Apostolis, excellentibus martyribus, multis confessoribus ac virginibus, qui mirabile vitae genus et

VII. In Wirklichkeit haben die Stammeltern nur eine kurze Zeit im Stande der Gnade beharrt; wie lange dagegen, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, für den unschuldigen Menschen und für das ganze Menschengeschlecht der *status viae* gedauert und wie derselbe vollendet worden wäre[1]), darüber ist uns ausdrücklich nichts geoffenbart. Nur das wissen wir, daß die irdische Pilgerfahrt — denn auch das paradiesische Leben wäre eine solche gewesen — irgend einmal sowohl für den Einzelnen, als für die ganze Menschheit vollendet worden wäre; daß dieses aber sowohl für den Einzelnen, als für die Gesammtheit nicht durch den Tod, welcher durch das donum immortalitatis ausgeschlossen war, sondern durch eine Umwandlung geschehen wäre, wodurch die Vollendeten zur Anschauung Gottes und zur Verklärung des Leibes erhoben worden wären. Nun fragt es sich, ob diese Umwandlung successiv für die Einzelnen, oder für alle zumal bei der glorreichen Vollendung aller Dinge eingetreten wäre. Die Wahrscheinlichkeit spricht mehr für ersteres[2]), als für letzteres. Welches Maß aber Gott in seiner Weisheit und Liebe der Dauer

---

opera virtutum stupenda fecerunt. Hic enim plane videtur esse quasi proprius et singularis effectus, non tantum incarnationis, sed etiam passionis et redemtionis Christi. Et per hoc etiam commendatur divina bonitas et sapientia, quae non permittit mala, nisi ut occassionem operandi majora bona inde sumat. L. c. nr. 19 & 20.

1) Vgl. *Suarez* De op. VI dier. lib. 5, cap. 12.

2) Das setzt auch der heil. Augustinus voraus, wenn er *Gen. ad litt.* lib. 9, c. 6 schreibt: Nam si parentes filiis suis cedere ex hac vita oportebat, ut ita omne humanum genus per decessiones et successiones certa numerositate impleretur, potuerunt etiam homines genitis filiis perfectaque humani officii justitia, hinc ad meliora transferri, non per mortem, sed per aliquam commutationem, aut illam summam, qua receptis corporibus fient sancti sicut Angeli in coelis (Matth. 22, 30); aut si illam dari non oportet nisi omnibus in saeculi fine, aliquam inferiorem, quam illa erit: quae tamen haberet meliorem statum, quam vel hoc corpus habet, vel illa (sc. corpora) etiam, quae primitus facta sunt, viri ex limo terrae, mulieris ex viri carne. Man sieht, daß hier Augustinus es unentschieden läßt, ob die vor dem Ende der Zeit, aus dem Paradiese Scheidenden sofort zur vollen Verklärung gekommen, oder in einen Mittelzustand eingetreten wären, zu dessen Exemplificirung er im folgenden den Zustand des Elias nach seiner Entrückung anführt, nach welchem die volle Verklärung aber erst am Ende aller Dinge zugleich mit dem dann allerdings wesentlich anders gestalteten Weltgericht eingetreten wäre. Mit Recht erklärt sich die sententia communis gegen diese Annahme. Vgl. *Suarez* l. c. 10, 14. Daß die successive Aufnahme zur Glorie den noch im Paradiese Zurückbleibenden nicht zum Schmerz, wohl aber zu größerer Heiligung gereicht hätte, versteht sich von selbst.

des paradiesischen Lebens und welchen Zeitpunkt er für die Vollendung aller Dinge gesetzt hätte, wer kann es wissen? Nur der Gedanke, daß die irdische Pilgerfahrt des paradiesischen Menschen[1]) und der ganzen nicht gefallenen Menschheit eine weit längere gewesen wäre, als für den gefallenen Menschen, ist als unbegründet abzuweisen. Allerdings hätte für die Einzelnen wohl kein prämatures Ende des irdischen Lebens stattgefunden[2]); auch wäre zur Entfaltung der Tugend und zur Mehrung des Verdienstes[3]), sowie zur Entwickelung der ganzen paradiesischen Menschheit reichliche Zeit gegeben gewesen[4]), allein dieselbe wäre ohne Zweifel nicht allzu sehr ausgedehnt und die Erreichung des Endziels der Glorie und die Verwirklichung der paradiesischen Hoffnung nicht allzu lang aufgeschoben gewesen. Daher kann die Lebens- und Weltdauer, welche die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit dem Leben des gefallenen Menschen und der gefallenen Menschheit beschieden hat, keine adäquate Analogie bezüglich der nicht gefallenen Menschheit bieten.

Die Frage, wie es mit jenen Adamskindern, die sündigten, gewesen wäre: wann für sie im Falle der Verstockung die Verdammniß eingetreten, ob es für sie im Falle der Bekehrung ein jenseitiges Purgatorium gegeben hätte — wollen wir nicht erörtern, und damit die Besprechung der Probleme, die wir der Betrachtung des wirklichen Sündenfalls glaubten voranschicken zu sollen, beschließen.

---

1) Wenn Pereira (In Gen. l. 5, disp. 2, q. 5) aus dem langen Leben der vorsündfluthlichen Patriarchen auf eine wenigstens dreifach größere Dauer des paradiesischen Lebens schließt, so ist diese Analogie ohne alle Beweiskraft. Denn bei jenen Patriarchen handelte es sich um natürliche Lebensdauer, die aus natürlichen Ursachen, sowie nach der für den status naturae lapsae gegebenen providentiellen Ordnung der Strafe und Buße, in der ersten Weltperiode auf jenes Maß bestimmt war. Dieselben Gründe und Rücksichten sind aber auf den nicht gefallenen Menschen nicht anwendbar. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 2 & 3.

2) *Suarez* l. c. nr. 4; er macht dafür als Argument die scholastische Meinung geltend — *S. Th.* 1, q. 99, a. 2, ad 3 — daß alle sich fortgepflanzt hätten. Nach dem oben §. 309, IV, 2, S. 607 ff. Gesagten können wir zwar dieses Argument nicht unbedingt acceptiren, aber die Sache selbst erkennen wir gern als Regel an; obwohl auch im Stande der ursprünglichen Unschuld frühzeitige Aufnahme in die Glorie möglich war und Gott wohlgefällig sein konnte, wie auch Suarez bemerkt.

3) Darauf deutet offenbar Augustinus in der oben S. 677, Note 2 angeführten Stelle in den Worten: perfectaque humani officii justitia, hin.

4) Welcher Unterschied und Gegensatz zwischen Menschen und Engeln in dieser Beziehung besteht, ist kaum nöthig zu erinnern. Vgl. Bd. 5, §. 289, V.

§. 313.

Die Geschichte des Sündenfalls[1]).

Nachdem wir die allgemeinen theologischen Fragen über die Prüfung des Urmenschen, dessen mögliche Entscheidung und deren Folgen, so weit möglich und nothwendig, erledigt haben, wenden wir uns zur wirklichen Geschichte des Sündenfalls, wie dieselbe uns von der göttlichen Offenbarung mitgetheilt ist.

I. Wie bezüglich der Geschichte der Weltschöpfung[2]) und der Erschaffung der Stammeltern[3]), müssen wir den historischen Charakter und die durch die absolute Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes verbürgte vollkommene Wahrheit der Erzählung der Genesis von dem Erkenntnißbaume[4]) und dem göttlichen Gebote[5]), von der Versuchung und der Sünde Adam's und Eva's[6]) festhalten.

Alle Stellen des alten und neuen Testamentes, welche des Sündenfalles gedenken und Momente der Erzählung der Genesis erwähnen[7]), bestätigen dieses, sowie die gesammte kirchliche Ueberlie-

1) *S. Thomas*, *S. Th.* 2. 2, q. 165 & q. 163. Compend. theolog. cap. 188—191. *S. Bonaventura*, Brevil. pars 3, c. 2 & 3. In 2 dist. 22, a. 1 & 2. *Bellarmin*, Controv. tom. 4. 2ae Controv. general., lib. 2 & 3. *Suarez* tom. 3. Tract. 1, lib. 4. *Gotti*, Tract. 10, q. 5. Verlage, Dogm. Bd. 5, 2. Hptabth., 1. Hptst., 2. Abschn., 1. Unterabschn., §. 12—17. Hettinger, Apol., Bd. 2, Vortr. 7. Scheeben, Bd. 2, §. 196. *Mazzella*, De Deo creante, ed. 2, disput. 5, a. 1.

2) Vgl. Bd. 5, §. 268.

3) Vgl. oben §. 294.

4) *Gen.* 2, 8 & 9 f. oben S. 651, Note 2.

5) *Gen.* 2, 15—17 f. oben S. 651, Note 3.

6) Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae, quae fecerat Dominus Deus. Qui dixit ad mulierem: Cur (אַף־כִּי ist Ausdruck fragenden Zweifels oder Unzufriedenheit erregender Verwunderung: „Wie? hat Gott euch verboten?") praecepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier: De fructu lignorum, quae sunt in paradiso, vescimur: de fructu vero ligni, quod est in medio paradisi, praecepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus illud, ne forte (das Wort „forte" fehlt im Hebräischen) moriamur. Dixit autem serpens ad mulierem: Nequaquam morte moriemini. Scit enim Deus, quod in quocunque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri: et eritis sicut dii scientes bonum et malum. Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis aspectuque delectabile: et tulit de fructu illius et comedit: deditque viro suo, qui comedit. *Gen.* 3, 1—6.

7) So z. B. wo der Teufel als Verführer *Sap.* 2, 24; *Joann.* 8, 44 — und als die alte (ἀρχαῖος) Schlange *Apoc.* 12, 9; Eva als Verführte und als Verführerin *1 Tim.* 2, 14; *2 Cor.* 11, 3; *Eccli* 25, 33 bezeichnet wird.

ferung. Die gnostischen und manichäischen Fabeln, sowie die im Sinne des Präexistentianismus gegebene origenistische allegorische Erklärung der mosaischen Erzählung sind als häretisch verworfen[1]; wie auch die philonische allegorische Deutung ganz verwerflich war[2]. Die Väter haben durchweg den historischen Charakter der biblischen Darstellung festgehalten. Wo immer einzelne katholische Theologen[3] eine theilweise Abschwächung der historischen Deutung sich erlaubten, stunden sie wie mit der allgemeinen kirchlichen Lehre, so auch mit der allgemeinen und constanten Auffassung der katholischen Wissenschaft in Widerspruch[4].

Es muß auch im höchsten Grade bedenklich erscheinen, den Anfang und das Fundament der gesammten heiligen Geschichte allegorisch oder gar mythisch zu deuten. Die Grundsätze, die wir in dieser Beziehung bezüglich der Schöpfungsgeschichte dargelegt haben, müssen auch hier angewendet werden.

Wohl sind die Worte der Genesis bezüglich des Sündenfalls, wie bezüglich der Erschaffung, überaus kurz, einfach, der Oekonomie der alttestamentalischen Offenbarung und dem Bedürfnisse und Verständnisse zunächst des Volkes Israel angemessen; aber von unbedingter göttlicher Wahrheit und voll tiefen Sinnes. Dieser Sinn wird sich uns aber um so richtiger und vollkommener erschließen, je mehr wir uns an jedes Wort der heiligen Schrift halten und dasselbe im Sinne der Kirche und ihrer großen Väter und Theologen auslegen; indem wir uns ebenso sehr hüten, dem klaren Sinne der biblischen Worte etwas abzubrechen, als in dieselben etwas hineinzulegen, was nicht darin enthalten ist.

Wenn wir demgemäß die Prüfung, Versuchung und Sünde der Stammeltern als geschichtliche Thatsachen genau so, wie das Wort Gottes dieselbe bezeugt, einfach und allseitig festhalten, so verträgt sich damit auf's vollkommenste, ja ist gerade dadurch begründet, daß diese Urthatsache des Falles sich zugleich als Vorbild aller mensch-

---

1) Davon unten in der Lehre von der Erbsünde.

2) Vgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. §. 49, nr. 35—37.

3) So z. B. Cajetan, wenn er die Versuchung Eva's als eine innere dämonische Suggestion, oder Jahn, wenn er den Hergang der Versuchung als einen Traum Eva's auffaßt.

4) Mit De Wette und so vielen modernen Protestanten die ersten Kapitel der Genesis als Mythus betrachten und den Sagen der Heidenvölker gleichstellen, ist entschiedener Unglaube und hier nicht weiter zu beachten. Aber auch Lenormant's Hypothese, wonach Moses vorhandene Mythen zur symbolischen Darstellung der religiösen Wahrheiten benutzt habe, ist durchaus abzuweisen. Vgl. Bd. 5, S. 215, Note 3.

lichen Prüfung, Versuchung und Sünde darstellt, und daß das Wort Gottes diese unsere Belehrung über Grund und Wesen der Sünde in seiner Darstellung ganz vorzüglich beabsichtigt[1]).

II. Was nun zuerst das Verbot vom Baume der Erkenntniß zu essen betrifft, so war dasselbe in Adam auch der Eva und dem ganzen Menschengeschlechte, wie wir bereits gesehen haben, gegeben[2]); und zwar nicht als ein Rath oder eine Warnung vor etwas Schädlichem, sondern als ein, weil unter Todesstrafe, unter tödtlicher Schuld streng verpflichtendes göttliches Gebot. Das erhellt mit Evidenz aus dem heiligen Texte und ist einmüthige kirchliche Lehre.

Ebenso klar ist es, daß jenes Gebot nicht ein schon durch die Vernunft erkennbares natürliches, sondern ein positiv göttliches Gesetz war, das allerdings in dem obersten natürlichen Gesetze des Gehorsams gegen Gott wurzelte. Obwohl aber das Gesetz, Gott zu gehorchen und insbesondere die Geschöpfe nur nach Gottes Willen zu gebrauchen, schon eine natürliche Pflicht ist und das dem ersten Menschen gegebene Gebot auch zur Entwickelung der rein natürlichen Sittlichkeit vorzüglich geeignet war; so versteht es sich doch bei der thatsächlichen übernatürlichen Bestimmung des Menschen von selbst, daß jenes Gebot wirklich der übernatürlichen Ordnung angehörte. Im Glauben an Gottes übernatürliche Offenbarung sollte der Mensch aus übernatürlicher Liebe zu Gott und in heiligem Gehorsam seine natürliche Freiheit beschränken und auf den Gebrauch und Genuß einer an sich guten Creatur verzichten, welche ihm nach dem blos natürlichen Gesetze erlaubt gewesen wäre.

So fassen die Väter und Theologen der Kirche einmüthig das paradiesische Gebot auf. Daher heben sie hervor, daß der verbotene Baum und der Genuß davon an sich nichts Böses war, daß vielmehr die Sünde einzig in dem Ungehorsam gegen den ge-

---

1) „In kindlich einfacher Form," sagt Hettinger a. a. O., „die jedoch auch dem blödesten Auge die Tiefe des Gedankens nicht zu verschleiern vermag, erzählt uns die heilige Schrift die Geschichte der ersten Sünde. Und es ist die Geschichte der ersten Sünde die Geschichte aller Sünde, die Geschichte der Sünde überhaupt; darum hat in ihr der denkende Geist von Anfang an den reichsten Aufschluß über Natur und Wesen der Sünde empfangen; es ist ein historisch realer Vorgang, und doch symbolisirt er den Verlauf der sündigen That."

2) Ob das Gebot *Gen.* 2, 17: du sollst nicht essen, oder nach der Septuaginta: ihr sollt nicht essen, zuerst unmittelbar an Adam gerichtet und durch diesen der Eva nach deren Erschaffung geoffenbart war, oder beiden unmittelbar gegeben war, worüber verschiedene Ansichten bestehen, ist einerlei.

offenbarten göttlichen Willen bestand[1]). Zurückzuweisen ist daher die Meinung, daß der Baum der Erkenntniß von Natur, oder aber durch diabolischen Einfluß[2]) in sich selbst bös und verderben-

1) Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat, quod humana voluntas Deo subjiceretur, ut homo statim a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quaedam praecepta, ut scilicet ex omnibus aliis lignis paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione, ne de ligno scientiae boni et mali vesceretur, cujus quidem ligni esus non ideo prohibitus est, quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione, quia esset a Deo praeceptum; unde praedicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud scientiae boni et mali, non quia haberet virtutem scientiae causativam, sed propter effectum sequentem, quia scilicet homo per ejus esum experimento didicit, quid intersit inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. *Compend. theol.* c. 188. Thomas trägt hier einfach die Lehre des heil. Augustinus und überhaupt der heil. Väter vor.

2) Jene, welche das Tohu wa Bohu als eine Wirkung des Engelfalles und die im Hexaëmeron geschilderte Weltbildung als eine Restauration der durch Satan verdorbenen Welt betrachten, sehen gerne den Erkenntnißbaum als etwas Satanisches und den Genuß von demselben gewissermaßen als eine dämonische Communion an. Diese theosophischen und pseudomystischen Speculationen berühren sich mit der naturalistischen Auffassung des Erkenntnißbaumes als eines natürlichen Giftbaumes insofern, als auch sie das Gebot resp. die erste Sünde nicht einfach auf Gottes höchsten und freiesten Willen und auf den Ungehorsam des Menschen, sondern auch auf die Beschaffenheit des Baumes zurückführen. In diesem Sinne schreibt Delitzsch: „Unter den Paradiesesbäumen ist nur einer, hinter dessen unheimlicher Schönheit die Macht des Todes lauert; dieser Eine ist dem Menschen verboten, damit er der Macht des Todes nicht erliege, sondern sie in Gehorsam gegen Gott überwinde." Die Schöpfung der „Erdwelt" aber ist ihm „ein Kampf des Schöpfers mit dem Satan und seinen Mächten, wie die Erlösung ein Kampf des Erlösers mit dem Satan und seinen Mächten ist." In dem Baume und der Schlange ragt das Satansreich in das Paradies. „Daß der Satan die Schöpfung auch in dieser schließlichen, der Entwickelung anheimgegebenen Gestalt in's Verderben ziehen wird, läßt sich erwarten; es ist dies von Gott vorausgesehen, denn eben der Mensch ist ihm von Gott entgegengestellt, um den Kampf mit ihm aufzunehmen und im Gehorsam gegen Gott den Sieg des Guten über das Böse zur Entscheidung zu bringen. Es ist nun klar, weßhalb der Satan den Menschen wider Gottes Gebot zum Genusse der Todesfrucht des Erkenntnißbaumes zu verleiten sucht: er will den Menschen und mit ihm die ganze letztgeschaffene Schöpfung verderben, indem er den Menschen verleitet, den Kerker des Todes zu öffnen und dadurch die gebundene böse Macht zu befreien. Es ist klar, weßhalb er, da seine Verderbensmacht in der paradiesischen Pflanzenwelt so beschränkt und umhegt ist, sich eines Thieres bedient, um den Menschen zu bethören und sammt der letzten der Schöpfungen zu knechten. Der Erzähler bleibt bei der Aeußerlichkeit der Erscheinung des Geschehenen stehen,

bringend gewesen sei. Letzteres insbesondere ist durch die ausdrückliche Erklärung der heiligen Schrift, daß Gott selbst den Baum der Erkenntniß in Mitten des Paradieses hervorgebracht, gänzlich ausgeschlossen.

Auch leuchtet durch sich selbst ein, daß das Gebot, weit ent-

---

ohne den Schleier vom Wesen dahinter zu heben; er konnte dieses wohl, denn selbst die heidnische Sage gibt davon ausführliche, obwohl entstellte Kunde, aber er verhüllt es, weil die Enthüllung dem zu heidnischem Aberglauben, zu heidnischem Verkehr mit der dämonischen Welt geneigten Volke seiner Zeit nicht taugte." Delitzsch, Comment. über d. Genesis. 3. Aufl. S. 163 u. 168. Solche, auch schon viel früher ausgesponnenen Speculationen haben ihren Reiz und auch Katholiken haben sich davon einnehmen lassen — vgl. Bd. 5, S. 179, Note 1 und S. 233, Note 3, auch Görres, weniger Mystik Bd. 3, S. 9 ff., viel weiter gehend in seiner Einleitung zu Sepp's Leben Jesu: „die primitiven Grundacte zur Feststellung des Verhältnisses zwischen Gott und der Creatur." „Der dritte Baum (der erste ist der Lebensbaum, das Symbol des Logos, der zweite sind die vielen erlaubten Bäume des Paradieses) war der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, das Symbol und der Ausdruck des Weltalls und in ihm der Erde, wie sie sich in Folge des Geisterfalls gestaltet. Der Widerspruch des Guten und des Bösen war in dies Weltall hineingerissen; die Geister insbesondere hatten fortan in zwei Haufen sich geschaart: solche, die im Guten, und andere, die im Bösen sich befestigt hatten. Das Gleiche war auch durch sie in die Erde eingebrochen; und der Baum war das Symbol der Veränderung, die sich mit ihr zugetragen; und seine Doppelfrucht Ausdruck des Widerspruchs, der in sie hineingekommen. Das Essen dieser Frucht rief daher, mit der Erkenntniß seines Daseins, praktisch denselben Zwist auch in der menschlichen Natur hervor. Wie der Lebensbaum daher das Sacrament gewesen, so der andere das Execrament; der eine wurzelnd im Himmel, der andere die eine seiner beiden Wurzeln zur Hölle sendend: zwischen beiden stand die Wahl; damit sich entscheide, ob der Mensch das Indigenat in dem einen oder der andern nehme. Zu dem Doppelbaum hielt sich die Schlange, denn er war im Schlangenblute aufgesproßt; Gott aber mußte, nach der Gerechtigkeit, damit die Partei nicht allzu ungleich werde, warnend dem Verführer gegenübertreten. Er umhegte daher den Versuchungsbaum mit der Dornenhecke des Gesetzes: am Tage, wo du issest von dieser Frucht, wirst du des Todes sterben! Iß nur immer zu, war die Lockung des Verführers, in dem jetzt der Neid zum Hochmuth sich gesellte; so du kecklich issest, wirst du wie die Götter, wie auch wir zur Gottgleichheit uns erhoben. Der Zweifel an das höhere Wort, der im Geiste des Menschen sich erhoben, zog im Willen den Ruf und den Gegenruf in die gleiche Ebene von Wucht und Gegenwucht herab; der schwankende wurde von der einen Seite durch den Hochmuth gegen die Höhe hinangetrieben, von der andern durch die Luft gegen die Frucht hinabgezogen; er bestimmte sich für die lockende, und hatte im vollen Gebrauche seiner Freiheit das Verderben sich angegessen. Das Schlangengift hatte durch die Frucht ihn inficirt, als er in ihr das Abendmahl mit dem Geist der Finsterniß abgehalten." A. a. O. Bd. 1, S. LXII.

fernt, wie der Unglaube spottet[1]), Gottes und des Menschen unwürdig, weil willkürlich und thöricht, zu sein, einestheils der göttlichen Majestät, Güte und Weisheit, anderntheils, wie bereits angedeutet, dem natürlichen Grundverhältnisse der Menschen zu Gott und zur Natur, sowie dem Stande der paradiesischen Unschuld, höchst angemessen war[2]). Daher ist auch jede andere Deu-

1) Alle deßfallsigen Einwände des Rationalismus faßt Strauß in die Worte zusammen: „Die Hauptschwierigkeit liegt in der höchst unzweckmäßigen Probe, auf welche Gott die Menschen gestellt haben soll. Auf die Frage, warum Gott den ersten Menschen einen an sich unschädlichen Genuß aus reiner Willkür verboten habe, antwortet die Kirchenlehre: der Mensch sollte sogleich im Paradiese moralisch gebildet werden, mußte folglich auch einen Gegenstand haben, an dem er seine sittliche Natur entwickeln konnte. Allein — ließ sich mit Recht fragen — lebte nicht Adam schon mit Eva in Verbindung? Konnte es da wohl an Gelegenheiten zur Ausübung wechselseitiger Pflichten fehlen! Und warum ließ es Gott nicht bei diesen natürlichen Pflichten bewenden, oder gab lieber einer von diesen die Weihe eines positiven Gebotes, von welchem dann die Menschen doch einen Grund einsehen konnten — als daß er durch Aufstellung eines Verbotes, das gar keinen Grund außer seiner Willkür hatte, die Menschen zur Uebertretung reizte — ein innerer Reiz, der durch den äußeren der satanischen Ueberredung verstärkt, den Menschen fast unvermeidlich zum Falle bringen mußte? Ja, man kann es von dieser Seite selbst löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als Geistlosen, Unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subalterne, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben."

2) Benignus enim Dominus a principio docere volens hominem, conditorem et factorem suum esse visibilium omnium opificem, qui ipsum formavit, per parvum istud mandatum ostendere voluit, se Dominum esse. Mit diesen Worten erklärt Chrysostomus (hom. 16 in Gen.) einfach das Gebot. An sich, insbesondere aber für den Stand der Unschuld und für die übernatürliche Ordnung war nichts entsprechender, als dieses einfache, väterliche, milde Gebot zur Erprobung des vollkommenen, demüthigen, gläubigen, kindlichen Gehorsams. Wäre der Baum an sich dem Menschen schädlich gewesen, so wäre sein Gehorsam kein so vollkommen uneigennütziger, rein aus der Liebe und Ehrfurcht entsprungener gewesen. Ab eo ligno, quod malum non erat, prohibitus est, ut ipsa per se praecepti conservatio bonum illi esset, et transgressio malum. Nec potuit melius et diligentius commendari, quantum malum sit sola inobedientia, cum ideo reus iniquitatis factus est homo, quia eam rem tetigit contra prohibitionem, quam si non prohibitus tetigisset, non utique peccasset. *August.* Gen. ad litt. l. 8, c. 13. Dementsprechend bestand das Wesen der Ursünde in der Lossagung von diesem Gehorsam und vom Geiste der Kindschaft. Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub

tung[1]) des Gebotes, nicht nur als mit dem klaren Worte der Schrift und mit der kirchlichen Ueberlieferung in Widerspruch stehend, sondern auch als innerlich unwahr und unangemessen zurückzuweisen.

Wenn man aus dem Worte des heil. Paulus, daß das Gesetz nicht für die Gerechten, sondern für die Ungerechten gegeben sei[2]), einen Einwand gegen das dem gerechten Adam gegebene Gebot herleiten wollte, so beruht solches auf einer gänzlichen Verkennung der Lehre des heil. Paulus.

Der Name Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen ist von rechtgläubigen Lehrern verschieden erklärt worden[3]). Offenbar bedeutet der Ausdruck so viel als Baum der Prüfung, an dem es sich herausstellen sollte, ob sich der Mensch für das Gute oder für das Böse entscheide[4]).

Falsch dagegen ist die Erklärung, daß der Mensch erst durch die Prüfung und Versuchung zur Erkenntniß des Unterschiedes vom Guten und Bösen gelangt, vorher also wie ein Kind vor den Unter-

---

dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo, ne admitteretur, sola deberet jussio dominantis attendi. Quae si sola attenderetur, quid aliud quam voluntas Dei attenderetur? quid aliud quam voluntas Dei amaretur? quid aliud quam voluntas Dei humanae voluntati praeponeretur? Dominus quidem, cur jusserit, viderit; faciendum est a serviente quid jussit, et tunc forte videndum est a promerente, cur jusserit. L. c. nr. 30. Auch das ist klar, daß dieses Gebot sich für den Urstand weit mehr eignete, als wenn Gott das bloße natürliche Gesetz, dessen Beobachtung dem unschuldigen und heiligen Menschen gleichsam natürlich war, zum Object der Prüfung gemacht hätte; obwohl Gott auch dieses hätte thun können. Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. l. 3, c. 21, nr. 9.

1) So namentlich, daß dasselbe sich unmittelbar auf die Bewahrung der Keuschheit resp. Enthaltsamkeit bezogen habe.

2) *1 Tim.* 1, 9. Diese Stelle sagt, wie *Rom.* 6, 14: Non enim sub lege estis, sed sub gratia, und: *Gal.* 5, 18: Si spiritu ducimini, non estis sub lege, lediglich, daß die Gerechten, denen das Gesetz durch den heiligen Geist in's Herz geschrieben ist, nicht unter dem Joch des Gesetzes seufzen, weil sie dasselbe aus und mit Liebe erfüllen; nicht aber, daß für sie kein Gesetz besteht, oder daß sie nicht verpflichtet seien, dasselbe zu erfüllen. Vgl. *Bellarmin*, De amiss. grat. lib. 3, cap. 1.

3) *Suarez* l. c. nr. 6.

4) Vgl. oben S. 682, Note 1. Comp. Theol. c. 188 i. f. und *S. Th.* 1, q. 102, a. 1, ad 4: Lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post ejus esum homo per experimentum poenae didicit, quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum.

scheidungsjahren[1]) gewesen sei; blasphemisch und widersinnig die in ihrer Weise schon von den Ophiten[2]) und Manichäern[3]) gelehrte, dann aber von dem modernen Unglauben cultivirte Behauptung, daß der Mensch durch das Essen vom Erkenntnißbaume, also durch die Uebertretung des Gebotes, seine intellectuelle und sittliche Entwickelung begonnen habe; mag man nun die Sünde als den nothwendigen Durchgang zum Guten, oder als das Gute selbst bezeichnen[4]).

Nicht nur vollkommen Herr seiner hohen natürlichen Vermögen, sondern auch mit übernatürlicher Weisheit und Heiligkeit begabt, hatte der Mensch von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, daher auch von dem Unterschiede des Guten und des Bösen, sowie von seiner eigenen hohen sittlichen Aufgabe, eine wahre Erkenntniß. Wie hätte er sonst das göttliche Gebot auch nur verstehen, wie hätte seine Sünde eine so schwere sein können? Er hatte aber auch bereits eine Reihe guter, heiliger und verdienstlicher Acte gesetzt. Nur das ist richtig, daß noch keine Versuchung zum Bösen an ihn herangetreten war, und daß er daher eine Versuchung weder überwunden, noch ihr zugestimmt hatte. Daher war seine Tugend und Heiligkeit noch nicht durch die Versuchung erprobt und insofern nicht befestigt und vollendet.

---

1) Vgl. *Deut.* 1, 39, wo die unmündigen Kinder filii, qui hodie boni ac mali ignorant distantiam, genannt werden. Vgl. oben S. 330, Note 2.

2) Vgl. *Epiphan.* haer. 37, 5. *Augustinus* haer. c. 17. Näheres über die Ophiten s. bei Kard. Hergenröther, K.-Gesch. 1. Ztr. §. 121 ff.

3) Vgl. *Augustinus*, C. Faust. Manich. l. 1, c. 3 & l. 15, 9: Ipsum (serpentem) pro Christo habes, a quo apostolus Christi seductam Evam atque corruptam clamat.

4) Die Glückseligkeit des Paradieses ist nämlich diesen modernen Weisen der Zustand eines thierischen Lebens unter der Herrschaft des Instinctes, der Sündenfall der erste Schritt zur sittlichen Freiheit, wodurch der Mensch erst Mensch wurde. „Der paradiesische Zustand," schreibt Hegel, Philos. d. Gesch. S. 333, „ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Thier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geiste. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus, wodurch er eben Mensch wird." Uebrigens hatte bereits Schiller dieselbe ophitische Gnosis, nur in kantianisch deistischer Färbung, in seinen universalhistorischen Vorträgen zu Jena vorgetragen und in der Thalia (11. Heft) unter dem Titel „Etwas über die Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde" für das gebildete Deutschland drucken lassen.

Diese Vollendung sollte eintreten durch Besiegung der Versuchung; nicht aber durch Einwilligung in dieselbe. Nicht durch Sünde und Verirrung sollte seine intellectuelle und sittliche Entwickelung eingeleitet werden, sondern, ohne je die Sünde aus eigener Erfahrung kennen zu lernen, sollte er fortschreiten von Wahrheit zu Wahrheit, von Tugend zu Tugend. Der Sündenfall als solcher war daher schlechthin böse, nicht ein Fortschritt zur Höhe, sondern ein Sturz in die Tiefe, der Anfang der schrecklichsten Entartung und der traurigsten Entwickelung des Irrthums, der Lüge und der Sünde.

Was sich dagegen in der Geschichte der gefallenen Menschheit an Fortschritt im Guten findet, ist in keiner Weise dem Sündenfalle, sondern der durch den Fall keineswegs zerstörten menschlichen Natur und der Vorsehung und Gnade Gottes zuzuschreiben.

III. Nach den klaren Worten der heiligen Schrift und der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen trat die Versuchung an den paradiesischen Menschen zuerst von Außen heran und ging vom Satan aus, der dazu eine wirkliche Schlange als Werkzeug gebrauchte.

Daß Satan der Versucher war, ist klar ausgesprochen durch das Buch der Weisheit 2, 24, wonach der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt kam, und durch das Wort Christi, daß der Satan der Menschenmörder von Anfang an ist[1]). Wenn in der Apokalypse der das mystische Weib verfolgende Satan als Drache und als die alte Schlange[2]) bezeichnet und in der Vision geschaut wird, so geht daraus klar hervor, daß es derselbe böse Geist ist, der das erste Weib verführt hat. Ein weiterer Beweis für die diabolische Versuchung der Stammeltern ist die von der ganzen heiligen Schrift bezeugte Herrschaft Satan's über das gefallene

1) *Joann.* 8, 44. Vgl. auch *1 Joann.* 3, 8.

2) Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus, et satanas, qui seducit universum orbem. *Apoc.* 12, 9. Cf. *Apoc.* 20, 2. *Js.* 27, 1. Wohl ist Schlange, Drache, Krokodil ein natürliches Bild des arglistigen und boshaften Geistes und war deßhalb dem letzteren als Werkzeug gestattet; allein in der heiligen Schrift kann die Beziehung zu Gen. 3 nicht verkannt werden. Auch die Rolle, welche die Schlange in den Mythen aller Völker spielt — sei es in den älteren und reineren Religionen, wie im Parsismus, als böses Wesen, sei es in dem mehr und mehr zum Teufelsdienst entartenden Götzendienst als verehrte und hilfebringende Gottheit — weist darauf hin: denn nicht aus den Mythen ist die Erzählung der Genesis entsprungen, sondern was die Genesis erzählt, ist die allen Mythen zu Grunde liegende Thatsache und Wahrheit.

Menschengeschlecht, vor Allem aber die Versuchung Christi, des zweiten Adam's.

Diese Argumente, sowie die innere Wahrscheinlichkeit weisen auch darauf hin, daß der versuchende böse Geist Lucifer, der Anführer der gefallenen Engel, selbst war[1]).

Daß der Teufel der eigentliche Versucher war, geht übrigens aus den Reden der Schlange selbst, aus ihrer Verfluchung und vorherverkündigten Besiegung durch den Samen des Weibes resp. das Weib, und selbst aus der von der Schlange ausgesagten Arglist[2]) hervor.

Daß aber Satan einer wirklichen Schlange[3]) sich bediente,

1) Schon die Namen Satan, die alte Schlange, der große Drache sprechen dafür. Vgl. Bd. 5, §. 289, VI, 5. S. 746 ff., insbes. *Apoc.* 12, 7: Draco et Angeli ejus — was dasselbe ist, wie Gen. 3, 15 — die Schlange und ihr Samen.

2) Denn obwohl diese einigermaßen auch vom Thiere gilt, so ist doch offenbar, wie auch Hieronymus und die besten Ausleger annehmen, Gen. 3, 1 das Thier im Hinblick auf den, der aus ihm sprach, so genannt.

3) Die bei den Alten vorkommende Untersuchung, welcher Schlangenspecies sie angehörte, ist überflüssig. Cf. *Suarez*, l. c. nr. 17. Daß die Schlange vor ihrer Verfluchung anderer Gestalt gewesen, aufrecht gegangen, wie auch Luther und nach ihm Delitzsch (a. a. O. S. 180) annimmt, oder daß gar, was wohl mit Unrecht dem Fl. Josephus zugeschrieben wird, die Schlange, wie auch die anderen Thiere, habe sprechen können, oder daß Gott ihr zum Zwecke der Versuchung Verstand und Sprache vorübergehend verliehen habe, sind thörichte Meinungen, die von den Vätern und Theologen der Kirche zurückgewiesen werden. Wenn daher Delitzsch sich auf „das gesammte Alterthum" für seine Meinung beruft, so beruht das auf einem großen Irrthum, er müßte denn gerade unter dem Alterthum eine Anzahl alter Lutheraner verstehen. — Das Sprechen der Schlange war durch Satan bewirkt; eine solche dämonische Einwirkung auf thierische Organe überschreitet die natürliche Kraft der gefallenen Engel nicht. S. Bd. 5, §. 291, IV; vgl. auch §. 284, bes. S. 595, Note 2. Es genügt, einige Stellen des heil. Augustinus aus Gen. ad litt. l. 11, c. 28. 29 anzuführen, welche auch Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 165, a. 2, ad 4 sich angeeignet hat. „Serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonus intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem; quando quidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum daemon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam, locuta est homini; nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum . . . Unde, fügt Augustinus c. 36 hierüber bei, serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum, qui per serpentem operatus est, refertur.

ist mit fast nicht minderer Klarheit im heiligen Texte enthalten: denn es wird ja die Schlange ausdrücklich als eines der von Gott erschaffenen Thiere bezeichnet; auch hat es nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Wahrheit, daß die Schlange, wie sie reales Werkzeug des Verführers war, auch in der Verfluchung desselben das reale Bild seiner Strafe ist[1]).

Für Alles das spricht auch der Consens der Väter und Theologen. Die Meinung, daß der Schlangenleib ein Scheinleib oder eine Vorspiegelung gewesen, hat in der Kirche kaum Vertreter gefunden. Die Meinung Cajetan's, daß die Versuchung Satans durch innerliche Suggestion geschehen sei, wurde allgemein als irrig bezeichnet. Die von Cajetan gegen eine wirkliche Schlange geltend gemachten Gründe verfangen nicht[2]); vielmehr sprechen die besten Gründe wie für die Möglichkeit, so auch für die Angemessenheit sämmtlicher von der sententia communis anerkannten Thatsachen.

Obwohl nämlich, wie der Engel, auch der Mensch ohne Versuchung von Außen, und ohne Anreizung durch die eigene Sinnlichkeit, durch rein geistige Eigenliebe sündigen konnte; so war es doch der Natur und Gnade des unschuldigen Menschen angemessen, daß er von Außen versucht wurde[3]). Diese Versuchung konnte aber weder von Gott ausgehen, von dem absolut keine Versuchung zum Bösen ausgehen kann[4]); noch von einem guten Engel, dessen Willen in allem dem göttlichen Willen gleichförmig ist[5]); noch von der äußeren

1) Vgl. unten S. 707, Note 2.

2) S. deren Widerleg. bei *Gotti* l. c. §. 2. *Suarez* l. c. nr. 6 sq.

3) Hoc autem pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit, ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiae hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi daemonis resistere poterat. *S. Th.* 2. 2, q. 165, a. 1.

4) Vgl. Bd. 3, §. 198, III. Daher konnte auch der höchste Engel von keinem anderen versucht werden, wohl aber der Mensch, und war es congruent, daß jener aus sich sündigte, letzterer durch Satan versucht wurde. Supra naturam humanam est aliqua creatura, in qua potest malum culpae inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit, ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturae per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia sicut dicitur Jac. 1, 13: *Deus intentator malorum est.* *L. c.* ad 1.

5) Vgl. Bd. 5, §. 290.

Natur, die dem Menschen vollkommen unterworfen war[1]); noch von der Sinnlichkeit und niederen Vernunft, die unter der vollkommenen Herrschaft der höheren Vernunft stunden[2]). Sie konnte also nur von dem gefallenen Engel ausgehen, den Stolz, Neid und Bosheit, wie immer wir deren Motiv uns näher denken mögen[3]), antrieben, die Verführung des Menschen anzustreben. Daß aber gerade diese Weise der Versuchung zugelassen wurde, entsprach der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes. Daher durfte auch Satan nicht in das noch unentweihte Innere des unschuldigen Menschen durch Einwirkungen auf die Phantasie eindringen[4]), sondern nur durch äußere Ansprache sich ihm nahen; auch nicht durch einen bereits verführten Menschen, denn einen solchen gab es noch nicht; auch nicht in der Gestalt eines Lichtengels[5]); sondern durch dieses niedere Werkzeug, die Schlange[6]), die der paradiesische Mensch zwar nicht fürchtete und scheute[7]), aus deren Reden aber er den bösen und lügenhaften Geist sicher erkennen und mit der göttlichen Gnade leicht überwinden konnte; daher hatte diese Versuchung auch keine mit dem Stande der Unschuld unverträgliche Pönalität an sich[8]).

1) Vgl. oben §. 309, II.

2) Vgl. oben §. 306, VII; §. 307, VI; §. 312, I.

3) Vgl. Bd. 5, §. 289, V, 2. Würde man der Meinung beipflichten, daß Lucifer aus Neid gegen die zur hypostatischen Union auserwählte Menschennatur sich empörte (vgl. Bd. 5, S. 738, Note 3), so würde der diabolische Haß gegen den Menschen, namentlich gegen den ersten Adam und die erste Eva, eine besonders tiefe Begründung finden.

4) Suggestio, sagt Thomas, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine, quam habeat suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum: et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare. *S. Th.* 2. 2, q. 165, a. 2, ad 2.

5) *2 Cor.* 11, 14.

6) Non debemus opinari, quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. *Augustinus*, Gen. ad litt. 10, 3. Auch Sinnestäuschung durch Vorspiegelung eines Schlangenbildes war der Vollkommenheit des Urstandes nicht angemessen.

7) Dadurch widerlegen die Theologen den aus dem natürlichen Schrecken und Abscheu, den die redende Schlange der Eva habe einflößen müssen, hergenommenen Einwand. Cf. *Suarez* l. c. nr. 18 ff. Hinc collige, sagt Chrysostomus hom. 16 in Gen., ab initio nullam bestiarum virum vel mulierem terruisse, sed dominium et subjectionem agnovisse.

8) Impugnatio, cui cum difficultate resistitur, poenalis est. Sed homo in statu innocentiae poterat absque omni difficultate tentationi resistere: et

Daß nun Gott diese Versuchung zuließ, obwohl er den Fall Adam's vermöge seiner Allwissenheit vorher wußte, entsprach nicht nur, wie überhaupt die Zulassung der Sünde, der die erschaffene Freiheit achtenden natürlichen Gerechtigkeit[1]), sondern auch der Liebe Gottes, welche die Versuchung so zuließ und ordnete, daß daraus im Falle des Ueberwindens eine größere Verherrlichung Gottes und eine größere Ehre und Beglückung für den Menschen, im Falle des Unterliegens aber einigermaßen eine Entschuldigung für den verführten Menschen erwuchs, der Weisheit Gottes aber Anlaß geboten wurde, durch das Erlösungswerk seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit die höchste Verherrlichung zu verschaffen und das, aus dem Falle Adam's entsprungene Sündenelend durch seine Gnade in ein Heilmittel umzuwandeln[2]).

---

ideo impugnatio tentatoris ei poenalis non fuit. *S. Th.* 2. 2, q. 165, a. 1, ad 3.

1) Auf den aus dem göttlichen Vorherwissen des Falles hergenommenen Einwand antwortet Thomas: Sicut Deus sciebat, quod homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus; ita etiam sciebat, quod per liberum arbitrium resistere poterat tentationi. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli 15, 14: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Unde Augustinus dicit 11 sup. Gen. ad litt. cap. 4 ante med.: *Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet, cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti. S. Th.* 2. 2, q. 165, a. 1, ad 2.

2) Näheres darüber unten in der Lehre von der Erbsünde und dem Erlösungsrathschlusse. Eine schöne Stelle des heil. Bonaventura möge jedoch hier schon ihren Platz finden. Etsi ipsa divina operatio non indigeat approbatione pro eo, quod quidquid Deus facit, bene facit, et recte facit, verumtamen ad excitandam devotionem in mente fidelium, et compescendam rabiem in ore blasphemantium, et Deum in suis operibus inculpantium, quadruplex potest ratio assignari, quare Deus fecit talem hominem, ut possit ab adversario expugnari. Et prima est manifestatio divinae potentiae. Voluit enim Deus ostendere homini, quia sicut sine eo factus non fuerat, ita nec sine ipso persistere poterat. Ut igitur homo nosset quod divinum posse non solummodo est omnis potentiae causativum, sed etiam conservativum, et quod ipsum solum est quod non potest deficere, nec expugnari; ideo placuit sibi creaturam rationalem facere vertibilem et expugnabilem, nec ipsam confirmare quousque experimento disceret, quod ipse solus est, in quo non cadit non posse. Secunda ratio est manifestatio divinae sapientiae; majoris enim sapientiae est ostensivum scire ordinare bona cum malis, et eligere bona ex malis, quam ordinare solum bona cum bonis: et ideo, cum non deceret eum ibi mala facere, debuit talem facere creaturam quae posset in operando deficere, et malum committere, ut Deus mala illa

IV. Daß Satan zuerst das Weib betrog[1]) und durch dasselbe[2]) den Mann verführte[3]), entsprang zwar seiner Arglist, war aber auch durch die Weisheit und Güte der göttlichen Zulassung und Vorsehung so geordnet[4]), indem dadurch in gewisser Beziehung die Würde des Hauptes des Menschengeschlechtes

---

ordinando suam sapientiam declararet. Tertia ratio sumitur ex manifestatione divinae misericordiae, quae potissime manifestata est, cum Unigenitum Filium suum traderet ad liberationem servi. Quarta ratio sumitur ex manifestatione divinae justitiae, quae potissime manifestatur in hoc, quod Deus retribuit unicuique secundum opera sua, praecipue in aeterna punitione malorum: haec autem retributio et punitio, et praefata misericordiae liberatio non esset, nisi Deus creaturam rationalem, et praecipue hominem in statu vertibilitatis fecisset, et ita potentem impugnari et expugnari: et ideo congruum fuit Deum hominem in statu tali facere. *2 dist. 23, a. 1, q. 1.*

1) Aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigebat sapientiae donum vel lumen. *Thom. Compend. theol.* c. 189.

2) Ab illo ergo cujus super omnia, quae creavit, summa potestas est, . . . non est permissus tentare feminam, nisi per serpentem, nec virum nisi per feminam: sed in serpente ipso (diabolus) locutus est, utens eo velut organo . . . In ipsa vero muliere, quia illa rationalis creatura erat, quae motu suo posset uti ad verba facienda, non ipse locutus est, sed ejus operatio atque persuasio; quamvis occulto instinctu adjuvaret interius quod exterius egerat per serpentem. Quod quidem si solo instinctu occultius ageret, sicut egit in Juda, ut traderet Christum (*Joann.* 13, 2), posset efficere in animo superbo amore suae potestatis inducto. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 11, c. 27.

3) Thomas faßt den Hergang dieser Verführung folgendermaßen auf: Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut Apostolus dicit (*1 Tim.* 2, 14), non est seductus ut mulier in hoc, scilicet quod crederet verbis diaboli contra Deum loquentis. Non enim in mentem ejus cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse; allectus tamen fuit promissione diaboli, excellentiam et scientiam indebite appetendo. Ex quibus, cum voluntas ejus a rectitudine justitiae discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressione divini praecepti eam secutus est edendo de fructu ligni vetiti. *Compend. theol.* c. 191. Jedoch ist es bestritten, ob 1 *Tim.* 2, 14 gerade so zu erklären ist. Jedenfalls hat auch der Irrthum Eva's in ihrem vorhergehenden Stolze ihren Grund und führte Adam's Stolz zum Selbstbetrug, wie dieses auch Thomas lehrt.

4) Tentandi voluntatem habet diabolus, in potestate autem nec ut faciat habet, nec quomodo faciat. Quia permissus est ergo, tentavit, et quomodo permissus est, ita tentavit: cui autem generi hominum prodesset quod faciebat, neque sciebat, neque volebat. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 11, c. 27.

geschützt, seine Schuld gemildert, die Stellung des Weibes gewahrt[1]); typisch[2]) und ethisch[3]) aber eine allgemein giltige Lehre gegeben wurde.

V. Die Sünde der Stammeltern bestand in dem Ungehorsam[4]), dem frei gewollten und durch die That vollendeten[5]), gegen jenes göttliche Gebot. Das Grundmotiv dieses Ungehorsams aber war der Stolz[6]). Dies entspricht auch dem Zustande der ur-

---

1) Indem die Sünde von Eva ausging, war Adam trotz der dadurch stärkeren Versuchung die Möglichkeit gegeben, dem Verderben entgegen zu treten; indem er es unterließ, sündigte er schwer, aber doch war seine Schuld nicht so schwer und für sein Verhältniß zum Weibe nicht so zerstörend, als wenn er der Verführer des Weibes gewesen wäre. Dominus, sagt Bonaventura, tali ordine permisit diabolum tentare, tum propter viri exercitationem, tum etiam ne mulier haberet excusationem, tum etiam propter eruditionem nostram. Propter viri exercitationem, quia ipse adeo fortis erat, et spirituali mente praeditus, quod non solum poterat resistere serpentis tentationi, sed etiam suggestioni mulieris; et ideo fortiori tentatione permissus est tentari. Propter mulieris vero removendam excusationem primo debuit ab ipsa tentatio incipere; nam si vir primo peccasset, cum vir sit caput mulieris, et dominetur ei, non esset multum mirandum, si mulier ei consentiret; imo magnum haberet excusationis colorem. *2 dist. 21, a. 1, q. 3.*

2) In dieser Beziehung haben Väter und Theologen, nicht als ob sie die Erzählung der Genesis, wie Philo und Andere, allegorisch nähmen, die Geschichte als Typus der gewöhnlichen Entstehung der Sünde überhaupt betrachtet. Id quod est primum in aliquo genere, sagt in dieser Beziehung Thomas, debet esse proportionatum his, quae in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primae tentationis, in quantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quae signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quae signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit, 12 de Trin. c. 12. Ergo congruens fuit ordo primae tentationis. *S. Th.* 2. 2, q. 165, a. 2.

3) So benutzt Paulus unsere Thatsache *1 Tim.* 2, 12 zur Belehrung und Verdemüthigung des Weibes; die Väter benutzen sie oftmals zur Warnung des Mannes vor dem Weibe.

4) Dies geht aus Gen. 3, insbesondere auch aus dem Strafurtheil, Gen. 3, 17 klar hervor, und spricht der Apostel Rom. 5, 19 aus: Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. 5, 19.

5) Schon durch den inneren Act der stolzen Lossagung vom kindlichen Gehorsam war die Todsünde des Abfalls geschehen, durch die äußere That wurde er vollständig ausgeführt.

6) Das ist ausgesprochen *Eccli* 10, 14: Initium superbiae hominis, apostatare a Deo: quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor ejus; quoniam initium omnis peccati est superbia. Denn obwohl die Lesearten und Auslegungen dieser Stelle verschieden sind, worüber man bei Corn. a Lap. ausgiebige Nachweise findet, und obwohl jede Sünde als Abfall von Gott im wei-

sprünglichen Gerechtigkeit, in welcher der niedere Mensch in voller Harmonie dem höheren untergeordnet war; daher begann die Sünde nothwendig in der Abtrennung des höheren Menschen von Gott, diese konnte aber nur dadurch geschehen, daß der Mensch ein geistiges Gut gegen Gottes Ordnung begehrte, und darin besteht das Wesen des Stolzes[1]).

---

teren Sinne Stolz ist, und der erste Anfang der Sünde in der Hoffart Lucifers liegt, so hat doch offenbar diese Stelle nicht lediglich des Teufels eigene Hoffart im Auge, sondern auch die, welche er dem ersten Adam durch sein Eritis sicut dii einflößte. Dasselbe gilt auch von *Tob.* 4, 14: Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio. Daß nicht nur die Sünde Eva's, sondern auch die Sünde Adam's hauptsächlich im Stolze bestand, ergibt sich namentlich aus dem Worte Gottes *Gen.* 3, 22: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum. Daß der vom Satan dem Menschen eingeflüsterte Hochmuth „zu werden wie Gott" die erste und Hauptsünde nicht nur der Eva, sondern auch Adam's war, ist auch die Lehre der Väter. Durch den Stolz, wie er zuerst in ihm selbst war, hat Satan den Menschen zum Ungehorsam und zum Genuß der verbotenen Frucht verführt; durch die Hoffart Lucifers und der Stammeltern gefallen, werden wir durch Christi Demuth erlöst. Vgl. z. B. *Irenaeus* C. haer. 5, 21. *Basil.* hom. Quod Deus non sit auctor malor. Sie nennen die Uebel der Menschheit die Wunden des Hochmuthes, die durch die Demuth Christi geheilt werden. Quid sanandis aegris, illuminandis caecis, vivificandis mortuis aptius fuit, quam ut superbiae vulnera humilitatis mediis curarentur. *Leo M.* Serm. 5 de Nativ. Dni. Der letzte Grund des Falles ist die Hoffart. Non ederent (primi parentes) de ligno prohibito, nisi concupissent; nec concupissent, nisi tentati; nec tentarentur nisi deserti; nec desererentur a Deo, nisi ipsi prius desererent Deum; nec desererent Deum, nisi superbirent, et similitudinem Dei miserabiliter appetissent. *Prosper*, De vita contempl. 2, 19. Engel und Menschen sind durch Stolz gefallen. Duas ad intelligendum se (Deus) creaturas fecerat, angelicam videlicet et humanam; utramque vero superbia perculit atque a statu ingenitae rectitudinis fregit. *Gregor. M.* Moral. 4, 9. Der Grund der bösen That ist der böse Wille, der Grund des bösen Willens ist der Stolz, der in Selbstüberhebung von Gott sich abwendet und sich selbst Princip sein will. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. Porro malae voluntatis initium, quod potuit esse nisi superbia? *Initium* enim *omnis peccati superbia est.* Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. *Augustinus*, Civ. Dei 14, 13.

1) Ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem, quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae, quam in actu exteriori corporis, quia ut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 18 a med., *non amittitur corporis sanctitas, manente animae sanctitate.* Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in

Des Näheren bestand dieser Stolz darin, daß der Mensch nicht, wie er sollte, auf dem von Gott gewählten Wege des demüthigen Gehorsams und der kindlichen Liebe, sondern auf dem Wege des Eigenwillens und der Eigenmacht nach Gottähnlichkeit und einem gottähnlichen Wissen strebte und sich selbst Princip und Ziel sein wollte[1]).

finem, quam in id quod quaeritur propter finem: et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc, quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia intendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur, quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc, quod aliquod bonum spirituale appetiit. Non autem inordinate appetivisset appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur, quod primum peccatum hominis fuit in hoc, quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. *S. Th.* 2. 2, q. 163, a. 1. Von diesem appetere bonum supra suam mensuram sagt Augustinus: Ipsi primi homines per serpentem decepti et dijecti non fuissent, nisi plus, quam acceperant, habere, et plus, quam facti fuerant, esse voluissent. Hoc quippe ille promiserat dicens: *Eritis sicut dii. Serm.* 11 in Ps. 118, nr. 6.

1) Denn nicht das Streben nach Gottähnlichkeit und nach Erkenntniß ist sündhaft, vielmehr die ewige Bestimmung jeder vernünftigen Creatur. Der Mensch war nicht nur ein natürliches, sondern ein übernatürliches Ebenbild Gottes und sollte in der Glorie zur höchsten Gottähnlichkeit erhoben werden. Des Menschen wie des gefallenen Engels Sünde bestand auch nicht darin, daß sie absolute Gleichheit mit Gott, sondern daß sie Gottähnlichkeit anstrebten, aber nicht nach Gottes Willen und durch Gottes Gnade, sondern nach eigenem Willen und aus eigener Kraft. Cum uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi, quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret, quid sibi boni vel mali esset futurum; et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt. cap. 30, circa med., quod *menti mulieris inerat amor propriae potestatis.* Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Unde Augustinus dicit in lib. de vera religione, c. 13 circa med., quod magis *voluit sua potestate frui quam Dei.* Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit, in quantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine. *S. Th.* 2. 2, q. 163, a. 2. Vgl. *S. Th.* 1, q. 63, a. 3. Bd. 5, S. 737, Note 4.

Aus der Wurzel dieses Stolzes, mit dem die erste Sünde begann und in dessen Kraft sie in dem Willen und der That des Ungehorsams vollendet wurde, gingen allerdings auch andere in der ersten Sünde eingeschlossene Sündenspecies[1]), insbesondere Sünden gegen den übernatürlichen Glauben[2]) und gegen die Besonnenheit und Bescheidenheit des natürlichen Urtheils, sowie sinnliche Begierlichkeit und Unenthaltsamkeit bezüglich der verbotenen Speise hervor; allein nicht in ihnen, sondern in jenem Stolze liegt der tiefste Grund und das Wesen der ersten Sünde.

VI. Väter und Theologen haben auf Grund der Angaben der heiligen Schrift sehr eingehende Untersuchungen über die Genesis und die besondere Beschaffenheit der Sünde Eva's und Adam's angestellt. Die Versuchung der Eva durch die Schlange[3]), sowie die Ent-

1) Ja die Väter sagen, daß alle Arten von Sünden in jener ersten Sünde eingeschlossen waren. Quamvis et in illo peccato uno, quod per unum hominem intravit in mundum, et in omnes homines pertransiit, propter quod etiam parvuli baptizantur, possent intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se praecipitavit in mortem; et fornicatio spiritalis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam illi sufficere debuit, appetivit: et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest. *Augustin.* Enchir. c. 45. Wie alle Tugenden in der Liebe und diese in jenem paradiesischen Gebote eingeschlossen waren, so sind alle Laster eingeschlossen in jener ersten Sünde, führt Tertullian aus, Adv. Jud. 2: In hac enim lege Adae data, omnia praecepta condita recognoscimus, quae postea pullulaverunt in lege data per Moysen, id est: Diliges Dominum Deum tuum de toto corde tuo etc. Primordialis lex est enim data Adae et Evae in paradiso, quasi matrix omnium praeceptorum Dei. Denique si Dominum Deum suum dilexissent, contra praeceptum ejus non fecissent; si proximum diligerent id est semetipsos, persuasioni serpentis non credidissent, atque ita in semetipsos homicidium non commisissent, excidendo de immortalitate, faciendo contra Dei praeceptum; a furto quoque abstinuissent, si de fructu arboris clam non degustassent etc.

2) Ihrem System entsprechend betrachteten die Reformatoren den Unglauben als das Principale der ersten Sünde. *Luther.* in Gen. 3. *Calvin.* Instit. l. 2, c. 1, §. 4. Dagegen *Bellarmin.* De amiss. gratiae l. 3, c. 4. Uebrigens hat der Zweifel und Unglauben, in den die ersten Eltern in Folge ihres Stolzes fielen, mit dem Unglauben, der in dem Mangel der sola fides justificans des protestantischen Dogma's besteht, nichts gemein.

3) Einfach und vorsichtig schildert Thomas die Versuchung folgendermaßen: Diabolus igitur, qui jam peccaverat, videns hominem taliter institutum ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, a qua ipse deciderat, et nihilo-

stehung, der Verlauf und die Vollendung ihrer Sünde ist uns durch die Erzählung der Genesis mitgetheilt. Jedoch auch hier bleiben Fragen, die sich nur mit größerer oder minderer Wahrscheinlichkeit lösen lassen. Wann und wie hat die Sünde Eva's begonnen? Manche meinten, schon vor der Ansprache der Schlange[1]); andere schon bei den ersten zum Zweifel und zur Unzufriedenheit mit Gottes Gebot anregenden Worten der Schlange und der ersten Antwort Eva's[2]). Die überwiegende Mehrzahl der Väter und Theologen[3]) dagegen ist, gestützt auf die oben angegebenen Gründe, wonach überhaupt der Stolz die Wurzel der ersten Sünde war, wohl mit Recht der Meinung, daß die Sünde der Eva erst mit der durch die Verheißung der Schlange angeregten sofort todsündlichen

---

minus posset peccare, conatus est a rectudine justitiae abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigebat sapientiae donum vel lumen: et ut in transgressionem praecepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis, et ei illa promisit, quae homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiae dicens: *Aperientur oculi vestri;* et excellentiam dignitatis dicens: *Eritis sicut dii;* et perfectionem scientiae, cum dixit: *Scientes bonum et malum.* Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam, et scientiam appetit: ex parte vero voluntatis, quae naturaliter libera est, appetit celsitudinem et perfectionem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur. *Compend. theol.* cap. 189.

1) So meint Rupertus, In Gen. lib. 3, c. 2, durch der Eva neugieriges und begehrliches Ausblicken nach der außerparadiesischen Welt sei der Schlange erst der Zugang in's Paradies eröffnet worden. Die Widerlegung dieses Gedankens s. bei *Suarez*, l. c. cap. 2, nr. 2.

2) Durch des Teufels Frage, ob es ihnen verboten sei, von den Bäumen zu essen, sei eine stolze Unzufriedenheit mit dem Gebote in Eva rege geworden, die sich auch durch das dem Verbote „ne comedas" *Gen.* 2, 17 mit Unwahrheit beigefügte Wort „et ne tangeremus", sowie durch den Zweifel „ne *forte* moriamur" *Gen.* 3, 3 kundgebe. Allein diese Interpretation von *Gen.* 3, 3 und das *forte* der Vulgata ist nicht stichhaltig. Eine ausführliche Widerlegung dieser Meinung des Pererius, vielleicht auch Cajetan's, s. bei *Suarez* l. c. nr. 4 sq. Hierher gehört auch die Meinung, daß Eva schon dadurch gesündigt habe, daß sie sich mit der Schlange in's Gespräch einließ, oder schon vorher die verbotene Frucht beschaute, oder nur in die Nähe des Erkenntnißbaumes ging und sich so in die nächste Gelegenheit zur Sünde begab. So naheliegend und fruchtbar auch diese moralische Exemplificirung ist, nach der sententia communis der Theologen ist sie thatsächlich nicht begründet. Abgesehen davon, daß nicht das Aufschauen verboten war, sondern das Essen, scheint auch diese, wie die anderen angegebenen Auffassungen der Genesis der Sünde Eva's mit dem paradiesischen Zustande nicht wohl verträglich. In diesem Stande war eben die Genesis der Sünde anders, als sie gewöhnlich in statu naturae lapsae zu sein pflegt.

3) Siehe die ausführlichen Nachweise bei *Suarez* l. c. nr. 9 sq.

Hoffart und der daraus fließenden frevelhaften Begierde nach jenem von Gott versagten, von der Schlange aber als Frucht der Uebertretung versprochenen Wissen begonnen habe. Diese Hoffart war dann die Ursache, daß Eva sich über die Androhung der Todesstrafe hinaussetzte, Gott den kindlichen Glauben[1]) und das Vertrauen entzog und, den Lügen der Schlange irgend wie zustimmend, sich gegen den Glauben[2]) versündigte; endlich, unter dem mitwirkenden Einflusse der, in Folge der bereits innerlich erfolgten Lostrennung von Gott erwachenden, sinnlichen Begierde nach der verbotenen Frucht, die That des Ungehorsams vollbrachte[3]), und hierauf alsbald zur Verführerin des Mannes wurde.

---

1) Vorzüglich auf den kindlichen Glauben bezieht sich auch *2 Cor.* 11, 3: Timeo autem ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua; ita corrumpantur sensus vestri et excidant a simplicitate (ἀπὸ τῆς ἁπλότητος), quae est in Christo, wodurch Paulus die Corinther vor Verführung durch die Häretiker warnt.

2) Das nehmen Väter und Theologen sehr allgemein an, und gründen es namentlich auf das Wort „mulier autem seducta in praevaricatione fuit" *1 Tim.* 2, 14, denn das zeige, daß Eva dem Worte der Schlange geglaubt und also Gott den Glauben versagt habe. Es war natürlich, daß die Väter vielfach die Verführung der Eva als den Anfang der Häresie bezeichneten. Vide quot pessimarum doctrinarum fuerit inventor, sagt Cyrill von Alexandrien, c. Jul. 3, vom Satan, non enim dixisse, inquit, illis veritatem universorum Deum, sed mentitum potius, et per invidiam prohibuisse, ne comederent. Igitur et ipsam summam et ineffabilem naturam calumniatus est, et pestilentem doctrinam primis parentibus immisit. Nichtsdestoweniger ist es eine Frage, ob es bei Adam (s. unten S. 699, Note 3) und selbst bei Eva zu förmlichem Unglauben oder zu förmlicher Häresie, welche Pertinacität vorausgesetzt, kam. Suarez l. c. nr. 25 hält die Negative für probabeler. So sagt auch Thomas In 2 dist. 22, q. 1, a. 1, ad 1: Non crediderunt Deum falsa dixisse (hoc enim simpliciter infidelitatis fuisset) sed crediderunt forte alio modo intelligendum fore metaphorice, vel ad aliquid significandum esse dictum. Vel dicendum, quod ex ipsa elatione, qua illud quod promittebatur appetebant, oculus mentis impeditus fuit, ne actualiter veritatem divini dicti attenderent, secundum quod omnis malus aliquo modo ignorans est. Sed talis ignorantia vel dubietas, etiam credendorum, infidelitatem non facit.

3) So schildert auch Thomas *Comp.* c. 190 die Geschichte der Sünde Eva's. Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiae concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus alliciens ad edendum, et sic metu mortis contempto praeceptum Dei transgressa est, de vetito ligno edendo, et sic ejus peccatum multiplex invenitur. Primo quidem superbiae, qua inordinate excellentiam appetiit; secundo curiositatis,

Für die nähere Bestimmung der Sünde Adam's bietet die heilige Schrift weniger Anhaltspunkte. Der, namentlich von Duns Scotus vertretenen Meinung, daß Adam nicht zunächst und hauptsächlich durch Stolz, sondern durch eine unordentliche Liebe zu seinem Weibe sündigte; sowie der damit verwandten Meinung Cajetan's, daß die Sünde Adam's darin bestanden habe, daß er die Sünde Eva's, die in seiner Gegenwart geschah[1]), nicht hinderte, steht die bereits oben genugsam begründete *sententia communis* gegenüber, daß auch Adam's Sünde zunächst und wesentlich derselbe Stolz war, der auch Eva zum Falle gebracht hatte[2]).

Dagegen sind viele und große Väter und Theologen, namentlich gestützt auf das Wort des heil. Paulus *1 Tim.* 2, 13, daß Eva, nicht aber Adam betrogen worden sei, der Meinung, daß Adam nicht durch Unglauben oder Häresie gesündigt, und daß er die Lüge Satans nicht theoretisch für wahr gehalten habe[3]); ähnlich, sagen sie, wie Salomon seinen Frauen zu lieb Götzendienst trieb, ohne an die Götzen zu glauben und den wahren Gott zu leugnen[4]). Jedoch ist wohl nicht in Abrede zu stellen, daß der Glaube Adam's, da er sündigte, irgend wie verdunkelt war, und er mit dem vermessenen Vertrauen erfüllt war, er werde nicht nur der Todesstrafe entgehen[5]),

---

qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit; tertio gulae, qua suavitate cibi permota est ad edendum; quarto infidelitatis per falsam aestimationem de Deo, dum credidit verbis diaboli contra Deum loquentis, quinto inobedientiae, praeceptum Dei transgrediendo.

1) Ob dieses der Fall gewesen, wissen wir nicht. Aus den Worten der Schrift läßt es sich ebenso wenig, als das Gegentheil beweisen. Wohl müssen wir der Natur der Sache nach, wie nach *Gen.* 3, 22 annehmen, daß das Wort des Verführers Eritis sicut dii dem Adam entweder, weil er Zeuge war, oder durch Eva's Mittheilung bekannt war. Wenn aber aus *Gen.* 3, 22 der Stolz Adam's sich ergibt; so folgt daraus keineswegs mit Gewißheit, daß Adam eine förmliche Sünde gegen den Glauben begangen habe.

2) Das wurde bereits oben S. 693, Note 6 genügend gezeigt. Näheres bei *Suarez*, l. c. cap. 4, nr. 9 sq.

3) Ausführliche Nachweise bei *Suarez* l. c. cap. 4.

4) So auch Augustinus, namentlich *Gen. ad litt.* l. 11, c. 42.

5) Sed etiam si virum propter aliquam mentis elationem, quae Deum internorum scrutatorem latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam . . . non tamen eum arbitror, si jam spirituali mente praeditus erat, ullo modo credere potuisse, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 11, c. 42, nr. 60.

sondern es werde vielleicht auch das Verlangen seines Stolzes durch das Essen der Frucht erfüllt werden[1]).

Wenn Manche auch die Entschuldigung Adam's nach seinem Falle[2]) als einen Theil seiner Sünde bezeichnen, so kann zugegeben werden, daß die Entschuldigung eine neue Sünde oder doch wenigstens eine große und sündhafte Unvollkommenheit war; dagegen ist der Gedanke abzuweisen, daß erst durch diese Entschuldigung der Sündenfall vollendet worden sei[3]).

Auf die Frage, wer schwerer gesündigt, Adam oder Eva, ist zu antworten, daß beider Sünde insofern gleich war, als beide aus demselben Hochmuth dasselbe Gebot freiwillig und vollständig übertraten[4]). Insofern dagegen Adam vollkommener an Natur und Gnade, insbesondere aber da er das Haupt Eva's war, ist seine Sünde vermöge dieser Würde und Aufgabe, schwerer als die Sünde Eva's[5]). Insofern aber in der Sünde Eva's, wie wir gesehen haben, zahlreichere und schwerere Sünden enthalten und mit ihrer Sünde erschwerendere Umstände verbunden waren, als bei Adam der Fall[6]), muß ihre Sünde als schwerer bezeichnet

---

1) Mit Rücksicht auf die verschiedenen hier in Betracht kommenden Punkte und die verschiedenen deßfallsigen Meinungen der Väter, präcisirt Thomas die Sünde Adam's folgendermaßen: Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut Apostolus dicit, non est seductus ut mulier in hoc, scilicet quod crederet verbis diaboli contra Deum loquentis. Non enim in ejus mente cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse; allectus tamen fuit promissione diaboli, excellentiam et scientiam indebite appetendo. Ex quibus, cum voluntas ejus a rectitudine justitiae discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressione divini praecepti eam secutus est edendo de fructu ligni vetiti. *Compend.* cap. 191.

2) Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi. *Gen.* 3, 12.

3) Der mit Unrecht dem heil. Augustinus zugeschriebene Spruch: Si Adam non se excusasset, sed potius se accusasset, a Paradiso non exulasset, ist daher unhaltbar (vgl. *Suarez*, l. c. nr. 28). Noch so große Buße Adam's konnte den Sündenfall nicht ungeschehen machen, wohl aber — jedoch in der wirklich bestehenden Ordnung nur auf Grund des Verdienstes und der Gnade des Erlösers — ihn persönlich retten.

4) Quantum ad ipsum genus peccati utriusque peccatum aequaliter dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. *S. Th.* 2. 2, q. 163, a. 4.

5) Si consideremus conditionem personae utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. *L. c.*

6) Wenn Manche auch bezüglich der species peccati die größere Schwere der Sünde Adam's daraus ableiten wollten, daß das Weib, nicht aber er nach

werden[1]), wie auch die von Gott über das Weib verhängte Strafe in mehrfacher Beziehung eine schwerere ist[2]).

VII. Die unvergleichlich hohe Stellung und Würde Adam's als Haupt des Menschengeschlechtes in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung[3]) ist auch der Grund, weßhalb in dieser Beziehung seine Sünde schwerer ist, als die Sünde irgend eines anderen Menschen, und in der genannten Beziehung an unheilvoller Bedeutung selbst die Sünde Lucifers übertrifft, der zwar als der erste Sünder und der erste Versucher der Engel und der Menschen, der Anführer und Beherrscher aller Bösen[4]), allein nicht das connaturale Haupt der Engel ist, wie Adam das connaturale Haupt der ganzen Menschheit und das Centrum des Universums in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, und dadurch das Vorbild Christi des absoluten Hauptes sein sollte.

Insofern ist der Sündenfall Adam's das größte Uebel, weil durch ihn das Reich Gottes in seinem centralen Fundamente, so viel an ihm lag, zerstört wurde.

Allein als persönliche Sünde ist die Sünde Adam's, wie groß sie auch war, weder ihrer Art noch ihrem Grade nach die schwerste Sünde, und ist nicht nur die Sünde Lucifers und

---

1 Tim. 2, 14 betrogen gewesen, und daß er, weil er im Hinblick auf die Barmherzigkeit Gottes gesündigt, eine Sünde gegen den heiligen Geist begangen habe; so ist auf ersteres zu sagen, daß auch Eva mit voller Erkenntniß sündigte, so weit sie aber dem Truge Satans zustimmte, ihr Irrthum ein selbstverschuldeter war und ihre Schuld erschwerte. *L. c.* ad 1. Daß Adam aber eine Sünde gegen den heiligen Geist beging, ist in Abrede zu stellen: denn vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemtum divinae justitiae, quod facit peccatum in Spiritum sanctum; sed quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, c. 11, circa fin., *inexpertus divinae severitatis credidit illud peccatum esse veniale*, id est, de facili remissibile. *L. c.* ad 3.

1) Thomas hebt l. c. besonders den größeren Stolz und Unglauben des Weibes und den Umstand hervor, daß sie Aergerniß gab und den Mann verführte, und als mildernden Umstand für Adam, quod *in peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinae sententiae justus exitus indicavit*, ut Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt. cap. ult. a med.

2) Vgl. *S. Th.* l. c. sed contra.

3) Vgl. oben §. 293, III und §. 300, VI.

4) Vgl. Bd. 5, §. 291, V.

seines Anhanges größer[1]), sondern es gibt auch unter den Nachkommen Adam's größere Sünder, sowohl der Art, als den Umständen, als dem Grade der Bosheit nach[2]).

---

1) Vgl. Bd. 5, §. 289, VI, 1—3 und die dort citirten Stellen der Väter und Theologen. Nach Erwägung der Schwierigkeiten, welche solche Vergleichung darbietet, sagt Suarez: Nihilominus tamen conjectura utendo dicere possumus, si comparatio illa fiat inter peccatum hominum et Angelorum, simpliciter fuisse gravius Angelorum peccatum quam hominum, quia in specie superbiae convenerant et in eo circumstantiae fere omnes fuere in Angelo graviores, scilicet materia ex parte excellentiae concupitae, sapientia et libertas ex parte personae; praesertim in primo Angelo, qui nullo extrinseco suadente peccavit. Item ingratitudo post accepta majora beneficia. Major conatus in peccando, locus dignior, et quodammodo etiam tempus, quia Angelus citius peccavit; ac deinde damnum magis irreparabile. Accessit etiam peccatum invidiae, quod ex suo genere gravissimum est, et in Angelis, non vero in primis hominibus inventum est. Denique etiam in Angelis peculiaris inobedientia non defuit, et contra praeceptum longe gravius. *De op. VI dier.* l. 4, c. 6, nr. 7. Dabei erinnere man sich an die Meinung des Suarez bezüglich des Gegenstandes der Sünde der Engel. S. Bd. 5, S. 738, Note 3.

2) Hierüber sagt Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 163, a. 3: Duplex gravitas in peccato attendi potest: una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior: unde secundum eam magis peccatum dicitur grave secundum aliam. Dicendum est igitur, quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata; major tamen est superbia, qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia, qua quis inordinate divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum ... Sed secundum conditionem personarum peccantium peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est, quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter. Wichtig ist auch der Entscheidungsgrund, den Thomas *Sed contra* aus den Worten des Origenes 1 Periarch. 3 i. f. geltend macht: „Non arbitror, quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat, sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est.“ Hiebei muß man sich an den Unterschied zwischen der Natur des Engels und der Natur des Menschen erinnern: jener ist momentane Entscheidung und höchste Entschiedenheit eigen, und darum stürzt Satan wie ein Blitz von der höchsten Höhe in die tiefste Tiefe. Den Sturz des Menschen aber hemmte seine aus Leib und Seele bestehende Natur. Daher war seine Sünde wohl sehr schwer und sein Fall sehr tief; aber in diabolische Bosheit und Verstocktheit war er keineswegs gefallen, und kein Mensch kommt dazu mit Einem Schlag. — Endlich sei hier noch daran erinnert, daß

VIII. Väter und Theologen haben nicht selten auch die Frage behandelt, wie lange die Stammeltern im Paradiese gelebt und an welchem Tage und zu welcher Tageszeit[1]) der Sündenfall stattgefunden. Mit irgend welcher Gewißheit können diese Fragen nicht beantwortet werden. Der schon von Irenäus[2]) ausgesprochenen Meinung, daß die ersten Menschen schon am Tage ihrer Erschaffung, also am sechsten[3]) Schöpfungstage, und am ersten Tage ihres paradiesischen Lebens gesündigt, steht die Meinung entgegen, daß zwischen der Erschaffung und dem Falle doch eine längere, wenn auch nicht lange Zeit verflossen sei[4]), und ist diese letztere Meinung die probabelere.

§. 314.

Strafgericht und Verheißung[5]).

Die Genesis erzählt, wie Gott die Stammeltern nach ihrem Falle gestraft, ihnen zugleich aber die Verheißung der Erlösung gegeben hat. Beides ist im Worte Gottes[6]) unauflöslich

man mit Wahrheit sagen kann, daß der Christ, der nach der Menschwerdung und dem Kreuzestode des Sohnes Gottes sündigt, in dieser Hinsicht schwerer sündige und undankbarer sei, als Adam, ja selbst als Lucifer.

1) In dieser Beziehung ließe sich aus *Gen.* 3, 8 noch am ehesten ein Anhaltspunkt gewinnen.

2) C. Contra haeres. 5, 23. Damit bringt Irenäus, wie nach ihm andere, z. B. Anastasius Sinaita, in Verbindung, daß der Erlöser an demselben Tage, nämlich am sechsten der Woche, gestorben sei, an dem Adam durch die Sünde sich den Tod zuzog. Pereira, der eine längere Frist des paradiesischen Lebens annimmt, sucht diese Idee dadurch zu retten, daß er einen späteren Freitag, etwa acht Tage nach dem letzten Schöpfungstage, als den Tag der Sünde annimmt. Daß das Alles höchst problematisch ist, leuchtet von selbst ein.

3) Vgl. oben S. 20, Note 1. Wenn man die Schöpfungstage als längere Perioden betrachtet und annimmt, daß der Abend des siebenten Tages erst am jüngsten Tage eintrete — vgl. Bd. 5, S. 255 u. 256 — dann ist selbstverständlich die Frage über die Zahl der gewöhnlichen Tage, welche die ersten Menschen im Paradiese verbracht, mit den Schöpfungstagen gar nicht in Verbindung zu setzen.

4) *Suarez*, De op. VI dier., l. 4, c. 8.

5) *S. Th.* 2. 2, q. 164. *Compend.* theol. c. 192 sq. *Bonavent.* Brevil. Pars 3, cap. 4 & 7. *Gotti*, Theol. schol. dogm. Tract. de hom. et stat. ejus q. 6. Scheeben, Dogm. §. 197. *Bellarmin*, *Suarez* ll. cit. S. 679, Note 1.

6) Et aperti sunt oculi amborum, cumque cognovissent, se esse nudos, consuerunt folia ficus, et fecerunt sibi perizomata. Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam et uxor ejus a facie Domini Dei in medio ligni paradisi.

mit einander verbunden, und zwar dergestalt, daß die Verheißung der Erlösung die Hauptsache bildet, das ausgesprochene Strafgericht aber wesentlich als Bußgericht erscheint; während die rein vindicative Strafe der ewigen Verdammniß nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur implicite in der angedroht gewesenen Todesstrafe enthalten ist.

I. Die unmittelbare und nothwendige[1]) Folge der Todsünde der Stammeltern war der Verlust der heiligmachenden Gnade und aller mit ihr verbundenen und von ihr abhängigen Gnadengaben. Die heiligmachende Gnade ist aber das übernatürliche Leben, ihr Verlust daher der Tod der zur übernatürlichen Heiligkeit bestimmten und berufenen Seele. Insofern trat im Moment der Sünde, nach dem wörtlichen Sinne der Strafandrohung, der Tod, nämlich der Tod der Seele ein.

Vocavitque Dominus Deus Adam, et dixit ei: Ubi es? Qui ait: Vocem tuam audivi in paradiso: et timui eo quod nudus essem et abscondi me. Cui dixit: Qui enim indicavit tibi, quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo praeceperam tibi, ne comederes, comedisti? Dixitque Adam: Mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno et comedi. Et dixit Dominus Deus ad mulierem: Quare hoc fecisti? Quae respondit: Serpens decepit me et comedi. Et ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae: super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitae tuae. Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipse conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. Mulieri quoque dixit: Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos: in dolore paries filios, et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui. Adae vero dixit: Quia audisti vocem uxoris tuae, et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi, ne comederes, maladicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terrae. In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es: quia pulvis es: et in pulverem reverteris. Et vocavit Adam nomen uxoris suae, Heva: eo quod mater esset cunctorum viventium. Fecit quoque Dominus Deus Adae et uxori ejus tunicas pelliceas, et induit eos et ait: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum: nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat et vivat in aeternum. Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram, de qua sumptus est. Ejecitque Adam: et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae. *Gen.* 3, 7—24. Wir setzen den ganzen Text hierher, nicht nur um später im Einzelnen auf ihn zu verweisen, sondern auch, damit beim Beginne der folgenden Auseinandersetzungen, diese die ganze Zukunft der Menschheit in sich schließenden Worte in ihrer göttlichen Wahrheit und Majestät, Einfachheit und Tiefe uns vor Augen stehen.

1) Vgl. unten die Lehre von der Sünde.

Ob in dem Falle, daß Gott sich des gefallenen Menschen nicht erbarmt und seine Erlösung von Ewigkeit nicht beschlossen hätte, auch der leibliche Tod und mit ihm die ewige Verdammniß sofort eingetreten und damit die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes unmöglich geworden wäre, ist eine Frage, die wir mit allen daran sich schließenden weiteren Fragen, weil allein von dem freien Willen Gottes abhängend, nicht beantworten können. Wir können nur Gott danken, daß er nicht den Tod des sündigen Menschen wollte, sondern daß er sich bekehre und lebe.

Unter Voraussetzung dieses Rathschlusses der göttlichen Erbarmung aber ist es gewiß, daß das, ungeachtet des Todes der Seele, fortdauernde leibliche Leben eine dem gefallenen Menschen, gegen sein Verdienst und um des Erlösers willen, geschenkte große natürliche Gnade und die Voraussetzung aller anderen Gnaden war[1]).

Den durch die Sünde eingetretenen schuldbeladenen und gnadelosen, aber doch der Bekehrung fähigen und darum erlösbaren Zustand der ersten Menschen schildert klar der heilige Text. Die Augen gehen ihnen auf über ihren ganzen Zustand. Sie erkennen, daß sie des Kleides der Unschuld, der Gabe der Integrität beraubt sind; aber sie schämen sich dessen und bethätigen sofort ihre Scham, indem sie sich mit Blättern umgürten[2]). Die Schuld der Sünde, die sie auf sich geladen, offenbart sich in der Unruhe ihres Gewissens; das Nahen Gottes, ein anderes geworden als früher[3]), erfüllt sie, anstatt mit Freude, mit Furcht und Zittern;

1) Damit leugnen wir selbstverständlich nicht, daß die Erhaltung und die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes auch dann eine Wohlthat gewesen wäre, wenn Gott gerechter Weise dem Menschen, wie den gefallenen Engeln, die Erlösung versagt hätte. Et si quidem in melius hominum nullam reformationem prorsus esse voluisset, sicut impiorum nulla est Angelorum, nonne merito fieret, ut natura, quae Deum deseruit, quae praeceptum sui creatoris, quod custodire facillime posset, sua male utens potestate calcavit, atque transgressa est, quae in se sui conditoris imaginem ab ejus lumine contumaciter aversa violavit, quae salubrem servitutem ab ejus legibus male libero abrupit arbitrio, universa in aeternum desereretur ab eo, et pro suo merito poenam penderet sempiternam? Plane ita faceret, si tantum justus, non etiam misericors esset, suamque indebitam misericordiam multo evidentius in indignorum potius liberatione monstraret. *Augustin.* Enchir. c. 27.

2) Vgl. oben §. 306, VII, 2. S. 512 ff. cf. S. 456.

3) Wenn es wahrscheinlich ist, daß Gott sich dem Menschen vor dem Fall theils innerlich und in intellectualer Weise, theils in der Extase offenbarte (vgl. oben §. 307, II, 5, 6, S. 553 ff.); so scheint es gewiß, daß die Offenbarung an den gefallenen Menschen, nicht in gleicher Weise, sondern wahrscheinlich, wie im alten Bunde, durch Engel und in sinnlich wahrnehmbarer Weise geschah. Zu den

beschämt fliehen sie Gott und meinen in ihrer Verblendung[1]), sich vor ihm verbergen zu können. Gott aber nahet ihnen als Richter, mehr aber noch als Erbarmer. Er spricht nicht zu ihnen: Weichet von mir! sondern er ruft sie zu sich. Er macht sie nicht verstummen, sondern er fordert sie auf zu reden und zu bekennen. Zunächst ergeht sein Ruf an Adam, weil er das Haupt und auch für Eva verantwortlich ist. Die Frage: Wo bist du? soll nicht dem Allwissenden den Adam, sondern diesen sich selber zeigen, damit er erkenne, wohin er gerathen[2]). Und Adam bekennt, allerdings noch nicht seine Schuld, aber seine Schmach, welche der Beweis seiner Schuld ist. Auf die Schuld, den Grund der Furcht und Scham, von Gott hingewiesen, leugnen beide die Thatsache nicht, aber suchen sich selbst zu rechtfertigen, indem sie, anstatt reumüthig allein sich selbst anzuklagen, ihre Schuld durch fremde Schuld zu entschuldigen suchen: das reale Urbild aller Sünder, die zwar noch nicht verstockt und völlig verloren, aber auch nicht wahrhaft und vollkommen bekehrt sind[3]).

Worten: Et audierunt vocem Domini Dei ambulantis in paradiso ad vesperam, bemerkt Augustinus: Ea quippe hora tales jam convenerat visitare, qui defecerant a luce veritatis. Fortassis enim aliis intrinsecus vel effabilibus vel ineffabilibus modis Deus cum illis antea loquebatur, sicut etiam cum Angelis loquitur . . . fortassis etiam illo qui fit per creaturam, sive in ecstasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata vel ad videndum vel ad audiendum, sicut in Angelis suis solet videri Deus vel sonare per nubem. Nunc tamen quod audierunt vocem Dei ambulantis in paradiso ad vesperam, non nisi per creaturam visibiliter factum est. ne substantia illa invisibilis et ubique tota, quae Patris, et Filii est, et Spiritus sancti, corporalibus eorum sensibus local et temporali motu apparuisse credatur. *Gen. ad litt.* l. 11, c. 38.

1) Sic ergo affecti sunt, ut solent affici homines sub oculis hominum; et talis affectio de peccati poena erat. eum latere velle, quem latere nihil potest, et ab eo carnem occultare, qui cordis inspector est. Sed quid mirum si superbi volentes esse sicut dii, evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 11, c. 34, nr. 46.

2) Ubi est tua bene sibi conscia confidentia? Timor iste culpam fatetur, latebra praevaricationem: ubi es ergo? Non in quo loco, quaero, sed in quo statu? Quo te deduxerunt peccata tua, ut fugias Deum tuum, quem ante quaerebas. *Ambros.* De paradiso, c. 14.

3) Eia superbia, num quid dixit: Peccavi? Habet confusionis deformitatem, et non habet confessionis humilitatem . . . Sed adhuc cervices peccatorum non conciderat Dominus (Ps. 128, 4). Restabant dolores mortis et omnis contritio saeculi, et gratia Dei qua tempore opportuno subvenit hominibus, quos afflictos docuit non de seipsis debere praesumere. *Augustin., Gen. ad litt.* l. 11, c. 36.

Nun spricht Gott seine Strafurtheile über Adam und sein Geschlecht aus, aber nicht zur endlichen Verwerfung, sondern zur Buße und Bekehrung. Deßhalb wird zuerst in der Schlange Satan verurtheilt und erniedrigt, damit der Mensch ihn erkenne, fliehe und verachte; dem Menschen aber wird die Verheißung gegeben, daß er in seinem Kampfe mit der alten Schlange den Sieg davon tragen werde, damit er hoffe und muthig kämpfe.

Dann erst empfangen beide, je nach der Eigenthümlichkeit und dem Maße ihrer Schuld, ihre Strafen, wie sie im ganzen Menschengeschlechte fortdauern und für Alle, die guten Willens sind, zu Heilmitteln werden sollen.

Die Gnadenordnung des Paradieses der Wonne ist vorübergegangen; aber die neue Gnadenordnung des Kreuzes der Buße ist an ihre Stelle getreten.

II. Fassen wir nun die einzelnen Momente des göttlichen Strafurtheils noch etwas näher in's Auge.

1. Was die Verfluchung der Schlange[1]) betrifft, so geht die allgemeine und probabelere Meinung der Väter und Theologen[2]) dahin, daß dieselbe, dem Wortsinn des Textes entsprechend, die Schlange als Werkzeug des Verführers, hauptsächlich aber diesen selbst trifft; nicht als ob den bereits Verdammten jetzt erst die Verurtheilung träfe, wohl aber insofern die accidentale Strafe seiner Verdammniß durch die Vereitelung seines stolzen Planes, durch seine

---

1) Derselben geht kein Verhör voraus, dessen das Thier unfähig, Satan aber, weil überführter und bereits verdammter Verbrecher, unwürdig ist.

2) Die, allerdings auch bei einigen Vätern sich findende Meinung, daß die Schlange früher anderer Gestalt und aufrechten Ganges gewesen, wurde bereits oben S. 688, Note 3 abgewiesen. Wohl aber ist sie, wie der Regenbogen zum Symbol der Verheißung und des Friedens, zum natürlichen Symbol der Verführung, Verfluchung und Feindschaft des Satan geworden. Es ist aber auch insofern eine reale Veränderung eingetreten, als durch den Verlust der übernatürlichen Gnadengaben, das Verhältniß, wie der Thiere und der ganzen Natur überhaupt, so auch ganz besonders der Schlange zu dem Menschen ein anderes und feindseliges geworden. Hiemit ist auch klar, daß das „auf dem Bauche gehen und Staub fressen" keine Veränderung der Schlangennatur an sich ausspricht, sondern im Hinblick auf Satan symbolische Bedeutung hat. Ex illo animanti visibili ad hunc invisibilem inimicum nostrum locutio figuratur. *August.* De Gen. contra Manich. l. 2, c. 17. Bis zum Ende der Welt — omnibus diebus vitae tuae — wirkt er durch Hoffart und Fleischeslust, mit der Arglist der Schlange und im Staube der Gemeinheit, jene verschlingend, die das Himmlische verschmähend, den Staub der Erde sich erwählen und selbst Staub werden. *Greg. M.* in Ps. 4. Vgl. *Suarez*, l. IV de amiss. stat. innoc. c. 6, nr. 7.

Erniedrigung und durch endliche Besiegung durch das Weib und den Sohn des Weibes[1]) vermehrt wird.

2. Was die über die Menschen verhängten Strafen betrifft, so hebt der heilige Text in der Straffentenz besonders jene irdischen und äußeren Strafen hervor, welche dem Menschengeschlechte zur Buße dienen. Diese Strafen sind theils beiden Geschlechtern gemeinsam, wie der Tod und alle seine Präliminarien; besondere Plagen aber sind dem Weibe, und zwar seiner Schuld entsprechend in höherem Maße, andere dem Manne zugetheilt.

Es bestehen aber diese Strafen in jenen an sich natürlichen Uebeln, welche durch die Gnadengaben der Integrität, Scienz, Impassibilität und Immortalität und des Paradieses aufgehoben waren[2]), durch den Fall aber dem Gesetze der Gerechtigkeit gemäß in ihrer ganzen Schärfe eintraten und durch die persönlichen Sünden der gefallenen Menschen noch gesteigert werden[3]).

---

1) Das Protoevangelium werden wir in der Lehre von den Messianischen Weissagungen betrachten.

2) Alles Nothwendige hierüber ist daher bereits oben in der Lehre von diesen Gnadengaben gesagt.

3) Der heil. Thomas erklärt dieses, sowie die Congruenz der ganzen Straffentenz *S. Th.* 2. 2, q. 164, a. 2 folgendermaßen: Primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cujus subtractionem humana natura in defectus poenales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt: primo quidem quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id, quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi; quod significatur Gen. 3, 23, cum dicitur: *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primae innocentiae per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea, quae primo statui competebant, scilicet a cibo ne sumeret de ligno vitae, et a loco, collocavit enim Deus ante paradisum Cherubin et flammeum gladium. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea, quae naturae conveniunt tali beneficio destitutae: et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est poena secundum duo, propter quae viro conjungitur; quae sunt generatio prolis et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter: primo quidem quantum ad taedia, quae sustinet portando prolem conceptam, et hoc significatur cum dicitur, Gen. 3, 16: *Multicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos;* et quantum ad dolorem, quem patitur in pariendo; et quantum ad hoc dicitur: *In dolore paries.* Quantum vero ad domesticam conversationem punitur secundum hoc, quod subjicitur dominationi viri per hoc quod dicitur: *Sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet, ut subdatur viro

Im Einzelnen bestehen sie für das Weib in den besonderen Uebeln, welche das geschlechtliche Leben und die Fortpflanzung[1]), sowie die im Sündenstand mehr oder weniger[2]) zur Knechtschaft entartete[3]) Unterordnung unter den Mann für dasselbe hat; für den Mann aber in der Mühseligkeit und vielfachen Fruchtlosigkeit seiner Arbeit. Alles dieses spricht der heilige Text zunächst bezüglich der ursprünglichsten und allgemeinsten Arbeit der Bebauung der Erde aus, welche insofern von dem Fluche um des sündigen Menschen willen getroffen ist, als jene paradiesische Verklärung von ihr genommen ist, welche ihr um des unschuldigen und gerechten Menschen willen gegeben war[4]).

---

in his quae ad domesticam conversationem pertinent; ita ad virum pertinet, quod necessaria vitae procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem per terrae sterilitatem, cum dicitur: *Maledicta terra in opere tuo.* Secundo per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit; unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitae* tuae. Tertio quantum ad impedimenta quae proveniunt terram colentibus; unde dicitur: *Spinas et tribulos germinabit tibi.* — Similiter etiam ex parte animae triplex eorum poena describitur: primo quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum: unde dicitur: *Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos.* Secundo, quantum ad increpationem propriae culpae, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.* Tertio, quantum ad commemorationem futurae mortis, secundum quod ei dictum est: *Pulvis es, et in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet, quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

1) Vgl. oben §. 309, IV. „Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos." *Gen.* 3, 16 spricht nach dem hebräischen Texte keine Mehrung der Zeugungen, sondern die große Menge der Beschwerden und Schmerzen aus. Ob jetzt die Zahl der Zeugungen und Geburten größer ist, als sie im paradiesischen Stande gewesen wäre, läßt sich nicht entscheiden. S. oben S. 603, Note 1.

2) Wir setzen dieses bei, weil manche der genannten Sündenfolgen, wie namentlich die Knechtschaft des Weibes, allmälig und in Folge persönlicher Sünden sich entwickeln.

3) Denn subjectio . . . mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inductam, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et ejus gubernator exstitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. *S. Th.* 1, q. 164, a. 2, ad 1.

4) Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non pecasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit, 8 sup. Gen. ad litt. c. 18. *S. Th.* 1, q. 164, a. 2, ad 1. Auf den Einwand, daß jetzt nicht alle das Feld bearbeiten müssen, wie auch

Das die Straffentenz gegen die Menschen beschließende Todesurtheil schließt seinem engeren und nächsten Sinne nach den leiblichen Tod und Alles, was damit zusammenhängt, seinem weiteren und tieferen Sinne nach auch den Tod der Seele und der Ewigkeit in sich, wie wir bereits bemerkt haben.

Inwiefern der Tod ein natürliches Uebel, inwiefern er eine Strafe ist, wurde bereits oben[1]), wo von der Gabe der Unsterblichkeit die Rede war, erklärt.

III. Die Vollziehung der Straffentenz begann sofort durch die Vertreibung aus dem Paradiese[2]). Hiebei offenbarte sich aber zugleich die väterliche Erbarmung Gottes durch die Fürsorge für die Bekleidung der Stammeltern[3]); die auf das Protoevangelium gegründete Hoffnung des Menschengeschlechtes aber spricht Adam durch den Namen aus, den er seinem Weibe gab[4]).

---

nicht alle Weiber gebären, antwortet Thomas, jene hätten andere Arbeit und Mühsal und letzteren sei die Sterilität selbst eine Plage.

1) §. 308.

2) Ueber die Congruenz dieser Vertreibung vgl. *S. Th.* 2. 2, q. 164, a. 2 oben S. 708, Note 3. Daß der bloße Genuß vom Lebensbaume nach Verlust der Gnade nicht unsterblich machen konnte, versteht sich von selbst und war insofern die Vertreibung aus dem Paradiese nicht nothwendig; auch konnte letzterem seine übernatürliche Beschaffenheit entzogen werden und es zu einem Ort der Buße werden. Wenn Thomas meint, durch Genuß vom Lebensbaume hätte doch Adam sein Leben verlängern können, l. c. ad 6, so mag das dahin gestellt bleiben. Wir möchten einfach sagen, daß durch diese Vertreibung und die Erscheinung der Cherubim dem ersten Menschen und durch ihn der ganzen Menschheit das göttliche Straf- und Bußgericht offenbart wurde. Daß sie aus dem Paradiese vertrieben wurden und die hohen Engel als Vollzieher des göttlichen Gerichtes ihnen den Eingang wehrten, zeigte ihnen die Strafe; daß aber das Paradies nicht zerstört wurde, war ihnen ein Bild und Unterpfand der zukünftigen Erlösung. Wenn Thomas ad 5 das Flammenschwert als gewaltige Hitze deutet, als deren, wie aller Elemente, Regierer Engel erscheinen, so zeigt dies, welche Freiheit der Auffassung auf diesem Gebiete der Theologie gestattet ist; die Erklärung selbst lassen wir dahingestellt.

3) In welcher näheren Weise Gott diese Fürsorge traf, ist nicht gesagt. Nur das ist gesagt, daß die Kleidung zum Schutze nicht nur gegen Beschädigung, sondern auch der Scham, eine Wohlthat Gottes ist und auf seiner Anordnung beruht. Die Väter erblicken in den Kleidern aus Thierfellen auch Symbole der Buße, eine Hinweisung auf Tod und Opfer, und hierdurch auch auf Christus.

4) חַוָּה, Leben, die Lebendige und Lebengebende, weil sie die Mutter Aller ist, die das irdische Leben empfangen; auch ist sie das Vorbild der zweiten Eva, die uns den geboren hat, der das Leben selbst und der Urheber des übernatürlichen Lebens ist. Hierher gehört auch der Ausspruch Eva's bei der Geburt ihres ersten Sohnes: Possedi hominem per Deum. *Gen.* 4, 1.

IV. Daß Adam den ihm gebliebenen Schatz des paradiesischen Glaubens[1]) und natürlichen Wissens[2]), zugleich mit der Hoffnung des Protoevangeliums seinen Nachkommen überlieferte, lehrt die heilige Geschichte.

Daß die Stammeltern persönlich durch des Erlösers Gnade, auf den sie hofften, und durch ihr bußfertiges Leben und Sterben das Heil erlangten, ist im Worte Gottes[3]) begründete, allgemeine und constante Annahme der Väter[4]) und Theologen[5]), deren Congruenz von selbst einleuchtet.

---

1) Vgl. oben S. 699.

2) Denn wenn er auch die übernatürliche Gabe der Wissenschaft verloren, so doch nicht die natürliche Erinnerung und das natürliche Verständniß, das er kraft dieser Gabe als habituales Wissen sich erworben.

3) Daß sie erlösungsfähig waren und wie jeder Mensch durch Christi Gnade, so lange sie auf Erden lebten, das Heil erlangen konnten, ist de fide, und gelten bezüglich ihrer Erlösung und Rechtfertigung keine anderen, als die allgemeinen Grundsätze, wie sie in der Lehre von der Erlösung und Gnade dargelegt werden. *Suarez*, l. c. cap. 9, nr. 1—6. Daß Adam wirklich gerettet wurde, ist klar ausgesprochen *Sap.* 10, 1 & 2: Haec (sapientia) illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo, et dedit illi virtutem continendi omnia (κρατῆσαι πάντων).

4) Irenäus zeigt Adv. haer. 3, 23 ausführlich gegen Tatian nicht nur, daß Gott, damit Satan nicht siege, das in Adam gefallene Menschengeschlecht durch Christus erlöst habe, sondern auch daß es sich ziemte, daß vor Allem Adam dieser Erlösung theilhaftig wurde. Dann zeigt er, daß Adam wirklich durch Buße das Heil erlangte. Demgemäß erblickt Irenäus in dem Gewand aus Blättern ein Bußkleid. Gegen 1 Cor. 15, 22: in Adam omnes moriuntur, das Tatian für die Verdammniß Adam's anführte, macht er Rom. 5, 20: ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia, geltend. Er schließt mit den Worten: Qui contradicunt saluti Adae, nihil proficiunt, nisi hoc, quod semetipsos haereticos et apostatas faciunt veritatis, et advocatos serpentis et mortis ostendunt. Daß Tatian lehrte, daß Adam nicht habe selig werden können, bezeugt auch Tertullian De praescr. 52. Wohl mit Rücksicht hierauf schließt er seine Schrift de poenitentia mit den Worten: Peccator enim omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi poenitentiae natus, non facile possum super illa tacere, quam ipse quoque et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam, exomologesi restitutus in paradisum suum, non tacet. Alle folgenden Väter, die überhaupt über diese Sache geschrieben haben, sind derselben Ueberzeugung. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß, wenn Papst Gelasius auf dem römischen Concil von 494 unter anderen Apokryphen auch die von „der Buße Adam's" verwarf, er dadurch wohl diese apokryphe Schrift, nicht aber die Buße Adam's verworfen hat; sonst hätte er durch die Verwerfung der Apokryphe de nativitate Christi auch die Geburt Christi geleugnet.

5) Vgl. z. B. *Suarez* l. c. nr. 7 sq. *Gotti* l. c. dub. 4.

V. Da die Sünde Adam's mit ihren Folgen, so weit sie Sünde des Menschengeschlechtes oder Urſünde ist, als Erbſünde auf alle seine Nachkommen durch die natürliche Abstammung von ihm übergeht, haben sich die Väter und die Kirche selbst mit der Sünde und Strafe Adam's vorzugsweise mit Rücksicht auf die Erbsünde und im Zusammenhang mit ihr beschäftigt; das hat auch das Tridentinum gethan, indem es im ersten Canon des Decretes über die Erbſünde[1]) die Strafen und Folgen, welche die Sünde für Adam selbst hatte, definirt und als solche den sofortigen Verlust der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, den Zorn und die Ungnade Gottes, den von Gott angedrohten Tod, die Gefangenschaft unter der Gewalt des Teufels, die Verschlechterung des ganzen Menschen der Seele und dem Leibe nach bezeichnet. Wir werden daher diese Sündenstrafen und Sündenfolgen unten in der Lehre von der Erbsünde näher besprechen. Am Schlusse dieser Lehre werden wir auch das Nothwendige über die Sünde im Allgemeinen geben.

§. 315.

Von der Erbsünde im Allgemeinen[2]).

Die Eine Sünde, welche Adam als Stammvater und Haupt des ganzen Menschengeschlechtes begangen hat, geht mit ihrer Schuld und ihren Folgen und Strafen

---

1) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, quum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam, per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse; anathema sit.

2) *S. Thomas S. Th.* 1. 2, q. 81—83. QQ. disp. De malo, q. 4 & 5. Comp. Theol. c. 195—198. *Bonaventura* In 2 Sentent., dist. 30—33. Breviloqu. pars 3, c. 5 & 6. *Bellarmin*, Controv. gen. 2, de omiss. grat. et statu pecc. lib. 4—6. *Suarez* tom. 4 Tract. 5 De vit. et pecc., disp. 9 de pecc. orig. *Gotti* tom. 1, Tract. 10 de hom. et ej. statib. disput. 8—10. *De Rubeis*, De peccato originali. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. 2, Abh. 10. *Schwetz*, Theol. dogm. cath. Vol. 2, pars 4, Sect. 2, c. 2. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 197—205. *Palmieri*, De Deo creante et elevante, pars 2, cap. 3. *Mazzella*, De Deo creante. Disput. 5. Möhler, Symb. §. 5—9. Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Kath. und Protest. §. 20—30.

vermittelst der natürlichen Abstammung auf alle seine Nachkommen als Erbsünde[1]) über.

Dieselbe kann nur auf Grund des unendlichen Verdienstes Christi durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade aufgehoben[2]) werden, wird aber dadurch wahrhaft und vollkommen getilgt. Daher besteht das Wesen der Erbsünde keineswegs in jenen Sündenfolgen, welche, wie die Concupiscenz, die Passibilität und Mortalität, auch nach der Rechtfertigung während des irdischen Lebens noch fortdauern, sondern in der im Stammvater verschuldeten Privation der durch die heiligmachende Gnade bewirkten ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit im engeren und eigentlichen Sinne.

Dieses in Kürze das Dogma der Kirche, wie das Tridentinum[3]) dasselbe den verschiedenen einander entgegengesetzten Irr-

---

1) Das lateinische peccatum *originale* oder *originis* umfaßt sowohl die Ursünde als die Erbsünde; passend bezeichnet man jene als peccatum originale *originans*, diese als p. o. *originatum*; ersteres verhält sich zu letzterem wie die Ursache zur Wirkung. Nam aliud fuit peccatum Adae, aliud est peccatum infantium . . . illud fuit causa, istud effectus. Adam caruit debita justitia, non quia alius, sed quia ipse deseruit; infantes carent ipsa, non quia ipsi, sed quonium alius dereliquit. *Anselmus*, De pecc. orig, c. 26. Das peccatum originale wird auch peccatum *naturae* genannt, weil es der menschlichen Natur inhärirt und mit ihr fortgepflanzt wird. Jedoch ist der Name peccatum *originale*, wie Augustinus sagt, besser, weil dadurch das Mißverständniß ausgeschlossen wird, als ob die Erbsünde der Natur als solcher eigen wäre. Originale peccatum propterea significantius quam naturale dicimus, ut non divini operis, sed humanae originis intelligatur, maxime propter illud significandum, quod per unum hominem intravit in mundum. *Augustin.* Op. imp. c. Julian. 5, 9. *Mazzella* l. c., n. 919.

2) Unter diesem allgemeinen Ausdruck kann man auch jenes einzige Privilegium begreifen, kraft dessen Maria auf Grund des Verdienstes Christi im Momente ihrer Entstehung durch die zuvorkommende heiligmachende Gnade vor der Erbsünde bewahrt blieb.

3) Sess. 5, can. 2. Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: anathema sit, quum contradicat Apostolo dicenti (Rom. 5, 12): *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* C. 3. Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non

thümern, insbesondere der Pelagianer und Protestanten gegenüber,

---

imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo (Ephes. 2, 13. Coloss. 2, 13. 1 Tim. 2, 5 seq.), factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio (1 Cor. 1, 30), aut negat ipsum Christi Jesu meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari: anathema sit, quia non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri (Act. 4, 12). Unde illa vox (Joann. 1, 29): *Ecce agnus Dei; ecce qui tollit peccata mundi*; et illa (Gal. 3, 27): *Quicunque baptizati estis, Christus induistis.* C. 4. Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera, sed falsa intelligatur: anathema sit, quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus (Rom. 5, 12): *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*, nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione Apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur (c. 136. D. IV. de cons. Aug. c. 153. ead. conc. Carth. A. 418), ut in eis regeneratione mundetur quod generatione contraxerunt. *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei* (Joann. 3, 5). C. 5. Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt (Rom. 6, 4) cum Christo per baptisma in mortem; qui non secundum carnem ambulant (ib. 8, 1), sed, veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes (Coloss. 3, 9. 10. Eph. 4, 24. Gal. 3, 27), innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit, quae quum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet; quinimmo qui legitime certaverit coronabitur (2 Tim. 2, 5). Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat (Rom. 6, 12; 7, 8), sancta synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: anathema sit.

formulirt hat[1]). Die Theologen pflegen die Lehre von der Erbsünde in die Lehrstücke von der Existenz, dem Wesen und der Ursache, der Fortpflanzung und den Wirkungen der Erbsünde zu zerlegen. Hierbei ist nur zu bemerken, daß der Nachweis der Existenz der Erbsünde den richtigen Begriff derselben, Fortpflanzungsweise und Wirkungen eingeschlossen, vorausgesetzt. Es wird eben in diesem ersten Lehrstücke im Allgemeinen gezeigt, daß das Dogma von der Erbsünde in seiner Totalität eine von Gott geoffenbarte und von der Kirche bezeugte Wahrheit ist.

Wegen der fundamentalen Wichtigkeit unseres Dogma's, von welchem die Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung, insbesondere auch das Dogma der Taufe, dieses ersten und nothwendigsten Sacramentes, abhängt, ist vor allem dieser positive Beweis allseitig und genau zu führen.

§. 316.

Beweis der Erbsünde aus der heiligen Schrift.

I. Was zunächst das alte Testament betrifft, so beschränkt sich das Zeugniß, das dasselbe für die Erbsünde ablegt, nicht auf die einzelnen Stellen, welche man, und mit vollem Rechte, gewöhnlich dafür anführt; vielmehr ist das ganze alte Testament ein einziges großes Zeugniß für diese Grundwahrheit.

1. Die heilige Geschichte zeigt uns, daß nicht nur Adam, sondern das ganze Menschengeschlecht aus dem Paradiese verbannt ist, und daß auf allen Menschen jene Uebel und Strafen lasten, welche im Anfang der Genesis als Strafen der Ursünde bezeichnet werden[2]). Daraus folgt mit

---

1) Ueber die schon von Chemnitz (s. oben S. 628, Note 2) erhobene und bis auf den heutigen Tag wiederholte völlig grundlose Behauptung, daß die Definition des Tridentinums absichtlich unklar und zweideutig gehalten, und in der Freilassung der unter den katholischen Schulen controversen Fragen auch die pelagianische Meinung freigegeben sei, vgl. die treffenden Bemerkungen Möhler's in den „Neuen Untersuchungen" §. 21.

2) Die heilige Schrift ist voll von Schilderungen des allgemeinen menschlichen Elendes. Homo nascitur ad laborem, et avis ad volatum. *Job* 5, 7. — Militia est vita hominis super terram, et sicut dies mercenarii dies ejus. *Job* 7, 1. — Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. *Job* 14, 1. — Cuncti dies ejus doloribus et aerumnis pleni sunt, nec per noctem mente requiescit: et hoc nonne vanitas est? *Eccle* 2, 23. — Occupatio magna creata est omnibus hominibus, et jugum grave super

Nothwendigkeit, daß das ganze Menschengeschlecht auch der Sünde seines Stammvaters theilhaftig ist[1]).

2. Wie in der Allgemeinheit der Sündenfolgen und Sündenstrafen, zeigt sich der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und die daraus entsprungene Verderbniß der menschlichen Natur in der allgemeinen Herrschaft der Sünde und bösen Begierlichkeit im Menschengeschlechte.

Der Erstgeborene der Stammeltern wird, weil er seine Leidenschaft nicht beherrscht[2]), aus Neid zum Brudermörder[3]). Wenn auch die Sethiten, so lange sie im Glauben an die Verheißung in einem von der Welt zurückgezogenen bußfertigen Leben vor Gott wandelten[4]), als Kinder Gottes von den ganz dem Sünden- und Weltleben sich hingebenden Nachkommen Kain's sich unterscheiden, so werden doch auch sie vom Verderben ergriffen[5]), so daß zu Noe's Zeit das Dichten und Trachten des Menschen allezeit auf das Böse gerichtet war[6]), und daß die Vertilgung der ganzen Mensch-

---

filios Adam a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium. Cogitationes eorum, et timores cordis, adinventio exspectationis, et dies finitionis, a residente super sedem gloriosam usque ad humiliatum in terra et cinere. *Eccli.* 40, 1. 2. 3. Deßgleichen der menschlichen Unwissenheit. Omni negotio tempus est, et opportunitas, et multa hominis afflictio: quia ignorat praeterita, et futura nullo scire potest nuntio. *Eccle* 8, 6. 7. — Ignorat homo quid ante se fuerit, et quid post se futurum sit, quis ei poterit indicare? *Eccle* 10, 14. — Quomodo ignoras quae sit via spiritus, et qua ratione compingantur ossa in ventre praegnantis; sic nescis opera Dei, qui fabricator est omnium. *Eccle* 11, 5. — Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. *Sap.* 9, 14. — Vidi casum in omnibus. *Eccle* 9, 11.

1) Ipsa communitas poenae argumentum est communitatis culpae. *De Rubeis* l. c. cap. 18, II.

2) *Gen.* 4, 7 f. oben S. 525, Note 2.

3) *Gen.* 4, 5. 8.

4) *Gen.* 6, 1—4.

5) *Gen.* 5, 22 cf. 6, 9.

6) Videns autem Deus quod multa malitia hominum esset in terra, et cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore, poenituit eum, quod hominem fecisset in terra. Et tactus dolore cordis intrinsecus: Delebo, inquit, hominem, quem creavi, a facie terrae, ab homine usque ad animantia, a reptili usque ad volucres coeli; poenitet enim me fecisse eos. *Gen.* 6, 5—7.

heit, mit Ausnahme Noe's[1]) und seiner Familie, durch die Fluth nicht nur als Gericht der Gerechtigkeit, sondern auch der Erbarmung[2]) nothwendig wird, um dem Uebermaß des Bösen eine Schranke zu setzen und die Rettung vorzubereiten. Aber auch in den geretteten Ueberresten der Kinder Gottes dauert das Sündenverderben fort[3]), so daß Gott in seiner Barmherzigkeit als Grund, weßhalb er fortan das Menschengeschlecht nicht mehr einem gleichen Strafgerichte unterwerfen wolle, die von Jugend an auf das Böse gerichtete Neigung des verderbten menschlichen Herzens gelten läßt[4]).

---

1) *Gen.* 6, 8 cf. *Eccli* 44, 17: Noe inventus est perfectus, justus, et in tempore iracundiae factus est reconciliatio. *Hebr.* 11, 7: Fide Noe aptavit arcam, per quam damnavit mundum, et justitiae, quae per fidem est, haeres est institutus. Hieraus geht klar hervor, daß auch Noe und Henoch nicht aus sich, sondern durch die Gnade Gottes und den Glauben an den zukünftigen Erlöser gerecht waren.

2) Cf. *1 Petr.* 3, 19—21: In quo (Christo) et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noë, cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam. Quod et vos nunc similis formae salvos facit baptisma. Nicht nur wurden im Todeskampf der Fluth Viele gerettet; es wurden auch durch sie, wie das Gericht, so auch die Erlösung und Rechtfertigung vorgebildet. Ecce habet expositum diluvii sacramentum, schreibt Augustinus, Contra adversarios legis et prophetarum 1, 21 zu *1 Petr.* 3, 20 & 21.

3) Neque enim Deus ignorabat, quod etiam ex illis, qui fuerant in arca servati, nasciturі erant mali, qui faciem terrae iniquitatibus iterum implerent: sed tamen exemplum futuri judicii dedit, et sanctorum liberationem ligni mysterio praenuntiavit. Nam et post hoc non cessavit pullulare malitia per superbiam et libidines et illicitas impietates, cum homines, deserto creatore suo, non solum ad creaturam, quam Deus condidit lapsi sunt, ut pro Deo colerent, quod fecit Deus; sed etiam ad opera manuum hominum et ad fabrorum artificia curvaverunt animas suas, ubi de illis turpius diabolus et daemonia triumpharent, quae se in talibus figmentis adorari venerarique laetantur, dum errores suos humanis erroribus pascunt (al. miscent). *Augustin.* De catechizandis rudibus c. 19, nr. 32.

4) Nequaquam ultra maledicam terrae propter homines, sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. *Gen.* 8, 21. Zwischen diesem Vers und *Gen.* 6, 5 ist keineswegs, wie Luther und Calvin meinten, ein Widerspruch. *Gen.* 8, 21 liegt der Nachdruck nicht, wie *Gen.* 6, 5, darauf, daß die Gedanken des Menschen auf das Böse actuell gerichtet sind, sondern darin, daß der *habitus* des Bösen von Jugend auf, d. h. kraft ihrer Abstammung vom sündigen Adam, in ihnen ist — und gerade

Nach der Fluth entwickelt sich wiederum, nach dem Berichte der heiligen Schrift, das Sündenverderben mit solcher Raschheit bis zum götzendienerischen Abfall, daß Gott eine zweite allgemeine Katastrophe eintreten läßt. Die Menschheit wird zwar nicht vernichtet, aber zertheilt in die verschiedensprachigen Stämme und Völker. Unter allen aber herrscht die Sünde stets allgemeiner und gewaltiger. Nur durch Absonderung wird die wahre Religion in der Familie Abraham's, im Volke Israel zur Vorbereitung auf den Weltheiland bewahrt. Bis zu welchem Maße aber bei den götzendienerischen Völkern das Sündenverderben steigt, zeigt die heilige Schrift zumal an den Greueln der kanaanitischen Völker. Aber auch in den Familien der Patriarchen, in dem Volke Israel, ja an seinen hervorragendsten Repräsentanten offenbart sich fort und fort die Macht der Sünde und ihres Verderbens.

3. Das alte Testament entrollt aber nicht nur in der Geschichte das Bild allgemeiner Sündhaftigkeit, sondern es spricht auch ausdrücklich die Wahrheit aus, daß kein Mensch von dieser allgemeinen Sündhaftigkeit ausgenommen ist[1]).

---

hierin liegt ein besonderer Beweis der Erbsünde und ihrer Folgen. Vgl. Keil, Commentar zur Genesis S. 100.

1) Quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum a peccato? *Prov.* 20, 9. — Diese und ähnliche Stellen, namentlich das entsprechende neutestamentliche Wort: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. 1 Joann. 1, 8 waren seit dem 16. Jahrhundert Gegenstand vielfältiger Controverse. Die Reformatoren, namentlich Calvin, wollten daraus beweisen, daß hier auf Erden auch im Gerechtfertigten die Sünde innerlich bleibe, und nur in Kraft der fides specialis durch Christi Gerechtigkeit zugedeckt werde. Dem gegenüber sagten katholische Exegeten, daß hier nur von dem geredet werde, was der Mensch aus sich sei, nicht was er durch Gottes Gnade sein könne, um die schon David bete: Cor mundum crea in me. *Ps.* 50, 12, und wie Christus fordere: Beati mundo corde! *Matth.* 5, 8, und was Paulus als Grundgesetz des Christenthums bezeichne: Ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus. *Eph.* 1, 4. Ferner sagte man, daß allerdings auch diese Stelle insofern von den Gerechtfertigten verstanden werden könne, als auch sie nicht frei von läßlichen Sünden seien und die Concupiscenz auch in ihnen fortdauere. Auch benutzte man katholischer Seits diese und ähnliche Stellen, um den Protestanten gegenüber zu zeigen, daß, abgesehen von specieller Offenbarung, Niemand von seiner Rechtfertigung absolute Gewißheit haben könne. Offenbar spricht unsere Stelle und die ähnlichen Stellen, die wir alsbald noch anführen werden, zunächst nur die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit aus, und so machen wir sie hier geltend. Keinen anderen Sinn hat auch die Parenthese im Gebete Salomons: Non est enim homo, qui non peccet.

Der Einwand der Pelagianer, daß solche Stellen wohl beweisen, daß alle sündigten, nicht aber, daß sie in der Erbsünde geboren seien, ist unhaltbar. Denn die heilige Schrift lehrt, daß der Mensch im Stande der Gerechtigkeit, zu allem Guten tüchtig und geneigt in's Dasein trat. Wenn uns nun dieselbe heilige Schrift bezeugt, daß alle Menschen zum Bösen geneigt und Sünder sind, so bezeugt sie damit die in Folge des Sündenfalls für alle eingetretene erbsündliche Verschlechterung.

Aus der bloßen Nachahmung der Sünde der Stammeltern, wie die Pelagianer wollten, läßt sich die Allgemeinheit der Sünde nicht erklären, wenn die menschliche Natur, wie die Pelagianer lehren, die Kraft in sich trägt, frei von jeglicher Sünde und bösen Leidenschaft zu leben.

4. Gott, lehrt das Buch der Weisheit, hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude daran[1]): denn er hat den Menschen unsterblich erschaffen, aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen[2]). Hierin ist der Glaube Israels an die Erbsünde klar ausgesprochen: denn da alle, auch die Kinder, die persönlich nicht sündigen können, sterben müssen, so sind auch alle, die Kinder nicht ausgenommen, jener Sünde theilhaftig, wozu der Satan aus Neid den ersten Menschen verführte, wie dieses auch der heil. Paulus[3]) als selbstverständliche Folgerung ausspricht[4]). Das sagt Jesus Sirach aber auch

---

3 Reg. 8, 46. Ebenso *2 Paralip.* 6, 36. Der 13. Psalm — Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis: non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. Das usque ad unum fehlt im hebr. und griech. Text, folgt aber weiter unten V. 3: Omnes declinaverunt, simul inutiles (hebr. = putrefacti) facti sunt; non est, qui faciat bonum, non est usque ad unum — hat mindere Beweiskraft, da er zunächst von den gottlosen Feinden redet; jedoch kann er auch im Einklang mit dem Geiste der heiligen Schrift für die allgemeine Sündhaftigkeit, wie oft geschieht, nicht aber für eine absolute Verderbniß der menschlichen Natur angeführt werden.

1) Quoniam Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum. *Sap.* 1, 13.

2) Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem . . . Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. *Sap.* 2, 23. Daß *Eccli* 11, 14: Vita et mors a Deo est, hiemit nicht in Widerspruch steht, bedarf kaum der Erinnerung. Auch das Uebel ist insofern von Gott, als dieser es zuläßt und zum Guten, hier zur Strafe beziehungsweise Buße, wendet.

3) *Rom.* 5, 12 f. unten S. 732, Note 2.

4) Dieselbe Folgerung zieht Augustinus auch aus *Gen.* 17, 14: Masculus cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo

direct in den Worten, daß die Sünde vom Weibe ausging, und wir alle durch sie sterben[1]).

5. Daß aber die Sünde der Stammeltern durch die natürliche Fortpflanzung auf ihre Nachkommen übergeht, ist klar genug in dem Worte Job's ausgesprochen, daß es unmöglich sei, daß Reines von Unreinem stamme, daß deßhalb kein Mensch, auch nicht das neugeborene Kind, rein[2]), sowie in dem Worte David's, daß er in Sünden empfangen und geboren sei[3]);

---

suo: quia pactum meum irritum fecit, in dem er *De pecc. orig.* c. 30 schreibt: Unde ergo recte infans illa perditione punitur, nisi quia pertinet ad massam perditionis, et juste intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus, nisi inde fuerit, non secundum debitum, sed secundum gratiam liberatus. *Gen.* 17, 14 wird freilich verschiedenartig ausgelegt. Vgl. *Corn. a Lap.* in h. l.

1) A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur. *Eccli* 25, 33. Alle Väter, besonders Augustinus, machen mit Recht diese Stelle als einen peremptorischen Beweis für die Fortpflanzung der ersten Sünde geltend. Dabei bemerkt Augustinus, daß in dieser Stelle selbstverständlich die Sünde Adam's eingeschlossen und keineswegs ausgesprochen sei, daß die Sünde Eva's uns auch dann geschadet hätte, wenn Adam nicht sündigte. Sive autem a muliere, sive ab Adam dicatur, utrumque ad primum hominem pertinet: quoniam mulier ex viro est, et utriusque caro una est. *De pecc. mer.* 1, 16.

2) *Job* 14, 4. Die Lesearten dieser Stelle sind verschieden. Nach unserem hebräischen Texte lautet sie: „Wer schafft denn Reines aus Unreinem, nicht Einer." Die Vulgata hat: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es? Die Version der Septuaginta lautet: Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. Jede Lesearт spricht für die Erbsünde, und alle Väter haben die Stelle als beweiskräftig für Erbsünde und Kindertaufe geltend gemacht; für letztere namentlich den Septuagintatext, wie schon Origenes. Aus dem angeführten Worte des Job argumentirt Eliphaz gegen diesen selbst, *Job* 15, 14: Quid est homo, ut immaculatus sit, et ut justus appareat natus de muliere?

3) Ps. 50, 6: Ecce enim in iniquitatibus conceptus (nach dem hebr. Texte formatus) sum, et in peccatis concepit me (nach dem Hebr. calefecit, fovit me) mater mea. Väter und Theologen legen auf die hebr. Lesearт mitunter deßhalb Gewicht, um den Vorwurf der Sünde von dem actus maritalis auszuschließen. Daß letzterer in keiner Weise bewirkende Ursache der Erbsünde ist, und unsere Stelle nur die natürliche Abstammung von Adam im Auge hat, darin sind alle einig. Hören wir nur den heil. Augustinus: Suscepit personam generis humani David, et attendit omnium vincula, propaginem mortis consideravit, originem iniquitatis advertit, et ait: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum.* Numquid David de adulteris natus erat, de viro justo et conjuge ipsius? Quid est quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam. *Enarr.* in Ps. 50, 6.

was er, wie Job und im Geiste von *Gen.* 8, 21[1]), als Milderungsgrund für seine Sünde und als Motiv der göttlichen Erbarmung geltend macht.

Aber auch die ganze Messianische Prophetie, so weit sie die allgemeine Nothwendigkeit der Erlösung von der Sünde der Welt verkündet[2]); wie nicht minder die das Erlösungsopfer Christi vorbildenden Opfer[3]), die Reinigungsgesetze[4]), die die Taufe vorbildende Beschneidung[5]) haben in ihrem tiefsten Grunde den

---

1) Vgl. oben S. 717, Note 4.

2) Da wir hierüber in dem Lehrstücke von den Messianischen Weissagungen handeln müssen, so sei nur an *Is.* 53, 6 erinnert: Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit: et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum, worin die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit ausdrücklich ausgesprochen ist.

3) „Das ganze alttestamentliche Opferwesen (wie überhaupt der Opferdienst bei allen Völkern) setzt die allgemeine Sündhaftigkeit, das allgemeine Schuldbewußtsein voraus. Denn wenn auch der Ursprung des Opfers eigentlich in dem (ursprünglichen) Abhängigkeitsverhältniß des Menschen von Gott wurzelt, so daß das Opfer ein Theil der Religion, mithin so alt, wie diese selbst, d. h. wie das Menschengeschlecht ist: so weisen doch alle Opfer, von denen wir historische Kenntniß haben, auf eine verschuldete Trennung des Menschen von Gott hin und zeugen von dem Streben, die Schuld zu sühnen. Ihrem vorherrschenden Charakter nach sind mithin die Opfer nach dem Sündenfalle Sühnopfer. Besonders liegt allen blutigen Opfern die Idee der Sühne zu Grunde. „Wenn ein Mann aus dem Hause Israel Blut ißt, wider dessen Seele will ich mein Angesicht richten und ihn ausrotten aus dem Volke; denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar, euere Seelen zu versöhnen; denn das Blut sühnt die Seelen" (Lev. 17, 10. 11. Vgl. Hebr. 9, 22.). Dieselbe Wirkung, welche in dieser Stelle den blutigen Opfern im Allgemeinen zugeschrieben wird, haben nach Lev. 1, 4 die Brandopfer und nach vielen anderen Stellen (vgl. Lev. 4, 24. 25; 6, 30) die Sündopfer. In Rücksicht darauf, daß am Versöhnungstage Sünd- und Brandopfer zusammen dargebracht wurden, war jener Tag ein Tag allgemeiner Sühne. „Denn an diesem Tage werdet ihr gesühnt und gereinigt von allen eueren Sünden, so daß ihr rein seid vor Jehova" (Lev. 16, 30)." Scholz, Theol. d. A. B., 2. Abtheil. S. 114.

4) Daß alles das Geschlechtsleben Betreffende, auch wenn es keine Sünde ist, ähnlich wie Tod und Aussatz, levitische Unreinheit bewirkt und Sühne heischt, hat offenbar nicht nur den ethischen Zweck, die Reinheit und Keuschheit im Volke Gottes zu schützen und zu fördern, sondern hat einen tieferen dogmatischen Grund. Es ist ein Bekenntniß, daß der Mensch sündhaft ist vom Mutterleibe an, und daß die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht unter dem ursprünglichen Gesetze der Gnade, sondern unter dem Gesetze der Sünde sich vollzieht.

5) Damit leugnen wir selbstverständlich nicht, daß die Beschneidung auch andere Gründe und Zwecke habe. Wenn Haneberg (Rel. Alterth. d. Bibel)

Sündenfall und die Erbsünde zur Voraussetzung und weisen daher darauf hin. Das Bewußtsein der allgemeinen und angeborenen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit durchdringt überhaupt das ganze alte Testament in seinen Gebeten, Psalmen und Prophetien[1]). Daß die Juden an die Erbsünde glaubten,

die Bedeutung derselben dahin zusammenfaßt, daß sie ein Act des Gehorsams gegen Gott, ein reuevolles Anerkennen der Herrschaft der sinnlichen Lust und ein Verlangen nach Hilfe, eine Erinnerung an die Verheißungen Gottes, ein Zeichen der Unterscheidung von anderen Völkern sei, so ist darin auch das Bekenntniß der allgemeinen Sündhaftigkeit enthalten. Dieses liegt indirect auch schon darin, daß die Beschneidung das Zeichen des Bundes Abrahams und seines Volkes mit Gott war. *Gen.* 17, 1—11. Denn dieser Bund war zum Heile der ganzen sündigen Menschheit geschlossen, um im Welterlöser vollendet zu werden. Die Väter haben die Beziehung der Beschneidung zu Erbsünde, Erlösung und Taufe vielfach ausgesprochen. Es genügt eine tiefsinnige Auseinandersetzung des heil. Augustinus anzuführen. De circumcidendis enim Deus sic mandavit infantibus: *Masculus qui non circumcidetur carnem praeputii sui octavo die, disperiet anima ejus de genere suo, quia testamentum meum dissipavit* (*Gen.* 17, 14). Dicat iste, si potest, quomodo puer ille testamentum Dei dissipavit, octo dierum, quantum ad ipsum proprie attinet, innocens infans: et tamen nullo modo Deus vel sancta Scriptura id mendaciter diceret. Tunc ergo dissipavit testamentum Dei, non hoc de imperata circumcisione, sed illud de ligni prohibitione, quando *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Et hoc in illo significabatur expiari circumcisione octavi diei, hoc est, sacramento Mediatoris in carne venturi: quia per eamdem fidem venturi in carne Christi, et morituri pro nobis, et tertio die, qui post septimum sabbati fuerat futurus octavus, resurrecturi, etiam justi salvabantur antiqui. Traditus est enim propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram. Ex quo enim instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat tunc signaculum justitiae fidei (*Rom.* 4, 11), ita ad significationem purgationis valebat et in parvulis originalis veterisque peccati, sicut et Baptismus ex illo valere coepit ad innovationem hominis, ex quo est institutus. Non quod ante circumcisionem justitia fidei nulla erat; nam cum adhuc esset in praeputio, ex fide justificatus est ipse Abraham, pater gentium, quae fidem ipsius fuerant sectaturae.

1) Daher kann auch der Apostel zum Beweis der allgemeinen Sündhaftigkeit sich auf Stellen wie *Ps.* 13, 3 ff. (s. oben S. 718, Note 1) berufen. *Rom.* 3, 9. Man vergleiche auch *Ps.* 142, 2: Et non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. *Ps.* 129, 3: Si iniquitates observaveris, Domine, Domine quis sustinebit? So auch die Propheten, z. B. *Is.* 64, 6: Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus menstruatae universae justitiae nostrae etc. Diese und viele ähnliche Stellen sprechen wohl zunächst das Bewußtsein persönlicher Sündhaftigkeit aus, allein sie haben das Bewußtsein des durch den Sündenfall eingetretenen Verderbnisses der menschlichen Natur zur Voraussetzung ihrer vollen Wahrheit.

geht auch aus dem Gespräche des Herrn mit Nicodemus [1]) und aus der Art und Weise hervor, wie Paulus die allgemeine Erlösung durch Christus aus der allgemeinen Sündhaftigkeit aus Adam demonstrirt [2]).

II. Noch weit genauer, allseitiger und tiefer, als das alte, bezeugt und erklärt das neue Testament die Existenz und die Natur der Erbsünde, als die wesentliche Voraussetzung des Dogmas von der Erlösung der ganzen Menschheit.

1. Kraft seiner natürlichen Abstammung ist jeder Mensch fleischlich und sündhaft [3]). Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch [4]). Um daher zur Kindschaft Gottes und zum Heile zu gelangen, muß der Mensch wiedergeboren werden aus dem heiligen Geiste durch das Wasser der Taufe [5]). Daher sind die Gerechtfertigten, im Gegensatz zu den kraft ihrer natürlichen Abstammung fleischlichen Menschen, Wiedergeborene, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, durch das Wort des lebendigen und ewigen Gottes [6]).

2. Dieser von Geburt fleischliche Mensch ist aber wahrhaft sündhaft und schuldbeladen: denn er steht unter dem Zorne Gottes. Deßhalb bleibt der Zorn Gottes über jedem,

---

1) *Joann.* 3. Der Herr macht es dem Nicodemus zum Vorwurf, daß er, ein Meister in Israel, die Nothwendigkeit und die Weise der Wiedergeburt aus dem Sündenzustand, in dem wir von Geburt sind, nicht erkenne.

2) Vgl. unten S. 730, Note 1. Auch in den Schriften der späteren Rabbinen finden sich zahlreiche Zeugnisse für den Glauben der Juden an die Erbsünde. *Martini*, Pug. fid. p. 3, dist. 2, c. 6 & 7 und die Observationen dazu von *de Voisin.* Cum peccatum sit privatio gratiae, posteri Adami nascentes privati gratia, peccatores etiam nascuntur, heißt es im Talmud, Tract. Sanhedrin. 11. *Schwetz* l. c. §. 29, 5.

3) Homo animalis, ψυχικός; *1 Cor.* 2, 14; carnalis, σαρκικός, venumdatus sub peccato. *Rom.* 7, 14. Ueber die verschiedenen Bedeutungen von Fleisch und Geist s. oben §. 295, I.

4) Quod natum est ex carne, caro est: et quod natum est ex Spiritu, spiritus est. *Joann.* 3, 6.

5) Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* 3, 5. cf. 3, 3. Cf. *Joann.* 1, 12. 13: Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.

6) Renati, non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi et permanentis in aeternum. *1 Petr.* 1, 23. Cf. *1 Joann.* 3, 9.

der nicht an den Sohn Gottes glaubt[1]): denn von Natur, d. h. vermöge seiner natürlichen Abstammung von Adam, ist jeder Mensch ein Kind des Zornes[2]).

3. Die von Geburt fleischliche, sündhafte, dem Zorne Gottes unterworfene Menschheit wird von der heiligen Schrift Welt genannt. Von dieser Welt aber sagt das Wort Gottes, daß sie ganz im Argen liegt[3]); daß sie Gott nicht kennt[4]); daß sie Christus und die Seinigen haßt[5]); daß alles in ihr Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens[6]); daß ihr Fürst der Teufel ist[7]). Aus dieser Welt und ihrer Finsterniß, deren Mitglied jeder Mensch von Geburt ist, kann nur die Gnade Christi retten[8]). Daher wird jene Sünde, durch welche alle sündhaft sind, die Sünde der Welt genannt, welche das Lamm Gottes auf sich und von uns genommen hat[9]).

4. Die Wahrheit von der auf dem Sündenfalle und der Erbsünde beruhenden allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, welche die Evangelisten, insbesondere der heil. Johannes, bezeugen, hat der heil. Paulus[10]) mit besonderer Tiefe und Gründlichkeit entwickelt[11]).

---

1) Qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum. *Joann.* 3, 36. Non dixit, ira Dei venit ad eum; sed *ira Dei manet super eum.* Omnes qui nascuntur mortales, habent secum iram Dei. Quam iram Dei? Quam accepit primus Adam . . . Qui ergo non vult credere in Filium, *ira Dei manet super eum.* Quae ira? De qua ait apostolos: Fuimus et nos filii irae sicut et caeteri (*Eph.* 2, 3). Omnes igitur filii irae, quia de maledicto mortis venientes. *Augustin.* In h. l.

2) *Eph.* 2, 3. S. unten S. 731, Note 5.

3) Mundus totus in maligno positus est — ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. *1 Joann.* 5, 19.

4) Propter hoc mundus non novit nos, quia non novit eum (sc. Deum). *1 Joann.* 3, 1.

5) Si mundus vos odit, scitote, quia me priorem vobis odio habuit. *Joann.* 15, 18.

6) Quoniam omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae. *1 Joann.* 2, 16.

7) Venit enim princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam. *Joann.* 14, 30. Princeps hujus mundi jam judicatus est. *Joann.* 16, 11.

8) Qui eripuit nos de potestate tenebrarum. *Col.* 1, 13.

9) Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi (τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου). *Joann.* 1, 29.

10) Vgl. Simar, Die Theologie des heil. Paulus. 2. Aufl. 1. Kap.

11) Wenn Simar a. a. O. §. 10 schreibt: Unter den neutestamentlichen Schriftstellern ist Paulus der einzige, welcher nicht blos die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit mit Nachdruck betont, sondern

Alle Menschen ohne Ausnahme, nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden, können wegen ihrer Sündhaftigkeit vor Gottes Gericht nicht bestehen und können nur durch Jesus Christus und im Glauben an ihn Sündenvergebung und das ewige Heil erlangen — das ist das Grundthema der Predigt des Weltapostels. Den Heiden gegenüber hebt er hervor, daß ihr Abfall von dem wahren Gott zum Götzendienst und ihre daraus entsprungene bis zur Widernatürlichkeit fortgeschrittene Lasterhaftigkeit eine selbstverschuldete ist, da auch sie in der Vernunft und dem Gewissen die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß und der natürlichen Sittlichkeit besitzen[1]).

Aber auch die Juden, obwohl sie nicht nur die natürliche, sondern auch die übernatürliche Offenbarung Gottes und so viele Heilsanstalten[2]) besitzen, sind sündhaft und schuldbeladen vor Gott, da auch sie das Gesetz aus eigener Schuld nicht erfüllten. Sie haben daher keinen Grund, über die Heiden sich zu erheben[3]). Kurz alle

---

auch die derselben zu Grunde liegende letzte Ursache aufweist; so ist das, wie uns scheint, zu stark ausgedrückt. Auch das Evangelium erklärt die allgemeine Sündhaftigkeit oder Fleischlichkeit des Menschen daraus, daß er aus dem Fleische geboren ist, was nur von der Abstammung von dem durch die Sünde fleischlich gewordenen Adam verstanden werden kann. Nur das muß zugegeben werden, daß Paulus die Lehre von der Erbsünde ausführlicher entwickelt hat.

1) Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent; quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis. *Rom.* 1, 18—24. Nachdem dann der Apostel in den folgenden Versen die Greuel und Laster des heidnischen Lebens geschildert (eine ähnliche Schilderung findet sich *Eph.* 4, 17 sq.), zeigt er im 2. Kapitel, daß auch das natürliche Sittengesetz dem Heiden erkennbar und nicht absolut unerfüllbar ist, daß daher seine Laster unentschuldbar sind.

2) Vgl. *Rom.* 3, 1 sq. und *Rom.* 9, 4 sq.

3) Si autem tu Judaeus cognominaris, et requiescis in lege, et gloriaris in Deo, et nosti voluntatem ejus, et probas utiliora, instructus per legem, confidis te ipsum esse ducem caecorum . . . qui ergo alium doces, te ipsum non doces; qui praedicas non furandum, furaris; qui dicis non moechandum, moecharis; qui abominaris idola, sacrilegium facis; qui in lege gloriaris, per praevaricationem legis Deum inhonoras (nomen enim Dei per

Menschen ohne Ausnahme sind der Sünde überwiesen und vor Gottes gerechtem Gerichte der Verwerfung würdig[1]).

5. Dieses allgemeine actuelle Sündigen hat aber im sündhaften Habitus aller Menschen seinen Grund. Jeder Mensch weiß aus eigener Erfahrung, daß, obwohl er dem höheren Menschen nach dem Gesetze Gottes zustimmt und das Gute billigt, mehr zum Bösen als zum Guten geneigt ist, und daß nur zu oft sein schwacher Wille von der Macht der bösen Leidenschaft überwunden wird. Daher ist der von Natur fleischliche oder animalische Mensch aus sich selbst nicht nur absolut außer Stand, übernatürlich gute und gottgefällige Acte zu setzen[2]), sondern er deficirt auch von dem natürlich Guten, das seine natürliche Vernunft erkennt und wozu sein natürliches Gewissen ihn antreibt.

Um die hierher gehörigen Aussprüche des heil. Paulus richtig zu verstehen, müssen wir uns an das erinnern, was oben in dem Lehrstücke von den Bestandtheilen und der Einheit der Menschennatur[3]) über den Sprachgebrauch der heiligen Schrift, namentlich des heil. Paulus, bezüglich der Worte Geist und Fleisch gesagt wurde. Was insbesondere den Unterschied zwischen dem fleischlichen (carnalis, animalis, σαρκικός, ψυχικός) und geistigen (spiritualis, πνευματικός) Menschen betrifft, so ist die rein physische, die natürlich moralische und philosophische, und die übernatürliche und theologische Bedeutung dieser Ausdrücke zu unterscheiden. Schon an der puren Natur des Menschen ist, wie Leib und Seele, so bezüglich der Seele der höhere geistige, von dem niederen animalischen

---

vos blasphematur inter gentes, sicut scriptum est)? Circumcisio quidem prodest, si legem observes; si autem praevaricator legis sis, circumcisio tua praeputium facta est. *Rom.* 2, 17—25.

1) Quid ergo? praecellimus eos? Nequaquam. Causati enim sumus, Judaeos et Graecos omnes sub peccato esse. *Rom.* 3, 9. Dafür führt dann der Apostel eine Reihe von Schriftstellen (*Ps.* 13, 3 ff. *Ps.* 5, 11; *Ps.* 139, 4; 9, 7; 35, 2; *Js.* 59, 7) zum Belege der allgemeinen Sündhaftigkeit an. Daraus schließt er, daß nicht im Gesetz, sondern einzig in der Erlösungsgnade Christi und in dem Glauben an ihn das Heil zu finden. Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei. *Rom.* 3, 23. Ebenso beschließt der heil. Paulus im Galaterbrief seine Auseinandersetzung, daß Sündenvergebung und Heil nicht aus dem Gesetz, sondern nur aus Christus uns zukommen kann, mit den Worten: Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus. *Gal.* 3, 22.

2) Vgl. hierüber oben S. 81 ff. und die Gnadenlehre.

3) §. 295, I, S. 80 ff.

Menschen zu unterscheiden. Im rein natürlich sittlichen Sinne wird derjenige ein spiritualer Mensch genannt, der bestrebt ist, sein inneres und äußeres Leben nach den Forderungen der natürlichen Vernunft und des natürlichen Gewissens zu ordnen. Hiebei findet, wie wir gesehen haben, ein natürlicher Gegensatz und Widerstreit zwischen den Forderungen und Strebungen des Fleisches und Geistes, des niederen und höheren Menschen statt. In dem Zustande, worin der, der ursprünglichen Gnade, insbesondere des donum rectitudinis beraubte, gefallene Mensch sich befindet, besitzt der niedere Mensch ein beklagenswerthes Uebergewicht über den, jedoch keineswegs zerstörten oder völlig gelähmten höheren Menschen. Diesen Zustand schildert der heil. Paulus namentlich im ersten und zweiten Kapitel des Römerbriefes, wo er zeigt, daß die religiöse Verblendung und die sittliche Verderbniß der Heiden im Widerspruch mit ihrer Vernunft und ihrem Gewissen steht und deßhalb unentschuldbar ist. Dasselbe ist bei den Juden der Fall, bei denen zu dem Naturgesetz noch das, das Naturgesetz bestätigende und vervollkommnende geoffenbarte Gesetz kam. Daher ist ihre Schuld um so größer, wenn sie, die eine klarere Erkenntniß des göttlichen Willens und größere religiöse Hilfsmittel besitzen, Gesetze übertreten, welche manche Heiden, nur vom Lichte der Vernunft und des natürlichen Gewissens geleitet, besser erfüllen[1]).

Von dieser bereits innerhalb des Naturgesetzes und des alten Testamentes platzgreifenden Gegensatze zwischen Geist und Fleisch, geistigen, inneren und fleischlichen, äußerlichen, weltlichen Menschen, von denen jene nach dem Geiste oder nach dem Gesetze des Geistes, diese nach dem Fleische oder dem Gesetz des Fleisches leben, ist die in dem neuen Testamente vorherrschende übernatürliche und theologische Bedeutung dieser Worte wohl zu unterscheiden.

Hiernach ist der geistige Mensch der durch Christi Gnade zum Kinde Gottes wiedergeborene Mensch, in welchem die heiligmachende Gnade und durch sie der heilige Geist wohnt, und sind Werke des Geistes die übernatürlich guten, Gott wohlgefälligen, zur Erlangung der Glorie geeigneten Werke, die aus der Gnade des heiligen Geistes hervorgehen. Insofern lebt Jemand nach dem Gesetze des Geistes, als er sich vom heiligen Geiste

1) Si igitur praeputium justitias legis custodiat, nonne praeputium illius in circumcisionem reputabitur; et judicabit id quod ex natura est praeputium, legem consummans, te, qui per litteram et circumcisionem praevaricator legis es? *Rom.* 2, 26 & 27. Es bedarf nicht der Bemerkung, mit wie viel größerem Gewicht dieser Vorwurf den sündigenden Christen trifft.

regieren läßt und seinen Antrieben folgt, und sind Werke des Geistes jene, die vom heiligen Geiste geheiligt sind [1]). Im Gegensatz zu diesen Werken des Geistes entbehren alle inneren und äußeren Acte, welche nicht aus der übernatürlichen Gnade hervorgehen und nicht dem übernatürlichen Gesetze des Christenthums conform sind, der übernatürlichen Güte und sind insofern werthlos; also auch jene natürlich guten Acte, welche ohne Christi Gnade den Heiden möglich sind [2]). Im eigentlichen Sinne sündhaft und fleischlich sind jene Handlungen, die auch dem Naturgesetz widersprechen und eigentliche Gesetzesübertretungen, formelle Sünden sind. Letztere werden in den Schilderungen, welche Paulus von den Heiden und fleischlichen Juden gibt, besonders hervorgehoben [3]). Der in Christus Wiedergeborene kann dadurch, daß er schwer sündigt, den Gnadenstand verlieren und so wieder zu einem fleischlichen Menschen im vollsten und schlimmsten Sinne werden [4]). Aber auch der Gerechtfertigte und Heilige ist insofern noch fleischlich, als er der präternaturalen Gnadengaben noch beraubt ist, und in Folge der noch vorhandenen Concupiscenz auch in ihm der Kampf des Fleisches gegen den Geist, sowie die Gebrechlichkeit und das Elend des sterblichen Lebens fortdauert [5]).

Der heil. Paulus hat den Kampf des Fleisches gegen den Geist und die daraus hervorgehende Sündengefahr und Be-

1) Davon steht geschrieben: Vos autem in carne non estis, sed in spiritu; si tamen spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est ejus . . . Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. *Rom.* 8, 9—14. Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. *Gal.* 5, 22. 23. Es ist offenbar hier von solchen Tugenden, die in ihrer Weise auch der Natur möglich sind, insofern die Rede, als sie durch die göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe übernatürlich geheiligt sind.

2) Davon heißt es ganz allgemein: Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt. *Rom.* 8, 8. Näheres hierüber später.

3) So *Rom.* 1, 21—32, wo er die Laster und Verbrechen der Heiden schildert. Ebenso *Gal.* 5, 19—21.

4) Daher die Mahnung: Ergo, fratres! debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. *Rom.* 8, 12 & 13. Vgl. 1 Cor. 6, 9—11.

5) Davon schreibt der Apostel: Scimus enim, quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc. Non solum autem illa, sed et nos ipsi, primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei exspectantes, redemtionem corporis nostri. *Rom.* 8, 22 & 23. *2 Cor.* 5, 2—6.

drängniß namentlich im siebenten Kapitel des Römerbriefes[1]) geschildert. Es ist nun eine uralte Controverse, ob der Apostel hier lediglich von diesem Kampf redet, wie er auch für den Gerechtfertigten und, falls er nicht einwilligt, unbeschadet des Gnadenstandes besteht; oder ob er von dem Stande der Ungnade, insbesondere des noch nicht von der Erbsünde befreiten gefallenen Menschen, also von sich selbst vor seiner Bekehrung und in seiner Person von dem noch nicht gerechtfertigten sündhaften Menschen überhaupt redet[2]). Allein wie man auch das siebente Kapitel des Römerbriefes

1) Die Auseinandersetzungen dieses Kapitels sollen zunächst zeigen, daß das an sich gute und heilige Gesetz keineswegs Ursache, sondern nur Veranlassung der Sünde ist. Um nämlich zu beweisen, daß nicht das Gesetz, sondern nur Christus und seine Gnade uns erlösen kann, hatte der Apostel wiederholt ausgesprochen, daß das alte Gesetz, weit entfernt, das Heil zu wirken, vielmehr die Sünde gemehrt habe. Lex enim iram operatur. *Rom.* 4, 15 cf. *Rom.* 5, 13; 7, 6. Vgl. Bd. 7 die Lehre vom Gesetze. — Damit wir dieses nun nicht mißverstehen, zeigt er, daß an diesem fatalen Erfolge nicht das göttliche Gesetz, sondern die gegen das Gesetz sich empörende böse Begierlichkeit schuld ist. *Rom.* 7, 7—14.

2) Letzteres, wonach der heil. Paulus von Vers 14 an: Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato, bis zum Schluß des Kapitels von dem Menschen im Stande der Sünde und der Ungnade rede, ist die Meinung des Origenes, Chrysostomus, Theophylact, vieler Griechen und einiger Lateiner; von den späteren Exegeten sind Nicolaus von Lyra, Tolet und viele moderne dieser Meinung. Auch Augustinus war anfänglich dieser Ansicht, de gratia Christi l. 3, c. 39; allein in seinen späteren Schriften, und nachdem er in seinem Kampfe mit den Pelagianern die Sache genauer untersucht, widerrief er diese Meinung und bekennt sich zu der ersteren, wobei er sich auf Ambrosius, Gregor von Nazianz, Hilarius beruft. *C. Julian. Pelag.*, l. 3, c. 26; l. 6, c. 23. *De nupt. et concupisc.* 1, 27. *Contra duas epist. Pelag.* l. 1, c. 8. 10. 11. *Retractat.* l. 1, c. 23 & 26 und l. 2, c. 1. Auch Hieronymus war früher der Meinung, Paulus rede in der Person des Sünders, aber auch er hat sich später der anderen Meinung zugewendet. Zu derselben bekennen sich der heil. Thomas, Estius, Cornelius a Lapide und die Mehrzahl der katholischen Theologen, und auch das Concil von Trient scheint dafür zu sein, da es sagt, der Apostel nenne die Concupiscenz, wie sie auch in dem Gerechtfertigten fortbauert, Sünde, was sich offenbar auf Rom. 7, 17 bezieht. Daß Paulus bis V. 13 in seiner Person von dem sündigen Menschen, wie auch er einstens vor seiner Bekehrung gewesen, redet, ist unzweifelhaft. Das ergibt sich z. B. klar aus Vers 11: Nam peccatum, occasione accepta per mandatum seduxit me, et per illud occidit. Daß er aber von Vers 14 an von dem Gerechtfertigten rede, dafür spricht schon, daß er von da an sich des Präsens bedient, während er vorher den Aorist gebraucht. Noch entschiedener spricht dafür V. 17: Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum; vgl. V. 20: denn nach der gesammten Lehre des Apostels und der ganzen heiligen Schrift, kann dieses nur von den unfreiwilligen Regungen der

auffassen möge, es bleibt beweisend für die Erbsünde. Das ist durch sich selbst klar, wenn man die Schilderung des Apostels von dem Stande der gefallenen und noch nicht wiederhergestellten Natur versteht: denn dann ist offenbar die in dem Menschen wohnende Sünde, aus der alle einzelnen Sünden hervorgehen und von der wir nur durch Christi Gnade befreit werden können, die Erbsünde selbst. Wenn wir dagegen die Worte des Apostels von dem Kampfe des Fleisches gegen den Geist, wie er auch im Gerechten fortdauert, verstehen, so ist jene Sünde zwar nicht die Erbsünde selbst, wohl aber eine Wirkung und Strafe der Erbsünde, nämlich die aus der Ursünde durch Verlust des donum rectitudinis entsprungene, auf uns vererbte, fort und fort zur Sünde verlockende Concupiscenz, welche ihre Ursache, die Erbsünde, auch dann beweist, wenn deren Schuld und Makel durch die heiligmachende Gnade bereits getilgt ist, und die Concupiscenz in Kraft der actuellen Gnade Christi besiegt wird.

6. Daß aber jedes Adamskind nicht nur der Folgen und Strafen der ersten Sünde, sondern dieser Sünde und ihrer Schuld selbst theilhaftig ist, lehrt der Apostel so klar und bestimmt, als nur möglich.

Um die Universalität und überschwängliche Größe der Erlösungsgnade Christi zu zeigen[1]), vergleicht Paulus dieselbe mit der von

Concupiscenz verstanden werden: denn wer denselben zustimmt, wirkt selbst das Böse. Es hat also *Rom.* 7, 14 sq. denselben Sinn, wie *Gal.* 5, 16—18, wo nicht von Sünden, sondern von dem auch in dem Gerechten noch vorhandenen Kampfe des Fleisches gegen den Geist die Rede ist, welcher dem Gerechten, der nicht einwilligt, keineswegs zur Sünde, sondern zu größerem Verdienste gereicht, wie dieses klar aus dem Texte hervorgeht: Dico autem: Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. Caro enim concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem; haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecunque vultis, illa faciatis. Quod si spiritu ducimini, non estis sub lege. Das spricht übrigens ebenso klar der Schluß des 7. und der Anfang des 8. Kapitels des Römerbriefes aus: Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant. Das Wort V. 14: Ego carnalis sum, venumdatus sub peccato, sowie V. 18: Scio enim, quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum, hat also den Sinn, daß der Apostel, obwohl gerechtfertigt, doch noch die Wunde der Concupiscenz und Schwäche an sich trägt. Allein alles vermag er in dem, der ihn stärkt. Es ist jener Kampf, der fortdauert, so lange wir dieses irdische Leben führen, den der Apostel wiederholt schildert und an sich selbst erfahren hat. Vgl. *2 Cor.* 12, 7—10

1) Das ist der nächste Zweck des Römerbriefes und insbesondere des 5. Kapitels. Daß der Apostel hiebei die Erbsünde als Argument gebraucht, zeigt, wie sehr dieselbe eine allgemein anerkannte Wahrheit war.

Adam auf alle Menschen übergegangenen Sünde. In dem Einen Christus ist die Quelle der Gerechtigkeit und des übernatürlichen Lebens für alle Menschen, gerade so, wie von dem Einen Adam die Sünde und ihr Sold, der Tod und die Verdammniß, auf alle Menschen vermöge ihrer natürlichen Abstammung von ihm übergeht; so daß, wie durch die Uebertretung[1]), näherhin den Ungehorsam des Einen Adam die Vielen d. h. Alle Sünder geworden[2]) und der Verdammniß[3]) verfallen sind, durch den Gehorsam des Einen Christus Alle gerecht werden sollen; und wie wir durch die Wiedergeburt aus Christus Kinder Gottes, Brüder und Ebenbilder Christi, versetzt in das Reich seiner Liebe werden[4]), wir alle kraft unserer natürlichen Abstammung von Adam oder von Natur Kinder des göttlichen Zornes waren[5]).

---

1) Praevaricatio, παράβασις, *Rom.* 5, 14, delictum, παράπτωμα, *Rom.* 5, 15 bezeichnet die Sündenthat, während ἁμαρτία nicht nur diese, sondern auch die aus der actuellen Sünde entsprungene habituale Sünde bezeichnet.

2) Sicut enim per inobedientiam unius hominis (διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου) peccatores constituti sunt multi (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί); ita et per unius obeditionem justi constituentur multi. *Rom.* 5, 19. Offenbar ist diese Stelle die prägnanteste von allen: denn sie spricht ausdrücklich aus, daß wir durch Adam Sünder geworden sind, also nicht etwa nur mit Sündenfolgen behaftet und mit Sündenstrafen beladen, nicht nur im vagen Sinne sündhaft, sondern im strengen und eigentlichen Sinne Sünder. Sowie wir durch Christi Gnade wahrhaft und innerlich gerecht werden, so sind wir von Geburt durch Adam's Sünde wahrhaft Sünder, ungerecht.

3) Igitur sicut per unius delictum (παραπτώματος) in omnes homines in condemnationem (κατάκριμα); sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. *Rom.* 5, 18.

4) *Rom.* 8, 29. *Col.* 1, 12. 13.

5) Eramus natura filii irae (τέκνα φύσει ὀργῆς), sicut et caeteri. *Eph.* 2, 3. Es ist in dieser Stelle, wie der Zusammenhang zeigt, nicht ausschließlich und nicht einmal zunächst von der Erbsünde, sondern von dem ganzen, auch durch persönliche Sünden verursachten Sündenzustande der Heiden, überhaupt der in Sünden lebenden Menschen die Rede. Allein die Beziehung auf die Erbsünde ist nicht ausgeschlossen, daher wird auch mit Recht unsere Stelle als Beweis für die Erbsünde geltend gemacht, wobei man besonders das Wort natura, φύσει betont, indem man dieses Wort, seinem Etymon entsprechend, von dem Ursprung, der Abstammung vom sündigen Adam oder auch von der ererbten schlechten Beschaffenheit der Natur versteht. Daß man hier natura, φύσις nicht im Sinne von Substanz oder substantialer Beschaffenheit nehmen darf, wie Flacius Illyricus that, um daraus zu beweisen, daß die Erbsünde nicht ein Accidenz, sondern die Substanz und Forma der gefallenen Natur sei, bedarf keines Beweises. Uebrigens kann unter Natur auch die Neigung,

Denselben Gedanken, den der heil. Paulus mit unentrinnbarer Präcision *Rom.* 5, 19 in dem Wort zusammenfaßt, daß wir durch Adam's Ungehorsam Sünder geworden, hatte er auch bereits in dem Vorhergehenden ausgesprochen; schon in den Worten, daß Christus, da wir noch Sünder und Feinde waren, für uns gestorben ist[1]): denn obwohl diese Worte auch die persönlichen Sünden einschließen, so sind sie doch auch auf die Erbsünde zu beziehen. Diese Beziehung steht um so fester, da in dem Verlauf der Entwickelung der Apostel vorzugsweise, ja ausschließlich die Erbsünde in den Worten betont, daß durch Einen Menschen die Sünde in diese Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod; und daß so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, weil alle in ihm gesündigt haben[2]).

---

sowohl die angeborene und vererbte, als auch die durch eigenes Thun erworbene Neigung, der habitus acquisitus, verstanden werden, nach dem Sprichwort, daß Gewohnheit zur zweiten Natur wird. Manche Väter haben auch so unsere Stelle verstanden. Kinder des Zornes ist, wie Kinder des Todes, ein Hebraismus, und heißt so viel als dem Zorne Gottes, dem Tode verfallen. Vgl. *Corn. a Lap.* in h. l.

1) . . . quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est . . . Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius. *Rom.* 5, 8—10. Daß *peccatores* und *inimici* auf die noch unerlösten, mit Gott in Feindschaft stehenden Sünder sich bezieht, ist aus dem ganzen Zusammenhang klar; denn das ist ja der Gedanke, durch den der Apostel hier die Gläubigen zum Vertrauen ermuntert: Wenn Christus für die Menschen, da sie noch Sünder und Gottesfeinde waren, starb, wie viel mehr wird er die durch ihn mit Gott Versöhnten und Gerechtfertigten selig machen! Allerdings kann man bei den peccatores und inimici, gerade wie *Eph.* 2, 3, auch an die persönlichen Sünden der Menschen denken, allein wegen der absoluten Allgemeinheit der Erlösung sind schon nach diesen Versen unter denselben auch jene begriffen, die, wie die Kinder, nur mit der Erbsünde behaftet sind. Vgl. *1 Tim.* 2, 6; 4, 10. *Rom.* 8, 32. *1 Joann.* 2, 2.

2) Propterea sicut per unum hominem peccatum (ἡ ἁμαρτία) in hunc mundum (εἰς τὸν κόσμον) intravit, et per peccatum mors (ὁ θάνατος); et ita in omnes homines mors pertransiit (διῆλθεν), in quo omnes peccaverunt (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον). *Rom.* 5, 12. Wohl namentlich wegen des letzten Sätzchens hat sich die Beweisführung für und gegen die Erbsünde vorzugsweise an diese Stelle geknüpft, deren wir aber in der That gar nicht bedürfen, um die katholische Lehre von der Erbsünde auf das allervollkommenste zu beweisen. Ueberdies ist der die Erbsünde allerdings stringent beweisende Sinn unserer Stelle durch die bereits betrachteten Verse 18—19 unzweifelhaft festgestellt. Durch den Einen Menschen, welcher nach dem natürlichen Sinne dieses Wortes und nach der ausdrücklichen Erklärung Vers 14 Adam ist, ist der Tod in die Welt, oder wie die Vulgata ganz im Sinne der Stelle sagt, in diese

Jene Stellen, worin der heil. Paulus die Auferstehung und das Leben in Christus dem Tode aller aus Adam

Welt gekommen: denn in die jenseitige Welt war sie bereits gekommen durch den Fall Lucifers und seines Anhangs. Wenn man auch aus dem bloßen Worte „ἡ ἁμαρτία" wohl nicht, wie Beelen i. h. l. will, folgern kann, daß hier jenes Eine peccatum originale gemeint ist, so folgt dieses doch aus dem ganzen Contexte mit völliger Klarheit. Der von den Pelagianern und modernen Rationalisten erhobene Einwand, daß der Apostel nichts anderes hier sage, als daß Adam der erste Sünder gewesen und daß alle anderen Sünder seine Nachkommen und Nachahmer seien, ist schon deßhalb unbegründet, weil nicht Adam, sondern im Weltall Lucifer, auf Erden aber Eva zuerst sündigte; ferner, weil, wie wir später noch sehen werden, sich die Allgemeinheit der Sünde aus bloßer Nachahmung nicht erklären läßt. Diese Behauptung wird aber noch förmlich durch die alsbald folgende Erklärung ausgeschlossen, daß auch jene der Sünde und der Todesstrafe theilhaftig sind, welche nicht nach der Aehnlichkeit Adam's, nämlich durch persönliche Uebertretung eines, und zwar unter Todesstrafe vorgeschriebenen Gebotes gesündigt haben. Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri. *Rom.* 5, 14. Die Behauptung, daß zwar die Strafe des Todes, nicht aber die Sünde von Adam auf seine Nachkommen übergehe, ist nicht nur mit der göttlichen Gerechtigkeit unverträglich, sondern auch förmlich durch den Text des Römerbriefes ausgeschlossen: denn er bezeichnet ja den Tod als Wirkung der Sünde und beweist die Allgemeinheit der Sünde aus der Allgemeinheit des Todes. Das entscheidenste Argument aber liegt in V. 18 & 19 (s. oben S. 731, Note 2 u. 3), wo der Apostel die V. 12 ff. entwickelte Wahrheit in die Worte zusammenfaßt, daß durch Adam's Uebertretung und Ungehorsam alle Menschen verdammungswürdige Sünder geworden sind. Endlich beweist dieses auch das Wort „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον". Die meisten Väter und katholischen Theologen, wie Origenes, Augustinus, Oekumenius, Thomas v. Aquin, Estius, Tolet, Cornelius a Lapide, Muratori, Bossuet, Calmet, Klee, Kleutgen, Aberle, denen auch nicht wenige protestantische Theologen zustimmen, nehmen ἐφ ᾧ als Masculinum und beziehen es als pronomen relativum auf δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (auf ἁμαρτία kann es, weil dieses femininum ist, selbstverständlich nicht bezogen werden, daher ist wegen des Urtextes auch die Beziehung des in quo auf peccatum unstatthaft.) Daß δι' ἑνὸς ἀνθρώπου allzu weit von ἐφ' ᾧ entfernt stehe, oder daß ἐπί nicht statt ἐν stehen könne, ist ein unbegründeter Einwand, denn beides verträgt sich vollkommen mit dem griechischen und insbesondere paulinischen Sprachgebrauch. Allerdings könnte man, von einigen anderen erzwungenen Erklärungen abgesehen, ἐφ' ᾧ auch als Neutrum in der Bedeutung der Conjunction, ἐπὶ τούτῳ ὅτι, in eo, quatenus, quia, grammatikalisch ansehen; aber auch in dieser Auffassung beweist unsere Stelle die Erbsünde: denn wenn alle deßhalb sterben, weil alle gesündigt haben, so kann dieses nicht von der persönlichen Sünde, sondern nur davon verstanden werden, daß eben alle in Adam gesündigt haben. Uebrigens sprechen nicht nur weitaus überwiegende Auctoritäten, sondern auch der natürliche Sinn und Gedankenfortschritt des Textes für erstere Auffassung. Nichts-

gegenüberstellt[1]), enthalten gleichfalls ein Zeugniß für die Erbsünde, allein sie bedürfen nach den bisherigen unmittelbaren und ausdrücklichen Zeugnissen keiner näheren Besprechung.

7. Daß der von der heiligen Schrift so oftmal bezeugte Tod Christi für alle Menschen, sowie die Nothwendigkeit der Taufe für alle zur Vergebung der Sünde und zum ewigen Heile[2]) indirecte Beweise für die Erbsünde sind, bedarf kaum der Erwähnung. Ob erstere Consequenz in dem Ausspruch des zweiten Corintherbriefes: „Ist Einer für Alle gestorben, so sind Alle gestorben[3])," ausdrücklich ausgesprochen sei, wie gewichtige Autoritäten annehmen[4]), kann dahingestellt bleiben.

---

dessoweniger ist letztere zulässig und wird von einigen katholischen Auslegern, wie Cajetan, adoptirt. Daß sie die Pelagianer und die Rationalisten bevorzugen, ist natürlich, dient ihr aber ebenso wenig zur Empfehlung, als die Autorität des Erasmus für sie ein besonderes Gewicht in die Wagschale legt.

1) Quoniam quidem per hominem mors; et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur; ita et in Christo omnes vivificabuntur. *1 Cor.* 15, 21 & 22. Vers 47—49 handelt vom Auferstehungsleibe gegenüber dem noch nicht in solcher Weise verklärten Leibe, wie er Adam auch vor dem Falle eigen war; ist daher kaum hier anzuführen.

2) Vgl. oben S. 723, Note 5.

3) . . . quoniam si unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt. *2 Cor.* 5, 14. Nach dem griech. Texte ist dieser Satz zu Vers 15 gezogen. Vgl. auch *Col.* 2, 13.

4) So bedient sich namentlich Augustinus unserer Stelle gegen die Pelagianer zum Beweise der Erbsünde. *De pecc merit. et remiss.* l. 1, c. 27. *Contra Julian.* l. 6, c. 4, wo er zu unserer Stelle bemerkt: Vide quia consequens esse voluit, ut intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est. Quia ergo non in corpore, restat, ut in peccato esse mortuos omnes, si pro omnibus Christus mortuus, nemo neget, nemo dubitet, qui se non neget aut dubitet esse Christianum. Quapropter si nullum peccatum trahunt parvuli, non sunt mortui. Si non sunt mortui, non est mortuus pro eis, qui non est mortuus nisi pro mortuis. So schließt auch Augustinus, *Civ. Dei* l. 20, c. 6, aus unserer Stelle: Omnes itaque mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto, sive originalibus, sive etiam voluntate additis. Sachlich ist die Schlußfolgerung unanfechtbar und hat auch in dem in unserer Stelle ausgesprochenen Tode Christi für alle ihr Fundament. Allein der Satz des Apostels: ergo omnes mortui sunt, hat, wie der Zusammenhang lehrt, nicht die Absicht, diese Consequenz auszusprechen; vielmehr sagt er hier, daß weil Christus uns so geliebt — caritas Christi urget nos — und für uns gestorben, auch wir für Christus der Welt abgestorben und zu jedem Opfer für ihn bereit sein sollen; ähnlich wie *Rom.* 14, 7—9. Vgl. *Estius* und *Thomas* in h. c.

§. 317.

Beweis der Erbsünde aus der Ueberlieferung, insbesondere aus den vorauguſtiniſchen Vätern.

I. Wie die Allgemeinheit der Erlöſung war die Allgemeinheit der Sünde und insbeſondere die Erbſünde das offenkundigſte Dogma der Kirche, welches alltäglich durch jede Kindertaufe feierlich bekannt wurde. Niemand hat dieſes Dogma vor den Pelagianern geleugnet[1]). Die Behauptung, daß dieſe Lehre erſt durch Auguſtinus aufgekommen, iſt eine bereits von dieſem ſelbſt zurückgewieſene[2]) abſurde Unwahrheit. In dieſem Glauben ſind die Occidentalen und Orientalen, iſt Süd und Nord einig, ſagt Paulinus von Mailand, der Diakon und Lebensbeſchreiber des heil. Ambroſius[3]). Nie wurde eine Irrlehre ſo raſch und ſo einmüthig von dem ganzen katholiſchen Erdkreiſe zurückgewieſen, als der Pelagianismus und vor allem ſeine Leugnung der Erbſünde[4]). War ſie ja gegen das Centraldogma des Chriſtenthums, die Verſöhnung des ſündigen Menſchengeſchlechtes durch Chriſtus[5]) und gegen das Weſen und die Grundwirkung der Taufe, des erſten und nothwendigſten Sacramentes, gerichtet[6]). Wie tief daher auch das Geheimniß

---

1) Quis ante . . . Coelestium reatu praevaricationis Adae omne genus humanum denegavit adstrictum? *Vincent. Lerin.* Common. 34.

2) Non ego, erwiedert er de *nupt. et concupisc.* l. 2, c. 12, nr. 25 dem Julian von Eclanum, finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus: sed tu, qui hoc negas, sine dubio es novus haereticus. Den ausführlichen Beweis dafür führt er *Contra Julian.* l. 2. Nach der wörtlichen Anführung vieler Väterſtellen redet er daſelbſt c. 10, nr. 33 die Pelagianer alſo an: Propter quam catholicam veritatem sancti ac beati in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes, Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Joannes, Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum, ut omittam eos, qui nondum dormierunt, adversus vos proferunt de omnium hominum peccato originali obnoxia successione sententiam.

3) *Advers. Coelestium*, 3: Habet (Coelestius) adversum se etiam veteres ecclesiarum doctores plurimos orientales et occidentales, meridianae partis atque septentrionalis, qui in libris suis illum de originali peccato, si sanari desiderat, possunt docere.

4) Von der Synode von Carthago 411 bis zum allgemeinen Concil von Epheſus 431 wurde der Pelagianismus von nicht weniger als 24 Concilien als eine unerhörte Irrlehre verworfen. Wie er ſpäter immer wieder auf's Neue verworfen wurde, werden wir unten ſehen.

5) Vgl. *Augustin.* de pecc. orig. c. 24 oben S. 3, Note 1.

6) Daher war natürlich die allgemeine Nothwendigkeit der Taufe und weiterhin der Erlöſung das nächſte und populärſte Argument gegen die Pela-

der Erbsünde für die speculirende Vernunft sein mag, nichts ist so offenkundig für den Glauben[1]). Nicht die Speculation und Autorität Augustin's, wie das mitunter heute noch vorgebrachte rationalistische Märchen lautet, noch irgend eine andere menschliche Speculation und Autorität hat dem Dogma von der Erbsünde das Dasein gegeben; sondern von der Klarheit der göttlichen Offenbarung und dem Zeugniß der Kirche bestimmt, haben die Väter diese Grundwahrheit des Christenthums geglaubt und sich lediglich bemüht, mehr und mehr in das Verständniß dessen, was sie demüthig glaubten, einzudringen.

II. Gehen wir nun auf die patristischen Zeugnisse näher ein, so ist vor allem daran zu erinnern, daß sämmtliche oben[2]) betrachteten Väterstellen, welche die durch Christi Gnade uns verliehene Gerechtigkeit als eine Wiederherstellung der durch Adam's Sünde dem Menschengeschlechte verloren gegangenen ursprünglichen Gerechtigkeit bezeichnen, eben so viele Beweise für die Erbsünde sind, welche eben wesentlich in der im Stammvater verschuldeten Privation der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht.

Die Väter sind aber auch reich an directen und ausdrücklichen Zeugnissen für die Erbsünde, und zwar nicht erst seitdem die, die Erbsünde leugnende pelagianische Irrlehre die Kirche zum Zeugnisse gegen dieselbe und zur Erörterung unseres Dogma's aufforderte, sondern von Anfang an. Wie hätte es auch in jener Zeit an solchen Zeugnissen fehlen können, in welcher das Bewußtsein der aus dem Sündenfall entsprungenen Verderbniß und der allgemeinen und absoluten Erlösungsbedürftigkeit die Welt zum Christenthum bekehrte?

---

gianer. Ein Beispiel genüge. Cedamus igitur et consentiamus auctoritati sanctae Scripturae, quae nescit falli nec fallere: et sicut nondum natos ad discernenda merita eorum aliquid boni vel mali egisse non credimus; ita omnes sub peccato esse, quod per unum hominem intravit in mundum, et per omnes homines pertransiit, a quo non liberat, nisi gratia Dei per Dominum nostrum Jesum Christum, minime dubitemus. Cujus medicinalis adventus non est opus sanis, sed aegrotantibus; qui non venit vocare justos, sed peccatores: in cujus regnum non intrabit, nisi qui renatus fuerit ex aqua et spiritu, nec praeter regnum ejus salutem ac vitam possidebit aeternam . . . Nam quis audeat dicere, non esse Christum infantium salvatorem nec redemtorem? Unde autem salvos facit, si nulla in eis erit originalis aegritudo peccati? Unde redimit, si non sunt per originem primi hominis venumdati sub peccato? *August.* de pecc. mer. et rem. l. 1, c. 22 & 23, nr. 33.

1) . . . antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. *August.*, de morib. Eccl. l. 1, c. 22, nr. 40.

2) §. 301, II.

1. Die älteste Apologie des Christenthums in dem Brief an Diognet gipfelt in dem ächt pauliniſchen Satze, daß die Geſchichte der ganzen Menſchheit den Beweis geliefert, daß unſere Natur außer Stand iſt, Leben und Heil zu erlangen, und daß nur der göttliche Heiland, der eben deßhalb, als das Maß der Sünde voll war, in die Welt kam, uns zu retten vermag[1]). Er hat den Lebensbaum uns zurückgegeben, der uns durch den Ungehorſam Adam's, durch den Trug der Schlange und die Verführung Eva's verloren gegangen war[2]).

Der Glaube an die urſprüngliche und allgemeine Sündhaftigkeit des gefallenen Menſchengeſchlechtes ſpricht ſich auch in der Mahnung des Clemens Romanus aus, ſtets hinzublicken auf das in den Augen Gottes ſo koſtbare und zu unſerem Heile vergoſſene Blut Chriſti, das der ganzen Welt, auch der vorchriſtlichen, die Gnade der Buße darbietet[3]). Bedenken ſollen wir, aus welchem Stoffe wir ſind, wie wir in die Welt kommen, gleichwie aus Grab und Finſterniß[4]).

2. Abgeſehen von allem dem, was Juſtin der Märtyrer von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erlöſung und von der Taufe als dem Sacramente der Wiedergeburt[5]) ſagt, wodurch indirect die Erbſünde bezeugt iſt, finden ſich bei ihm auch directe und ausdrückliche Zeugniſſe. Chriſtus, ſchreibt er, wurde geboren und gekreuzigt, nicht weil es für ihn ſelbſt, ſondern weil es für das Menſchengeſchlecht nothwendig war, welches von Adam her dem Tode und dem Betrug der Schlange verfallen war, abgeſehen von der perſönlichen Schuld eines jeden von denen, die Böſes gethan haben[6]).

Deßhalb, ſagt Juſtin an einer anderen Stelle, iſt Chriſtus aus einer Jungfrau Menſch geworden, damit der Ungehorſam auf demſelben Wege aufgehoben werde, auf welchem er von der Schlange her ſeinen Anfang genommen. Denn als Jungfrau und Unverſehrte brachte Eva, nachdem ſie das Wort (der Lüge) von der Schlange empfangen, den Ungehorſam und Tod

1) *Ep. ad Diogn.* c. 9.

2) *Ep. ad Diogn.* c. 12.

3) *Clem. Rom.* 1 Cor. 7.

4) Ἀναλογισώμεθα οὖν, ἀδελφοί, ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποῖοι καὶ τίνες εἰσήλθομεν εἰς τὸν κόσμον, ὡσ ἐκ τοῦ τάφου καὶ σκότους. *1 Cor.* 38. Es iſt unmöglich, dieſe Worte lediglich von der Materialität des Leibes und der Geburt aus dem dunklen Mutterſchooße zu verſtehen.

5) Apol. I, c. 61.

6) *Dial. c. Tryph.* c. 88. Der Beiſatz παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου unterſcheidet die Erbſünde ſcharf vor der perſönlichen Sünde.

zur Welt. Den Glauben und die Freude empfing die Jungfrau Maria, als der Erzengel Gabriel ihr die Freudenbotschaft brachte, daß der Geist des Herrn auf sie herabkommen und die Kraft des Allerhöchsten sie überschatten werde [1]).

3. Diese Gegenüberstellung Eva's und Maria's bezüglich der Erbsünde und der Erlösung war ein Lieblingsgedanke des höchsten christlichen Alterthums. Wie Eva durch ihren Ungehorsam, sagt Irenäus, für die ganze Menschheit die Ursache des Todes wurde, so ist Maria durch ihren Gehorsam für die ganze Menschheit Ursache des Heils geworden [2]); selbstverständlich durch Christus, wie auch der Grund der Erbsünde principaliter in Adam liegt. Auf ihn führt auch Irenäus die Erbsünde wie auf den zweiten Adam, Christus, das Heil zurück [3]). Dabei spricht derselbe wiederholt den Gedanken aus, daß Adam, wie Christus, das ganze Menschengeschlecht vertrat; so daß wir alle in jenem Gott ungehorsam waren und ihn durch Uebertretung seines Gebotes beleidigt haben; wie wir in diesem Gott gehorsam wurden bis zum Tode und ihn versöhnten [4]).

---

1) *Dial. c. Tryph.* c. 100.

2) Quemadmodum illa (Eva) virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens . . . inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo, obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis . . . Quod alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc solvit virgo Maria per fidem. *C. haer.* l. 4, c. 22. — Quemadmodum illa (Eva) per Angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus: ita et haec (Maria) per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. Et si ea inobedierat Deo; sed haec suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam. *C. haer.* l. 5, c. 19. Auf letztere Stelle beruft sich auch Augustinus, C. Julian. l. 1, c. 3.

3) Das liegt schon in den auf die vorstehend angeführte Stelle *C. haer.* 5, 19 unmittelbar folgenden Worten: Adhuc enim protoplasti peccatum per correptionem primogeniti emendationem accipiens, et serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate, vinculis autem illis resolutis, per quae alligati eramus morti.

4) Lex non prohibebat eos (Judaeos) credere in Filium Dei, sed adhortabatur dicens (Irenäus weist hier auf *Num.* 21, 8 cf. *Joann.* 3, 14), non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra, et omnia trahit ad se, et vivificat mortuos. *C. haer.* l. 4, c. 2, nr. 7. Nach verschiedenen Seiten lehrreich ist *C. haer.* l. 5, c. 12, nr. 3: Non enim aliud

Diese Wahrheit, daß wir alle in Adam gesündigt haben, ist dem höchsten Alterthum ganz geläufig. Auch bereits Tatian[1]) hatte sie in ähnlicher Weise wie Irenäus ausgesprochen. So verstanden die ältesten Väter das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον *Rom.* 5, 12.

4. Nicht minder klares Zeugniß für die Erbsünde legen die Alexandriner ab.

An vielen Stellen lehrt Clemens von Alexandrien die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erlösung des sündigen Menschengeschlechtes durch den Mensch gewordenen Logos. Darin ist die Erbsünde vorausgesetzt. Er bezeichnet aber auch ausdrücklich die Erlösung und Rechtfertigung als Wiederherstellung der durch die erste Sünde

est, quod moritur, et aliud quod vivificatur: quemadmodum neque aliud, quod perit, et aliud, quod invenitur; sed illam ipsam, quae perierat, ovem invenit Dominus exquirens. Quid ergo erat, quod moriebatur? Utique carnis substantia, quae amiserat afflatum vitae, et sine spiramento et mortua facta. Hanc itaque Dominus venit vivificaturus: uti quemadmodum in Adam omnes morimur, quoniam animales (ψυχικοί), in Christum (ἐν τῷ Χριστῷ) vivamus, quoniam spirituales: deponentes non plasma Dei, sed concupiscentias carnis, et assumentes Spiritum sanctum. Von dem Erlöser schreibt Irenäus haer. l. 5, c. 16, 3: Dissolvens . . . eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, *obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis;* eam, quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam, quae in ligno fuerat, obedientiam sanans. Aehnlich cap. 17, 3: . . . delevit *chirographum* debiti nostri *et affixit illud cruci*: uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus debiti nostri remissionem. Vgl. auch *C. haer.* 5. c. 34, nr. 2: percussus est homo initio in Adam inobediens. Ein klassisches Zeugniß ist auch *C. haer.* l. 3, c. 18. nr. 1 & 2: Quando incarnatus est (Filius Dei) et homo factus, longam hominum expositionem in se recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut, quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus . . . Quia sine Christo non erat possibile, . . . ut salutem perciperet, qui sub Adae peccato ceciderat.

1) Non facti sumus, ut moreremur, sed nostra culpa morimur... Servi facti sumus, qui liberi eramus: per peccatum venditi sumus . . . Jam vero oportet, ut, quod habentes amisimus, id nunc quaeramus, et animam cum Spiritu sancto copulemus, et ad conjunctionem cum Deo enitamur ... Alae enim erant animae Spiritus Sanctus, quem cum peccando projecisset, volavit instar pulli, et humi decidit: coelesti autem convictu delapsa, inferiorum commercium appetivit. Potest autem, quisquis nudus est, hoc ornamentum consequi et ad veterem cognationem redire. *Orat. c. Graec.* nr. 11. 15. 20. Es ist kaum nothwendig, auf die große Klarheit aufmerksam zu machen, mit welcher in diesen und ähnlichen Stellen auch die Uebernatürlichkeit des Urstandes und das Wesen der Erbsünde als verschuldete Privation der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgesprochen ist.

und den Trug der Schlange verlorenen paradiesischen Unschuld und Gerechtigkeit[1]).

Wenn David sagt: In Sünden bin ich empfangen, und in Ungerechtigkeit hat meine Mutter mich empfangen, so redet er von der Stammmutter Eva[2]). Dieses sagt Clemens zur Widerlegung eines Einwandes, den die Doketen aus der genannten Psalmstelle herleiteten.

Wenn Origenes durch prädestinatianische Erklärung der Erbsünde irrte, so bezeugt er an vielen Stellen das katholische Dogma selbst und seinen wahren Sinn. In Adam ist jeder Mensch dem Tode verfallen, aus dem Paradiese vertrieben[3]). Alle Menschen waren in Adam, mit ihm und in ihm sind sie des Paradieses beraubt und ist der durch Adam's Uebertretung verschuldete Tod auf sie übergegangen[4]). Daher legt Origenes Gewicht darauf, daß Adam erst nach dem Sündenfall Kain zeugte. Deßhalb ist auf jedes Adamskind Adam's Sünde übergegangen. Demgemäß mußte im alten Bund auch für das neugeborene Kind, das persönlich noch nicht sündigen konnte, ein Sündopfer dargebracht werden, weil auch es nach dem Zeugniß der Offenbarung eine Sünde hat. Dementsprechend ist es auch in der Kirche apostolische Ueberlieferung, daß die Kinder getauft werden müssen[5]). Und zwar

1) *Cohort. ad gent.* c. 11. *Strom.* l. 3, c. 16. Auch *Paedag.* l. 3, c. 12: Solus Logos est in quem peccatum non cadit. Est enim peccatum natura omnibus innatum et commune, bezieht sich ohne Zweifel nicht lediglich auf die einem jeden Geschöpfe als solchem eigene Defectibilität, sondern auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen aus Adam.

2) Καὶ ὅταν ὁ Δαβὶδ εἴπῃ, ἐν ἁμαρτίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἀνομίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου, λέγει μὲν προφητικῶς μετέρα τὴν Εὔαν. *Strom.* 3, 16.

3) Nam ad universam terram pertinuit istud: *maledicta terra in operibus tuis, in molestiis comedes eam cunctis diebus vitae tuae.* Hanc in molestiis id est in laboribus comedit omnis homo, qui mortuus est in Adam (πᾶς ἄνθρωπος ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθανών), et comedit quidem omnibus diebus vitae suae. Et quia maledicta haec omnis terra est, spinas et tribulos germinabit omnibus diebus vitae ejus, qui in Adam e paradiso ejectus est. *Contra Cels.* l. 7, nr. 28.

4) Omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in paradiso; et omnes homines cum ipso et in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est, et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur. *Ad Rom.* 5, 1.

5) Corpus ergo peccati est corpus nostrum; quia nec Adam scribitur cognovisse Evam uxorem suam et genuisse Cain, nisi post peccatum. Denique et in lege pro parvulo, qui natus fuerit, jubetur offerri hostia, par turturum, aut duo pulli columbini, ex quibus unus pro peccato et alius in

werden die Kinder getauft zur Vergebung der Sünden, weil Niemand rein von der Makel geboren wird[1]). Diese Makel ist aber wahrhaft mit Schuld verbunden, daher des Fluches würdig. Wie könnte sonst auch zur Vergebung der Sünden getauft werden, wenn kein Gegenstand der Vergebung und Nachlassung vorhanden wäre[2]). In diesen und vielen anderen Stellen leitet Origenes unsere Sündhaftigkeit keineswegs von einer präexistentialen Sünde des einzelnen, sondern von der Sünde der Stammeltern ab[3]). Dafür sprechen denn auch die zahlreichen Zeugnisse, welche bei Origenes über den stellvertretenden Sühnopfertod Christi für die Sünden der ganzen Menschheit sich finden[4]).

5. Darum ist der Logos Mensch geworden, um die Schlange zu überwinden und das über den Menschen ergangene Verwerfungsurtheil aufzuheben[5]). In diesem und ähnlichen Aussprüchen

---

holocaustomate. Pro quo peccato offertur hic pullus unus? Numquid nuper editus parvulus peccare jam potuit? Et tamen habet peccatum, pro quo hostia jubetur offerri, a quo mundus negatur quis esse, nec si unius diei fuerit vita ejus. De quo etiam David credendus est dixisse illud, quod supra memoravimus, quia in peccatis concepit me mater mea... Pro hoc et Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. *In Rom.* 5, 9.

1) Parvuli baptizantur in remissionem peccatorum. Quorum peccatorum? vel quo tempore peccaverunt? aut quomodo potest ulla lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi juxta illum sensum, de quo paulo ante diximus? Nemo mundus a sorde, nec si unius diei quidem fuerit vita ejus super terram. Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli. *In Luc.* hom. 14.

2) Videturne tibi haec tam gravia, et tam onerosa inprecari propheta (*Jer.* 20) potuisse, nisi sciret, esse aliquid in ista nativitate corporea, quod et hujusmodi dignum maledictionibus videretur? Quod si placet audire, quid etiam alii sancti de ista nativitate senserint, audi David dicentem: In iniquitatibus conceptus sum, . . . ostendens, quod, quaecunque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur, et propterea dictum est illud: quia nemo mundus a sorde . . . Addi his etiam illud potest, ut requiratur, quid causae sit, cum baptisma Ecclesiae pro remissione peccatorum detur, secundum Ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari, cum utique, si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur. *In Levit.* hom. 8, nr. 3.

3) Vgl. auch *In Cant.* 3, 2: Serpens qui seduxerat Evam, et eloquii sui flatibus peccati venenum in ea diffundens, omnem posteritatis sobolem contagio praevaricationis infecerat.

4) Vgl. Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit, §. 40.

5) Conviv. ort. 8, nr. 6.

bekennt Methodius von Olympus auf's klarste den Glauben an die Erbsünde. Ebenso Eusebius von Cäsarea[1]). Alle, die von Adam abstammen, werden in Sünde empfangen, gefallen durch die Verdammniß ihres Stammvaters, sagt Athanasius[2]). Da der erste Weg durch Adam verloren gegangen, sagt derselbe, und wir, abgewandt vom Paradiese, dem Tode zustrebten, hat der Logos Gottes aus Liebe zu den Menschen das Fleisch angenommen, um demselben, das der erste Mensch, durch Uebertretung des Gebotes, dem Tode überantwortet, durch das Blut seines Leibes das Leben wiederzugeben[3]). Durch eine Jungfrau, Eva, kam der Tod; es sollte daher auch aus einer Jungfrau das Leben hervorgehen, lehrt Cyrill von Jerusalem[4]). Derselbe nennt die Taufe, weil durch sie die durch Adam verlorene Unschuld hergestellt wird, die Wonne des Paradieses[5]). Basilius d. Gr. mahnt, durch Wohlthätigkeit die Sünde gut zu machen: „denn wie Adam durch sündhaften Genuß die Sünde vererbt hat, so nehmen wir von dem Genuß das Gefahrbringende hinweg, wenn wir dem Bruder in Noth und Hunger Hilfe bringen[6])." Ohne die wahre Fleischwerdung des Logos, sagt derselbe, wären wir, die wir in Adam dem Tode verfallen, nicht in Christo lebendig gemacht . . . nicht wäre in die Gemeinschaft mit Gott wieder versetzt worden, was durch den Betrug der Schlange ihm entfremdet war[7])." An einer anderen Stelle sagt Basilius, daß wegen Adam's Sünde uns das Strafurtheil getroffen: Du bist Staub, und sollst zu Staub werden[8]).

In vielen klaren Stellen sprechen sich Gregor von Nazianz[9]), Gregor von Nyssa†), Chryso-

---

1) Or. in Ps. 4, 1 cf. In Ps. 50, 7.

2) In Ps. 50. Vgl. Or. 2c. *Arian.* 65: Ἐπειδὴ γὰρ ἡ πρώτη ἡ διὰ τοῦ Ἀδὰμ ὁδὸς ἀπώλετο, καὶ ἀντὶ τοῦ παραδείσου ἐξεκλίναμεν εἰς τὸν θάνατον . . . διὰ τοῦτο ὁ φιλάνθρωπος τοῦ θεοῦ λόγος βουλήσει τοῦ πατρὸς ἐνδιδύσκεται τὴν κτισθεῖσαν σαρκα.

3) *Or.* 2. c. Ar. 65.

4) *Cat.* 12, c. 15.

5) *Procatech.* c. 16.

6) Hom. temp. fam. c. 7.

7) *Ep.* 261, c. 3.

8) *In Ps.* 32, nr. 4.

9) *Orat.* 45 in s. Pascha c. 7. Vgl. die gründlichen Nachweise in Schwane's Dogmengesch. der patrist. Zeit, §. 58, A. Heben wir einiges hervor. Das übernatürliche Ebenbild Gottes, das uns durch Christus in höherer Vollkommenheit wieder gegeben wird, haben wir nicht bewahrt. *Orat.* 4, 9. Adam hat sich und seiner Nachkommenschaft das Paradies verloren, den Himmel verschlossen. *Or.* 39, 16. Wir sollen uns hüten, durch persönliche Sünden das Joch und die Strafen, womit

mus[1]), Cyrill von Alexandrien††) über die Erbsünde, ihre natürliche Uebertragung durch die Abstammung von Adam und über deren Wesen aus.

---

unsere erste Sünde bestraft wurde, zu erschweren. Or. 19, 13. In dieser Rede sowie Carmen 4 schildert er ausführlich die Folgen der ersten Sünde für uns. Wie groß aber das Sündenverderben ist, Vernunft, Gewissen und Willen haben nicht jede Fähigkeit zum natürlich Wahren und Guten, nicht das Vermögen der freien Mitwirkung mit der Gnade verloren. Or. 39, 7; 37, 13. Kurz der ganze Mensch ist gefallen und verurtheilt wegen der Uebertretung unseres Stammvaters in Folge der Verführung des Teufels — ὅλον πταίσαντα καὶ κατακριθέντα ἐκ τῆς τοῦ πρωτοπλάστου παρακοῆς καὶ κλοπῆς τοῦ ἀντικειμένου. Daß Gregor von Naz. die Erbsünde als wahre Sünde betrachtet, geht klar daraus hervor, daß er sie als Grund der Verdammniß (κατάκριμα) und als Schuld des Fleisches darstellt, die nur durch die Sühne des zweiten Adam aufgehoben wird. Καὶ οὕτως ὁ νέος Ἀδὰμ τὸν παλαιὸν ἀνασώσηται καὶ λυθῇ τὸ κατάκριμα τῆς σαρκός, σαρκὶ τοῦ θανάτου θανατωθέντος. Or. 39, 13. — Wenn man dagegen eine Stelle anführt, in der Greg. Naz. die Meinung ausspricht, daß die ohne Taufe sterbenden Kinder, weil nicht persönlicher Sünde schuldig, zwar vom Himmel ausgeschlossen, aber nicht der Verdammniß würdig seien (Or. 40, 23); so folgt daraus keineswegs, daß er die Erbsünde leugnet, sondern nur, daß er bezüglich des Schicksals dieser Kinder der später zu betrachtenden milderen Ansicht zuneigt. Dies ist um so gewisser, da er an mehreren Stellen so sehr auf die zeitige Taufe auch der Kinder dringt. Or. 17 & 28. Es ist eine große Gefahr, wenn der nur für's Verderben (φθορᾷ) Geborene dahinscheidet, ohne die ἀφθαρσία erlangt zu haben.

†) In der Or. in illud: *Quando sibi subjecit omnia*, sagt er: Cum ergo in iis, quae ipsis prius dixerat, (Apostolus) ostendisset, quod primo homine in terram per peccata resoluto, et propterea terrestri nominato, consequens esset, ut non secus atque ille, ii quoque fierent, qui ex illo duxerant originem, ut qui omnes ex eo toti essent terrestres (χοϊκοί) et mortales: necessario subjunxit etiam secundum consequentiam, per quam homo rursus ex mortali reformatur ad immortalitatem, simili modo dicens, in natura bonum fuisse ingeneratum ex uno in omnes diffusum, sicut et malum diffusum fuit per unum, simul cum successione posterorum dilatatum (τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγινομένων). *Migne*, Patr. gr. t. 44, p. 1311. Ueber gewisse unbegründete Einwendungen aus Gregor. v. Nyssa s. Schwane a. a. O. B. S. 580 ff.

1) Die Pelagianer, auch moderne Protestanten, wie Wiggers und Münscher, haben die Behauptung aufgestellt, Chrysostomus kenne die Erbsünde nicht. Schon Augustinus hat C. Julian. l. 1, c. 7 diese mit dem Urtheile des gesammten Alterthums in Widerspruch stehende Behauptung gründlich widerlegt. Gerade in Chrysostomus, diesem großen Verehrer und Ausleger des heil. Paulus, finden sich wahrhaft classische Zeugnisse über Existenz und Wesen der Erbsünde. *Col.* 1, 14 im Geiste des heil. Paulus deutend, sagt er, jenen unseren väterlichen Schuldbrief, den Christus am Kreuze getilgt, habe Adam geschrieben. Adam habe den Grund dieser Schuld gelegt, die wir durch unsere Sünden noch vermehrt haben. Ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστός, εὗρεν ἡμῶν

6. Mit den orientalischen stimmen die occidentalischen Väter, wie sich von selbst versteht[1]), vollkommen überein. Heben wir nur einige Zeugnisse hervor.

Zuerst sei daran erinnert, daß, wenn manche Occidentalen sich dem Traducianismus zuneigten, dieses darin seinen Grund hat,

---

χειρόγραφον πατρῷον, ὅτι ἔγραφεν ὁ Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγεν τοῦ χρέους, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ἠυξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις. Hom. 9 in Gen. Klarer kann das Wesen der Erbsünde als wahrer Schuld und ihr Unterschied von den persönlichen Sünden nicht ausgedrückt werden. In d. *Ep. ad Olymp.* nennt Chrysostomus die erste Sünde Adam's jene große Sünde, durch die das ganze Menschengeschlecht verurtheilt wurde. In der *10. hom.* in ep. ad Rom. interpretirt er *Rom.* 5, 16 mit den Worten, daß hier der Apostel sage: Tod und Verdammung konnte die Sünde bewirken, die Gnade aber tödtete nicht nur jene Eine Sünde, sondern auch die vielen darauf folgenden Sünden. Vgl. Schwane §. 59, a. die Stellen, welche die Pelagianer aus Chrysostomus beibrachten. Wenn derselbe in d. *Or. ad Neophyt.* sagt: Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα, so beweist schon der Plural ἁμαρτήματα, daß er nicht von der Erbsünde, sondern von persönlichen Sünden redet. Die unmittelbar folgenden Worten aber, daß die Kinder getauft werden, damit sie die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Kindschaft, Erbschaft und Bruderschaft Christi und die Mitgliedschaft am Leibe Christi erlangen, beweisen klar die Erbsünde, deren Wesen gerade in der in Adam verschuldeten Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht. Dasselbe sagt auch des Chrysostomus Schüler, Isidor von Pelusium Ep. 195 f. Schwane a. a. O. S. 590. Wenn Chrysostomus hom. 10 in Rom. sagt, daß die Erbsünde in dem Tode und der Verdammniß bestehe, die wir von Adam erben, so setzt ja die Strafe die Sünde voraus, und soll hier nur die Erbsünde von der persönlichen Sünde unterschieden werden. Wenn er, wie auch Theodoret zu Rom. 5 bemerkt, sagt, daß nicht alle im alten Bunde Sünder waren, so ist dieses von Thatsünden zu verstehen, wie auch die Gerechten des alten Bundes durch Christi Gnade gerechtfertigt waren. Wenn er hom. 9 & 17 ad 1 Cor. den Christen predigt, daß sie nicht durch Adam's, sondern durch ihre eigene Schuld verloren gehen, so ist das vollkommen wahr, leugnet aber die Erbsünde nicht. Daß übrigens Chrysostomus und andere Väter vor dem Kampf mit den Pelagianern, und zumal in Predigten, sich unbefangen ausdrückten, ist natürlich. Mit Recht bemerkt Augustinus c. *Jul.* 1, c. 6, nr. 22 i. f. zu der oben angeführten Stelle aus der or. ad Neoph.: At inquies: cur non ipse addidit *propria* (sc. peccata)? Cur, putamus, nisi, quia disputans in catholica Ecclesia, non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur.

††) Ohne Christus, schreibt er u. a. Adv. Nestor. III, 3, wären wir das Geschlecht des ersten Stammvaters geblieben, der uns in Fluch und Tod gestürzt und unter die Strafe der Sünde gebracht hat. L. c. 6: Wir bekennen einstimmig, daß die menschliche Natur wegen der Uebertretung Adam's in die Schuld und den Tod gestürzt ist. Schwane a. a. O. S. 591.

1) Vgl. Bd. 2, S. 122 (2. Aufl. S. 118) Note 2.

daß ihnen derselbe geeigneter zur Vertheidigung des Dogma's von der Erbsünde schien[1]). In der Vertheidigung und Auffassung dieses Dogma's selbst aber waren Creatianer und Traducianer jederzeit einig.

Jede Seele theilt den Stand Adam's, sagt Tertullian, so lange sie nicht in den Stand Christi erhoben worden ist. In ersterem Stande aber ist sie sündhaft kraft ihrer leiblichen Abstammung. Am Anfang zur Uebertretung des göttlichen Gebotes von Satan verführt und dem Tode verfallen, hat der Mensch das ganze aus seinem Samen stammende Geschlecht angesteckt und seine Verdammniß auf es vererbt[2]). Kraft ihrer Abstammung (vitio originis) haftet allen die Sünde an; daher ist sie gleichsam etwas dem Menschen Natürliches[3]). Wir alle sind irdisch, weil wir Theil haben an der

---

1) Vgl. oben §. 292, II, B.

2) Nisi quis nascetur ex aqua et Spiritu, non ibit in regnum Dei, id est non erit sanctus. Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur. (Der Ausdruck ist der juristischen Sprache entlehnt. Jede Seele trägt den Census des Adam bis ihr Census verbessert wird und sie die Würde ihres ursprünglichen Standes in Christus wiedererhält). Peccatrix autem quia immunda recipiens ignominiam ex carnis societate. *De anima* 40. — Per quem (satanam) homo a primordio circumventus est, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit. *Testim. animae* 3. Ein Zeugniß für den notorischen Glauben an die Erbsünde ist auch der drastische Anfang der Schrift de cultu feminarum, wo er die Frauen im Hinweis auf Eva's Fall und Buße vor Kleiderpracht warnt. Si tanta in terris moraretur fides, quanta merces ejus exspectatur in coelis, nulla omnino vestrum, sorores dilectissimae, ex quo Deum vivum cognovisset, et de sua id est de feminae conditione didicisset, laetiorem habitum, ne dicam gloriosiorem appetiisset, ut non magis in sordibus ageret, et sequalorem potius affectaret, ipsam se circumferens Evam lugentem et poenitentem, quo plenius id, quod de Eva trahit (ignominiam dico primi delicti, et invidiam perditionis humanae) omnis satisfactionis habitu expiaret. In doloribus et anxietatibus paries mulier, et ad virum tuum conversio tua, et ille dominabitur tui, et Evam te esse nescis? Vivit sententia Dei super sexum istum, vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es, quae eum persuasisti, quem diabolus aggredi non valuit. Tu imaginemDei, hominem, tam facile elisisti. Propter tuum meritum, id est, mortem, etiam Filius Dei mori habuit: et adornari tibi in mente est super pellicias tuas tunicas!

3) Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. *De an.* 41.

Uebertretung und dem Verluste des Paradieses[1]). Wie groß aber auch Tertullian das Verderben der Erbsünde schildert, eine absolute Verderbniß lehrt er nicht. Die natürliche Güte der von Gott erschaffenen Natur ist zwar verdunkelt, nicht aber vernichtet, die Freiheit des Willens und die Möglichkeit der Rettung ist geblieben[2]). Wenn Tertullian einmal[3]) vor übereilter und frühzeitiger Ertheilung der Taufe auch an Kinder warnt, so darf darin nimmermehr eine Leugnung der Erbsünde und der Kindertaufe gefunden werden, da er in demselben Buche so entschieden die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile lehrt[4]).

Cyprian berichtet den von 62 Bischöfen einmüthig auf einer Synode gefaßten Beschluß, daß nach dem Gebrauche der Kirche den Kindern bald nach der Geburt die Taufe ertheilt werden solle, damit sie, die keine persönlichen Sünden begangen, baldigst von der Erbsünde befreit werden[5]).

Die drei vorauguſtiniſchen heiligen Kirchenlehrer Hilarius[6]),

---

1) Portavimus enim imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per exilium paradisi. *De resurr.* 34.

2) *De anima* 40 unmittelbar nach den oben S. 745, Note 2 angeführten Worten, fährt Tertullian fort: Nam etsi caro peccatrix, secundum quam incedere prohibemur, cujus opera damnantur concupiscentis adversus spiritum, ob quam carnales notantur, non tamen suo nomine caro infamis. Neque enim de proprio sapit quid, aut sentit, ad suadendam vel imperandam peccatelam . . . Und c. 41: Quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, extingui non potest, quia a Deo est.

3) De baptismo c. 18.

4) De bapt. c. 12 . . . praescribitur, nemini sine baptismo competere salutem, ex illa maxime pronuntiatione Domini, qui ait: Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam . . .

5) *Ep.* 59: Porro autem si etiam gravissimis delictoribus, et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur, et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. Vgl. auch de op. eleem. 1.

6) In unius Adae errore omne hominum genus aberravit. *In Matth.* 18, 6. Ex uno in omnes sententia mortis et vitae labor exiit. *In Ps.* 59, 4.

Ambrosius[1]), Hieronymus[2]) enthalten die klarsten Zeugnisse über die Erbsünde und ihr Wesen.

Das Angeführte genügt, um den Nachweis zu liefern, nicht nur daß die Lehre von der Erbsünde vor Augustinus allgemeine Lehre der Kirche und ihrer Väter war, sondern auch daß bereits alle theologischen Principien, wodurch Augustinus und die späteren Theologen das Dogma von der Erbsünde erklären und beleuchten, bei den vorauguſtinischen Vätern mit großer Klarheit ausgesprochen sind. Nicht eine neue Lehre hat Augustinus aufgebracht, sondern die überlieferte Lehre hat er, durchweg auch mit den Argumenten seiner Vorgänger und Väter im Glauben, wie gegen den Manichäismus, so gegen den Pelagianismus vertheidigt. Wir werden daher seine Lehre hier nicht näher darlegen. Sie wurde auch bereits früher genugsam erklärt und werden wir im Folgenden noch öfter Gelegenheit haben, auf sie zurückzukommen.

§. 318.

Irrthümer und ihre Verwerfung durch die Kirche.

Die Wahrheit und der richtige Sinn des Dogma's von der Erbsünde tritt in noch helleres Licht durch die ihm entgegenstehenden Häresien und Irrthümer und ihre kirchliche Verwerfung.

---

1) In illo (Adam) nudata est omnis humana conditio, per successionem naturae: non solum culpae, sed etiam aerumnae obnoxia. *Apol. David II* c. 8. Omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa successio est . . . Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes transivit peccatum. *L. c.* 12. . . . Adam nudatus est, mandati coelestis custodia destitutus et exutus fidei vestimento, et sic lethale vulnus accepit, in quo omne genus occidisset humanum, Samaritanus ille descendens vulnera ejus acerba curasset. *In Luc.* 7. Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt. *In Luc.* 7. Diabolus Evam decepit, ut supplantaret virum, obligaret haereditatem. *De Tobia* 23.

2) Hieronymus hat den Pelagianern gegenüber hauptsächlich ihre falsche Behauptung einer vollkommenen Sündelosigkeit bekämpft. Vgl. Schwane a. a. O. §. 65. Jedoch fehlt es auch bei ihm nicht an charakteristischen Zeugnissen für die Erbsünde. Si enim stellae non sunt mundae in conspectu Dei, quanto magis vermis et putredo, et hi, qui peccato offendentis Adae tenentur obnoxii, so sagt er zu *Jonas* 3, 5 um zu erklären, weßhalb in Ninive auch die Kinder dem Bußfasten unterworfen wurden.

I. Die ältesten Häresien waren nicht solche, welche das allen Christen notorische Dogma von der Erbsünde geradezu leugneten, sondern solche, welche dasselbe im Geiste falscher, aus dem Heidenthum entsprungener Philosopheme[1]) entstellten: nämlich die gnostisch-manichäischen Häresien, welche das Sündenverderben im Menschen auf dessen Naturbeschaffenheit, und der origenistische Irrthum, welcher dasselbe auf einen präexistentialen Sündenfall der Einzelnen zurückführte. Beide Klassen von Häresien, wie auch die ihnen entsprechenden Irrthümer der heidnischen Philosophie, legen insofern für unser Dogma ein gewisses Zeugniß ab; aber indem sie seinen Sinn verfälschen, gaben sie der Kirche und kirchlichen Wissenschaft Anlaß, den richtigen Sinn desselben näher zu erklären.

1. Gnostiker[2]), Manichäer†) und Priscillianisten be-

1) Sowohl die Vorstellung, daß alles Böse und alle Uebel aus der bösen Materie oder einem anderen von Natur bösen Principe entstammen, als die extrem entgegengesetzte Vorstellung, daß sie in einer präexistentialen Schuld der einzelnen Menschen ihren Grund haben, und die damit verbundene Lehre von der Seelenwanderung, ist in den heidnischen Mythologien und in der heidnischen Philosophie in den mannigfaltigsten Formen weit verbreitet. Ob und inwiefern diese Lehren mit der Uroffenbarung vom Engelsturz und vom Sündenfall des Menschen zusammenhängen, brauchen wir nicht näher zu untersuchen. Jedenfalls ist gewiß, daß die heidnische Speculation, wenn sie irgend wie an Wahrheiten der Uroffenbarung anknüpfte, dieselben oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt und auch, zumal in späterer Zeit, diese Quelle vergessen hat. Mit vollem Recht konnte daher Augustinus dem Julian von Eclanum, der sich für seine falsche Lehre von der Concupiscenz auf heidnische Philosophen berufen hatte, erwiedern: Quid enim illi didicerant, vel quid locuti fuerant de primo homine Adam et ejus conjuge, de prima eorum praevaricatione, de serpentis astutia, de nuditate corporis ante peccatum sine confusione et cum confusione continuo post peccatum? Quid denique tale audierant, quale illud est quod ait Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (*Rom.* 5, 12)? Harum litterarum illi atque hujus veritatis expertes, quid de hac re sapere potuerunt? *Contra Julian.* l. 5, c. 14, nr. 77.

2) Es genügt, auf das ausgebildetste gnostische System, das der Valentinianer, hinzuweisen, welches drei Klassen von Natur verschiedener Menschen, die Pneumatiker, Psychiker und Hyliker unterscheidet: Jam vero hominum genera constituunt spirituale, hylicum, psychicum, quem ad modum fuerunt Cain, Abel, et Seth: ut videlicet ex his etiam tres naturas, non jam singillatim, sed in genere demonstrent. Atque hylicum quidem ad interitum tendere: psychicum quidem, si quidem meliorem rerum studium amplectatur, in medietatis loco conquieturum; sin vero deteriora consectatur, ad similia quoque profecturum. At spiritualia, quae ab Achamoth sata sunt, ex eo tempore huc usque in justorum hominum animis hic erudita et educata, quod videlicet pusilla adhuc et tenera emissa sint: post tandem, ubi omnis per-

trachteten das Böse im Menschen als böse Natur oder Wesenheit, die mit Nothwendigkeit aus sich die Sünden hervorbringe und welche mit der aus dem göttlichen Lichtreiche stammenden guten geistigen Natur zwangsweise verbunden sei. Hieraus folgt, daß der niedere böse Theil am Menschen oder das Fleisch der Erlösung und Heiligung unfähig ist, der Geist aber von den Sünden des Fleisches nicht befleckt und mit Schuld belastet wird, und daß die Erlösung und Rechtfertigung nicht in der Heilung und Heiligung des ganzen Menschen, auch seinem niederen Theile nach, sondern in Lostrennung des im niederen materiellen Menschen gefangen gehaltenen Geistes und dessen Rückkehr in das Lichtreich besteht — Irrlehren, welche ebenso sehr den christlichen Glauben, als die christliche und natürliche Moral bis in den Grund zerstören. Die Kirche hat diese und alle damit verwandten Vorstellungen von Anfang an und allezeit verworfen und die Väter, insbesondere der heil. Augustinus in seinen Schriften gegen die Manichäer, haben sie allseitig bekämpft und widerlegt. Nichts kann daher mit der Wahrheit mehr in Widerspruch stehen, als wenn Pelagianer[1]) und Rationalisten die Lehre des heil.

---

fectionis numeros expleverint, in sponsae Angelis salvatoris attributum iri tradunt, eorumque animos in media regione, sempiterna quiete fruituros. Atque has ipsas animas rursus distinguentes, ajunt eas natura bonas esse, partim natura malas. Et bonas quidem eas esse, quae seminis capaces effectae sunt; eas autem, quae natura malae sunt, ita esse comparatas, ut semen illud nunquam omnino recipiunt. *Iren.* c. haer. l. 15, c. 7, nr. 7. Bei Irenäus mag man sehen, wie die Valentinianer diese Lehre aus der heiligen Schrift zu beweisen suchten und wie Irenäus sie widerlegt. Es ist nicht nothwendig, darauf näher einzugehen.

†) Augustinus faßt, *Retract.* l. 1, c. 15, die Lehre der Manichäer kurz und präcis in den Worten zusammen, daß sie in dem Menschen zwei Seelen annehmen, quarum dicunt unam partem Dei esse, alteram de gente tenebrarum, quam non condiderit Deus, et quae sit Deo coaeterna; et has ambas animas, unam bonam, alteram malam, in uno homine esse delirant: istam scilicet malam propriam carnis esse dicentes, quam carnem etiam dicunt gentis esse tenebrarum; illam vero bonam, ex adventitia Dei parte, quae cum tenebrarum gente conflixerit atque utramque miscuerit; et omnia quidem bona hominis illi bonae animae, omnia vero mala illi malae animae tribuunt. Diese Irrlehre hat Augustin noch als Presbyter in der Schrift *Contra Manichaeos, de duabus animabus* widerlegt. Vgl. auch Haeres. 46.

1) Sie gründeten ihre Beschuldigung namentlich auf die plumpe Verwechselung des katholischen und des manichäischen Sinnes des Wortes „Natur". Wenn Augustin und die Katholiken die Erbsünde peccatum naturae, die Concupiscenz ein malum naturae nennen, so verstehen sie darunter, daß jene Sünde und dieses Uebel kraft der Abstammung von Adam der Natur inhärire; nicht aber lehren sie mit den Manichäern, daß dieselben selbst eine Natur, eine böse Substanz sei oder aus einer solchen hervorgehe. Man kann diese perfide Ver-

Augustinus, und der Kirche selbst, des Manichäismus beschuldigen; während die katholische Lehre ebenso sehr die manichäische Fälschung, als die pelagianische und rationalistische Leugnung des Glaubensartikels von der Erbsünde verwirft und in so fern zwischen beiden extremen Lehren die richtige Mitte behauptet[1]).

---

wechselung nicht klarer widerlegen, als Augustinus es *Op. imperf. c. Jul.* 5, 30 thut. Zuerst bemerkt er, daß wenn die Katholiken sagen, der gute Gott habe die Welt erschaffen, sie deßhalb nicht Manichäer seien, weil diese dieselben Worte gebrauchen, um den guten von dem ihm gegenüberstehenden bösen Gott zu unterscheiden, wie wir auch nicht Manichäer sind, weil wir den Arianern gegenüber sagen, daß Vater, Sohn und Geist eines Wesens sind, obwohl dies die Manichäer auch in ihrem häretischen Sinne sagen. Sodann fährt er fort: Sicut ergo Arianus ideo est haereticus, quia nobiscum non dicit unam Trinitatis essentiam, quod nobiscum dicit etiam Manichaeus; ita et vos (Pelagiani) haeretici estis, non dicendo nobiscum naturale peccatum, quod nobiscum dicit etiam Manichaeus: sed non ideo sumus Manichaei; quod enim dicit etiam ille, non ita dicimus sicut ille. Nos enim naturam nostram bonam voluntario peccato illius, ex quo nati sumus, dicimus esse vitiatam, unde omnes sub peccato nascimur, et ipse noster ortus in vitio est, quod dicit Ambrosius (De poenit. l. 1, c. 2 vel 3): ille autem naturam malam nobis portat (wohl importat) alienam, cujus nos affirmat commixtione peccare. Denique, nos sanandae nostrae etiam parvulos offerimus Salvatori: ille autem Christum non ideo existimat necessarium, ut naturam nostram sanet in nobis, sed ut alienam sejunget a nobis. Cernis nempe, et in eo quod peccatum naturale simul dicimus, quanta diversitate distemus. Similiter et in eo, quod simul dicimus, malam esse concupiscentiam carnis, qua caro concupiscit adversus spiritum, cum quaeritur, unde hoc sit malum, discretissimi reperimur. Nos enim cum Ambrosio dicimus, hanc foedam discordiam carnis et spiritus per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam. (Lib. 7 in Luc. 12, 53): ille autem cum suis dicit, ut invicem adversentur caro et spiritus, alienam nobis quae semper mala fuit, adhaesisse naturam. Unde nos poscimus Salvatorem, ut hoc vitium nostrum sanetur: ille vero, ut a nobis aliena natura, quae sanari omnino non potest, auferatur. Etiam hic cur non attendis, in eo quod carnis concupiscentiam spiritui resistentem simul malam dicimus, quanta dissimilitudine separemur? Cur non attendis, nec nos esse Manichaeos, quia cum eis aliqua dicimus; et vos esse haereticos, quoniam cum eis illa non dicitis? Si enim cum illis diceretis esse naturalia mala, et nobiscum diceretis, unde sint ista, quia non sunt de aliena natura Deo coaeterna, Pelagiani haeretici non essetis: nunc vero concupiscentiam, qua caro concupiscit contra spiritum, negando malam esse, et de vitiata natura nostra esse, facitis, ut illi ex aliena esse concludant; ac sic et haeretici novi estis, et haereticos veteres, quos perverse fugitis, adjuvatis.

1) Auch dieses möge eine Stelle Augustin's belegen und näher erklären. Manichaei dicunt, Deum bonum non omnium naturarum esse creatorem;

2. Die in den kirchlichen Lehrentscheidungen gegen den origenistischen Präexistentianismus[1]) und den Priscillianismus[2]) verworfene Irrlehre steht in einer Beziehung dem Manichäismus extrem gegenüber, während sie in anderer Beziehung mit ihm übereinstimmt. Sie stimmt mit ihm überein, insofern auch die Gnostiker und Manichäer die Vereinigung von Geist und Leib im Menschen auf einen vorzeitlichen Abfall zurückführen; sie ist ihm insofern entgegengesetzt und dem Pelagianismus verwandt, als sie die jeder Menschenseele von Geburt anhaftende Sünde, nicht als vom Stammvater ererbte, sondern als eine in der Präexistenz von jeder Seele begangene rein persönliche Sünde betrachtet. In letzterer Beziehung enthält der Prädestinatianismus die förmliche Leugnung der Erbsünde als solcher[3]). Dieses ist die rationalistische Seite

Pelagiani dicunt, Deum non esse omnium aetatum in hominibus mundatorem, salvatorem, liberatorem. Catholica utrosque redarguit, et contra Manichaeos defendens Dei creaturam, ne ab illo instituta negetur ulla natura; et contra Pelagianos, ut in omnibus aetatibus perdita requiratur humana natura. Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturam ab aeternitate malam vituperant: Pelagiani eam, tanquam nullum vitium, sed naturale sit bonum, laudant. Catholica utrosque redarguit, Manichaeis dicens: Non natura, sed vitium est; Pelagianis dicens: Non a Patre, sed ex mundo est, ut eam velut malam valetudinem sanari utrique permittant, desinendo illi tanquam insanabilem credere, isti tanquam laudabilem praedicare. Manichaei negant homini bono ex libero arbitrio fuisse initium mali; Pelagiani dicunt, etiam hominem malum sufficienter habere liberum arbitrium ad faciendum praeceptum bonum. Catholica utrosque redarguit, et illis dicens: *Fecit Deus hominem rectum* (*Eccle.* 7, 30), et istis dicens: *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis* (*Joann.* 8, 36). Manichaei dicunt, animam particulam Dei, naturae malae commixtione habere peccatum; Pelagiani dicunt, animam justam, non quidem particulam, sed creaturam Dei, etiam in ista corruptibili vita non habere peccatum. Catholica utrosque redarguit, Manichaeis dicens: *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum*; *aut facite arborem malam et fructum ejus malum* (*Matth.* 12, 33); quod non diceretur homini, qui naturam facere non potest, nisi quia peccatum non natura, sed vitium est; Pelagianis dicens: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est* (*1 Joann.* 1, 8). His morbis inter se contrariis Manichaei Pelagianique confligunt, dissimili voluntate, simili vanitate; separati opinione diversa, sed propinqui mente perversa. *Contra duos epist. Pelag.* l. 2, c. 2.

1) Dieselben sind abgedruckt Bd. 5, S. 52, Note 4, vgl. Note 3.

2) S. Bd. 5, S. 51, Note 2 u. 3.

3) Es ist daher unbegreiflich, wie Hirscher („Erörterungen religiöser Fragen" 8. Erört. S. 85) den Präexistentianismus als eine zulässige Hypothese zur Erklärung des Geheimnisses der Erbsünde mit den Worten bezeichnen konnte: „Es

dieser falschen Gnosis und Mystik. Weil man das Geheimniß der Erbsünde nicht so, wie Offenbarung und Kirche es vorlegen, einfach annehmen, aber es auch nicht schlechthin verwerfen, sondern in einer vermeintlich absolut begreiflichen Weise erklären wollte, verfiel man in den widersinnigen Wahn des Präexistentianismus oder der Seelenwanderung, wodurch die Heiden sei es die Urüberlieferung von der Erbsünde entstellten, sei es das thatsächliche sittliche Verderben und Elend der Menschheit sich philosophisch zu erklären suchten [1]).

---

läßt sich denken, und die Annahme hat wenigstens nichts Widersinniges, daß der Mensch, ehe er in dieses Dasein eintrat, schon in einem früheren Dasein gelebt, und sich die Befleckтheit, welche in seiner Natur ist, durch Mißbrauch seiner Freiheit zugezogen habe. Es ist dies eine schon in sehr alter Zeit vorkommende Meinung. Ich behaupte nicht, daß dem wirklich so sei. Ebenso wenig bin ich der Ansicht, daß der Gedanke nicht manches für sich habe. Gesetzt nun, es wäre dem wirklich so, würde dann der Glaube an ein allgemeines Verderbniß in der Menschheit der Güte, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes widerstreiten? Umgekehrt wir würden die allgemeine Befleckтheit aus der allgemein vorzeitlichen Verschuldung ableiten, und in unserem dermaligen Zustande nichts anderes sehen, als ein Werk der Gerechtigkeit Gottes, die keinen Ungehorsam ungestraft hingehen läßt; und ein Werk der Güte und Weisheit, die uns eine lange Schule der Reinigung gesetzt, und doch noch einmal Gelegenheit und Aufforderung gegeben hat, jene Liebe und Treue gegen ihn zu bewahren, die wir früher nicht bewährt haben." So theologisch unwissend und oberflächlich war die Zeit, der Hirscher entstammte: denn er hatte ja bei seinen sonst viel Gutes enthaltenden Erörterungen die beste Absicht. Aber er weiß nicht, daß er mit seiner angeblich zulässigen Hypothese einer uralten Häresie das Wort redet, und nicht nur gegen das Dogma von der Erbsünde verstößt (das keineswegs, wie er schreibt, blos darin besteht, daß „wir alle mit Sünde befleckt in's irdische Dasein treten," sondern darin, daß die von Adam begangene Sünde auf seine Nachkommen übergeht), sondern auch das Dogma von der Schöpfung und dem einmaligen status viae, und damit die wichtigsten Grundwahrheiten, nicht nur der Offenbarung, sondern auch der wahren Philosophie verletzt. Näheres bei Kleutgen, Theol. der Vorzeit, Bd. 2, S. 667 ff.

1) Wenn der heil. Augustinus *Contra Julian.* l. 4, c. 15, nr. 76 dem auf Philosophen für seinen Pelagianismus sich berufenden Julian jene heidnischen Philosophen entgegenhält, welche aus dem Elend der Menschheit auf einen präexistentialen Fall schlossen und beisetzt: Nonne qui ista senserunt, multo quam tu melius grave jugum super filios Adae et Dei potentiam justitiamque viderunt, etiamsi gratiam, quae per mediatorem liberandis hominibus concessa est, non viderunt? — so hat er damit weder die Erbsünde als eine schon der Vernunft erkennbare Wahrheit (vgl. oben §. 306, III, 2 u. 3), noch den Präexistentianismus irgend wie für zulässig erklärt. Bezeichnet er ja sofort c. 16, nr. 83, diese Lehre der Philosophen für falsch und durch das Wort Gottes verworfen. Hujus evidentia miseriae gentium philosophos nihil de peccato primi hominis sive scientes, sive credentes, compulit dicere, ob aliqua

II. Die erste Häresie, welche den Glaubensartikel von der Erbsünde völlig leugnete, ist der Pelagianismus[1]). Pelagius sprach zuerst in seinem Commentar zum Römerbrief zu Rom. 5, 12 die Behauptung aus, daß die Schuld und Strafe Adam's nur auf denjenigen laste, welche durch freiwillige Gesetzesübertretung die Sünde Adam's nachahmten; keineswegs aber auf allen, welche von ihm dem Fleische nach abstammen[2]).

Seine Irrlehre wurde von seinem Genossen und Schüler Cölestius genauer ausgebildet und so weit sie die Erbsünde betrifft, in folgenden fünf Sätzen[3]) zusammengefaßt:

1. Daß Adam sterblich erschaffen sei und gestorben wäre, mochte er sündigen, oder nicht sündigen;

2. daß Adam's Sünde nur ihn selbst, nicht das Menschengeschlecht beschädigt habe;

3. daß die neugeborenen Kinder in demselben Stande sich befinden, wie Adam vor dem Falle;

4. daß durch den Tod oder die Sünde Adam's das ganze Menschengeschlecht ebenso wenig dem Tode verfallen sei, als durch Christi Auferstehung das ganze Menschengeschlecht auferstehe;

---

scelere suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa nos esse natos, et animas nostras corruptibilibus corporibus, eo supplicio quo Etrusci praedones captos affligere consueverant, tanquam vivos cum mortuis esse conjunctos. Apostolus autem amputat opinionem, qua creduntur singulae animae pro meritis ante actae vitae diversis corporibus inseri.

1) Die historische Frage, ob und inwiefern Theodor von Mopsuestia, den man als den Vater des Nestorianismus bezeichnen kann, auch der Vorläufer des Pelagianismus gewesen, deßgleichen wer jener Syrer Rufin gewesen, von dem nach Marius Mercator Pelagius zuerst seine Irrlehre empfing, berührt uns hier nicht näher. Die innere Verwandtschaft zwischen Pelagianismus und Nestorianismus ist anerkannt und einleuchtend. Vgl. *De Rubeis*, De pecc. orig. c. 4 & 5.

2) *Augustin.* De pecc. orig. c. 22. *Marius Mercat.* Commonitor. II. Aus des Pelagius Commentar zu Rom. 7 wird besonders der Satz notirt: Insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum.

3) Wir geben sie nach *Augustinus*, De gest. Pelagii l. 1, c. 35, nr. 65: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Quod peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum . . . Quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem. Quod neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. Quod infantes, etsi non baptizentur, habeant vitam aeternam. Damit stimmt fast wörtlich Marius Mercator in seinem Commonitorium super nomine Coelestii überein.

5. daß die Kinder, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben erlangen.

Um letzteren Satz mit dem klaren Ausspruch Christi, daß ohne Taufe Niemand in's Himmelreich eingeht, zu vereinigen, unterschieden die Pelagianer zwischen Himmelreich und ewigem Leben, und erklärten nur ersteres, nicht aber letzteres, von der Taufe abhängig.

An die genannten fünf unmittelbar auf die Erbsünde sich beziehenden Behauptungen des Pelagianismus reihen sich andere, zunächst auf die Nothwendigkeit der Gnade sich beziehende und daher in der Gnadenlehre näher zu betrachtende häretische Sätze derselben Irrlehre, welche aber mittelbar das Dogma von der Erbsünde berühren, nämlich die Behauptung, daß der Mensch, auch ohne Christi Gnade das göttliche Gesetz, vollkommen erfüllen und gänzlich sündelos leben könne; wie es denn auch wirklich im alten Bunde solche sündelose Heilige gegeben habe, woraus dann die weitere Behauptung floß, daß das Gesetz ebenso, wie das Evangelium zum Heile führe[1]). Diese Irrlehren wurden alsbald durch die Karthaginiensische Synode von 412 (oder 411)[2]) verworfen. Wenn die Synode von Jerusalem von 415[3]) die Entscheidung dem Papst Innocenz überließ, und die Synode von Diospolis (oder Lydda) von 415 den Pelagius auf seinen täuschenden Widerruf hin von der Häresie freisprach, so haben diese beiden Concilien in keiner Weise die pelagianische Irrlehre anerkannt, vielmehr sachlich sie verworfen[4]).

Die pelagianische Häresie wurde durch das von Innocenz I.[5]) bestätigte *Carthaginiense* und *Milevitanum* (416), durch das Concilium *plenarium* von Karthago (418) und die *littera tractoria* des Papstes Zosimus[6]) in einer Reihe von Canones verurtheilt.

---

1) Quod lex sic mittat ad regnum, quemadmodum et Evangelium. *Augustin.* l. c.

2) Von dieser Synode sind nur durch Augustinus (De pecc. orig. lib. 2, c. 2—4) und Marius Mercator (Common. sup. Coel.) Bruchstücke auf uns gekommen.

3) Ueber dieselbe besitzen wir nur ein Referat von Ambrosius Apol. pro libert. arbitr. c. 3 & 4.

4) So sprechen es auch Aurelius Augustinus und ihre Genossen in ihrem Schreiben an Papst Innocenz (Op. August. Ep. 177 al. 95) und letzterer in seinem Antwortschreiben, l. c. ep. 183 (al. 96) aus.

5) Vgl. Bd. 2, §. 95, III, B, 3, c. S. 340 (2. Aufl. S. 327) ff.

6) Aus derselben citirt Augustinus Ep. 190 ad Optat. nr. 23 folgende Stelle: Fidelis Dominus in verbis suis, ejusque baptismus re ac verbis, id est, opere, confessione, et remissione vera peccatorum, in omni sexu, aetate, conditione generis humani eamdem plenitudinem tenet. Nullus enim, nisi

Insbesondere werden die Behauptungen verworfen, daß der Tod Adam's keine Strafe der Sünde sei[1]), und daß die neugeborenen Kinder, da sie sündelos seien, nicht deßhalb zur Vergebung der Sünden getauft würden, damit die Sünde, die sie durch ihre natürliche Abstammung contrahirt haben, durch die Wiedergeburt getilgt werde[2]).

Als die semipelagianische Irrlehre auch das Dogma von der Erbsünde insofern verletzte, als sie behauptete, der gefallene Mensch vermöge ohne Christi Gnade einen Anfang des übernatürlichen Heiles zu setzen, was mit dem gänzlichen Verlust jeglichen übernatürlichen Vermögens in Folge des Sündenfalls unver-

---

qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemtus dicitur, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est: *Si vos Filius liberavit, vere liberi eritis* (*Joann.* 8, 36). Per ipsum enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo. Ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius.

1) *Can. 1.* Ut quicunque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita, ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit. Die Betonung des leiblichen Todes hat darin seinen Grund, daß die Pelagianer die angedrohte Todesstrafe von dem von Adam durch seine Sünde für seine Person verdienten Seelentode auslegten.

2) Can. 2. Item placuit, ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro exspietur, ut sit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit: quoniam non aliter intelligendum est, quod ait Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*: nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei, etiam parvulvi, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt. — *Can.* 3, der sich aber nicht in allen Codices findet, lautet: Item placuit, ut siquis dicit, ideo dixisse Dominum: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt: anathema sit. Nam cum Dominus dicat: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum coelorum*; quis catholicus dubitet participem fiere diaboli eum, qui cohaeres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio incurret.

träglich ist, hat Papst Cölestin I. in seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe von 431 von neuem die Entscheidungen der afrikanischen Synoden und seiner Vorgänger[1]) sowie die damit harmonirende Lehre des heil. Augustinus[2]), bestätigt und insbesondere ausgesprochen, daß in Adam's Fall alle Menschen die ursprüngliche Unschuld und Tüchtigkeit verloren, so daß Niemand aus eigener Kraft des freien Willens von diesem tiefen Falle sich erheben und zur Freiheit der Kinder Gottes gelangen kann[3]).

Zum Beweise der Erbsünde weist Papst Cölestin noch besonders auf die Exorcismen und Exsufflationen hin, welche in der ganzen Kirche auch bei der Kindertaufe angewendet werden[4]).

Aus dem Schreiben der Väter des allgemeinen Concils von Ephesus[5]) geht hervor, daß dieses Concil auch die Entscheidungen des apostolischen Stuhls und der afrikanischen Synoden gegen die Pelagianer anerkannte und sich aneignete.

---

1) Ep. *Coelest.* I. cap. 3.

2) Augustinum sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec usquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit: quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos a meis semper decessoribus haberetur. Ep. Coelest. I. cap. 1. Aehnl. Papst Bonifaz II. in seinem Schreiben an die Väter v. Oranges.

3) In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit, pronuntiante beatae memoriae Innocentio papa atque dicente in epistola ad Carthaginiense concilium: „Liberum enim arbitrium olim ille perpessus, dum suis inconsultius utitur bonis, cadens in praevaricationis profunda demersus est, et nihil quemadmodum exinde exurgere posset invenit; suaque in aeternum libertate deceptus, hujus ruinae jacuisset oppressus, nisi eum post Christi pro sua gratia relevasset adventus, qui per novae regenerationis purificationem omne praeteritum vitium sui baptismatis lavacro purgavit.“ L. c. cap. 4.

4) Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitae adeunt, quam exorcismis et exsuflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur: ut tunc vere appareat, quomodo princeps mundi hujus mittatur foras (*Joann.* 12, 31), et quomodo prius alligetur fortis (*Matth.* 12, 19), et deinceps vasa ejus diripiantur (*Marc.* 3, 27), in possessionem translata victoris, qui captivam duxit captivitatem (*Eph.* 4, 8), et dedit dona hominibus (*Ps.* 67, 19). L. c. cap. 12.

5) *Harduin*, tom. 1, p. 1502 sq. *Mansi*, tom. 4, p. 1330 sq.

Endlich hat das zweite Concil von Oranges von 529 auf Grund der von Papst Felix ihm übersendeten, den Schriften des heil. Augustinus und Prosper entnommenen Capitula den Semipelagianern gegenüber die katholische Lehre von der Erbsünde und der Gnade nochmals formulirt. In ersterer Beziehung, die uns hier zunächst interessirt, erklärte das Concil, daß durch Adam's Uebertretung der ganze Mensch dem Leibe und der Seele nach verschlechtert wurde; daher es pelagianische Häresie ist, wenn man behauptet, daß nur der Leib der Verderbniß verfallen, die Freiheit der Seele aber unversehrt geblieben sei[1]). Deßgleichen verwirft es die Behauptung, daß die Sünde Adam's nur ihm, nicht aber seiner Nachkommenschaft geschadet; oder daß nur der Tod des Leibes, welcher Strafe der Sünde, nicht aber die Sünde, welche der Tod der Seele ist, von dem Einen Menschen auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen sei, als mit der Gerechtigkeit Gottes und dem Ausspruche des Apostels *Rom.* 7, 12 in Widerspruch stehend[2]). Dazu kommen die in der Gnadenlehre zu betrachtenden Canones, welche die specifisch semipelagianischen Irrthümer verwerfen, namentlich daß der Mensch ohne Gnade des heiligen Geistes irgend etwas Heilsames denken, wollen oder wirken und dadurch irgend einen Anfang seiner Rechtfertigung setzen könne[3]).

Durch diese Lehrentscheidungen und die einmüthige Lehre aller späteren Väter und Theologen waren die pelagianischen und semipelagianischen Irrthümer auf lange hin vernichtet. Später erneuerte Abälard[4]) in seiner Weise den Pelagianismus

1) Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur scripturae dicenti: *Anima, quae peccaverit, ipsa morietur.* Et: *Nescitis, quoniam, cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis?* Et: *A quo quis superatur, ejus et servus addicitur. Arausic.* II. can. 1.

2) Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* L. c. can. 2.

3) Vgl. namentl. Araus. II. can. 6—8.

4) Mit Recht konnte der heil. Bernhard von ihm sagen: „Wenn er von der Trinität spricht, erinnert er an Arius, wenn über Gnade an Pelagius, wenn über die Person Christi, an Nestorius."

und wurde auch deßhalb auf der Synode von Sens (1140) von Papst Innocenz II. verurtheilt [1]).

Raimundus Lullus hielt zwar das kirchliche Dogma von der Erbsünde fest, allein er verfiel insofern in Irrthum, als er dasselbe, wie auch alle anderen Mysterien des Christenthums, aus Vernunftgründen mit Evidenz glaubte beweisen zu können [2]).

Ehe wir nun zu den Lehrentscheidungen der Kirche aus der neueren Zeit übergehen, sei noch daran erinnert, daß die Kirche die dem Pelagianismus extrem gegenüberstehende Irrlehre des Prädestinatianismus schon im Alterthum [3]), sowie im Anfang der

---

1) Cap. damn. 9: quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum.

2) Vgl. Bd. 2, §. 126, III, insbes. S. 808 (2. Aufl. S. 787), Note 2. Wir erinnern deßhalb hier an den alten Lullus, weil sein Vernunftbeweis für den Sündenfall und die Erbsünde auch in neuerer Zeit wiederholt wurde. Lullus setzt nämlich die Vollkommenheit des Urstandes, insbesondere die rectitudo als vernunftnothwendig voraus und macht auf Grund dieser irrigen Voraussetzung folgende Demonstration: Si primi parentes non peccassent, tam ipsi, quam omnes derivati ab eis essent virtuosi virtutibus politicis naturaliter, et habitus virtutum politicarum essent eis naturales, eo quod natura humana in sui constitutione ordinata est ad virtutes . . . et sic virtuosos homines generarent. Videmus autem contrarium, quod omnes homines, qui volunt esse virtuosi praedictis virtutibus, habent eas per acquisitionem, non per naturam. Cum ergo ista contrarietas et mutatio reperiatur esse in omnibus hominibus, oportet, ut inceperit esse in primis parentibus; alias non esset generalis ad omnes homines: ergo primi parentes peccaverunt. *Art. fidei sacrosanct.* 13, p. 935. *Stöckl*, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 2, S. 945 ff. Daß diese angeblich evidente Demonstration aus Vernunftgründen nichts gemein hat mit dem Beweis, den Väter und Theologen unter Voraussetzung des Dogma's vom Urstande, insbesondere der rectitudo, aus dem wirklichen Zustande der Menschheit führen, bedarf keiner Bemerkung mehr. Auch ist es, wie wir gesehen haben, statthaft, den Zustand der Welt als einen bloßen Wahrscheinlichkeitsbeweis geltend zu machen. Da Klee ausdrücklich die Uebernatürlichkeit des Urstandes lehrt, so ist wohl sein Vernunftbeweis für die Erbsünde (Dogm., 2. Thl., 1. Buch, 2. Kap., 3. Abschn. §. 9, B. V, 3) in diesem günstigen Sinne aufzufassen. An sich nimmt sich das von ihm Gesagte allerdings wie ein Vernunftbeweis aus und erinnert nicht nur an den von ihm angeführten Raimund von Sabunde, sondern an Raimundus Lullus. Gewiß hätte Klee, wenn ihm längeres Leben vergönnt gewesen, diese und ähnliche Darstellungen verbessert.

3) *Araus.* II, can. 25 in den Worten: Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

mittleren Zeit[1]), und damit implicite die aus dieser Irrlehre für den Sündenfall sich ergebenden Consequenzen verworfen hat.

Die Irrlehren des Wiclif und Hus berühren das Dogma von der Erbsünde nur indirect, insofern ihnen gegenüber die fatalistische und deterministische Leugnung der menschlichen Freiheit und der Prädestinatianismus verworfen wurde[2]).

III. Das bereits im Alterthum so allseitig und präcis bestimmte Dogma von der Ur- und Erbsünde wurde auf's neue und noch genauer aus Anlaß der protestantischen und der bajanisch-jansenistischen Irrthümer erklärt, welche theils in extremem Gegensatz gegen den Pelagianismus das Wesen und die Folgen der Erbsünde entstellten und übertrieben, theils aber selbst pelagianische Irrthümer enthielten[3]).

---

1) Namentlich durch das erste Concil von Quiercy (Carisiacum) v. 849 gegen Gottschalk und durch die Synode von Valence von 855 gegen Scotus Erigena. Aus dem *Carisiacum* I heben wir hervor aus cap. 1: Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Und aus cap. 2: Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum dominum nostrum recipimus: et habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum. In diesen Worten ist klar ausgesprochen, daß der im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit erschaffene Mensch lediglich durch den Mißbrauch seines freien Willens sündigte und fiel und dadurch das ganze Menschengeschlecht sündhaft, zur massa perditionis machte. Wenn es im zweiten Canon nach alt kirchlicher, in specie augustinischer Redeweise heißt, daß wir durch den Sündenfall das liberum arbitrium verloren haben, so ist darunter die libertas gratiae verstanden, in der das übernatürlich Gute möglich, alles natürlich Gute leicht war; nicht aber wird geleugnet, daß die natürliche Wahlfreiheit und die Möglichkeit des rein natürlich Guten gänzlich verloren sei, wie aus den angeführten Worten und aus den übrigen capitula des gerade gegen den Prädestinatianismus gerichteten Concils sich klar ergibt. Wie könnte auch ohne die Willensfreiheit im gefallenen Menschen das hauptsächlich entscheidende Wort des cap. 3 wahr sein: Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. Das *Valentinum* spricht in der Beziehung, die uns hier interessirt, dasselbe mit ganz ähnlichen Worten aus.

2) S. oben S. 422, Note 5.

3) Dieser Vorwurf wird mit Recht Zwingli gemacht, indem er die Erbsünde für eine Krankheit, nicht aber für eine Sünde erklärte und leugnete, daß durch die Kindertaufe eine Sünde getilgt werde und daß die Kinder der Christen der Taufe zur Seligkeit bedürfen. *De Rub.* c. 14.

Deßhalb hat das Tridentinum in seiner fünften Sitzung[1]) zunächst die alten Lehrentscheidungen der Kirche, besonders die des *Arausicanum* II gegen die Pelagianer und Semipelagianer wiederholt und noch genauer präcisirt, wie es dasselbe auch in der sechsten Sitzung[2]) bezüglich der Gnade und Rechtfertigung gethan hat. Es war dies zugleich das geeignetste Mittel, den Vorwurf zu widerlegen, daß die Kirche in pelagianische Anschauungen gerathen oder pelagianische Lehren in ihrem Schooße geduldet habe oder dulde, und dadurch den Gegnern die Aussöhnung mit der Kirche zu erleichtern.

Durch diese einfache und präcise Aussprache der alten kirchlichen Lehre von der Erbsünde wurden auch die neuen Irrthümer verworfen, ohne die, für die Reinheit und Einheit des Glaubens unge-

---

1) S. oben S. 712, Note 1; S. 713, Note 3.

2) In derselben wiederholt und erklärt das Concil als Voraussetzung seiner Entscheidungen bezüglich der Rechtfertigung und der Gnade nochmals das in der fünften Sitzung ausgesprochene Dogma von der Erbsünde. Primum declarat s. Synodus ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi, et ut Apostolus inquit, natura filii irae, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari, aut surgere possent; tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. *Sess.* VI, cap. 1. Im dritten Kapitel ist ausgesprochen, daß, sowie wir durch unsere natürliche Abstammung von Adam wahrhaft die Erbsünde als eine einem jeden eigene Ungerechtigkeit contrahiren, wir ebenso aus Christus durch sein Verdienst und seine Gnade wiedergeboren werden müssen, um gerechtfertigt zu werden. Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti; cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant: ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus, gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur. Hierauf wird cap. 4 die Rechtfertigung des Sünders definirt als translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, und demgemäß die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile ausgesprochen. Alles dieses wird durch die canones noch näher bestimmt, welche die absolute und allumfassende Nothwendigkeit des Verdienstes und der Gnade Christi nicht nur zur Rechtfertigung, can. 1, sondern zu schlechthin allem übernatürlich Guten und zur Erlangung der ewigen Seligkeit Ersprießlichen von dem ersten Anfange bis zur letzten Vollendung des Heilswerkes aussprechen. Can. 2. 3. 22. Vgl. die Gnadenlehre.

fährlichen, Controversen zu entscheiden und die statthafte und heilsame Freiheit der Wissenschaft zu beschränken[1]).

Es mußte jedoch das Concil gewisse Irrthümer, welche der Kirche und ihren Vätern in ihrem Kampfe mit den Pelagianern gänzlich ferne lagen, und nur gegen Ende dieses Kampfes in dem kaum auftauchenden vom Arausicanum hypothetisch erwähnten[2]) Prädestinatianismus sich zeigten, ausdrücklicher und genauer verwerfen.

1. Vor allem war dieses die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, wie sie, Wiclif'sche Gedanken erneuernd, schon am Anfang der Kirchenspaltung bei allen Reformatoren hervortrat und nachher namentlich im Calvinismus sich befestigte[3]).

---

1) Deßhalb ließ es aber das Concil nicht, wie Sarpi und seine Nachbeter behaupten, an der nothwendigen Präcisirung der Begriffe fehlen, wenn es auch absichtlich und seinem Zwecke entsprechend sich der scholastischen Ausdrücke möglichst enthielt und durchweg in der Sprache der Kirchenväter, insbesondere des heil. Augustinus, sich ausdrückte. Wie unbegründet der Vorwurf des Chemnitz ist, das Tridentinum habe absichtlich pelagianischen Meinungen freien Spielraum lassen wollen, haben wir oben S. 628, Note 2 bemerkt. Wenn irgend einem Irrthum durch das Tridentinum jeder Zugang verwehrt ist, so ist es der Pelagianismus und Semipelagianismus.

2) S. oben S. 758, Note 3.

3) Vgl. Möhler, Symbolik §. 4. „In allen bedeutenderen dogmatischen Handbüchern und polemischen Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts," bemerkt derselbe zutreffend, „bei Bellarmin, Becanus, Chemnitz, Gerhard u. s. w., ja selbst in mehreren symbolischen Schriften begegnet der Leser einem besonderen weitläufigen Kapitel, dem die Aufschrift unseres Paragraphen („von der Ursache des Moralisch-Bösen") gegeben ist. Wie im 2. und 3. christlichen Jahrhundert kein Schriftsteller über die religiösen Angelegenheiten seiner Zeit sich verbreiten konnte, ohne in die Frage: „woher das Böse?" einzugehen, ebenso wurde sie nun auch jetzt wieder auf das angelegentlichste untersucht, und es dürfte sich bald zeigen, daß der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus gar nicht gründlich gewürdigt werden könnte, und das innerste Wesen des letzteren ewig unbegriffen bliebe, wenn die verschiedenen Antworten, die auf jene Frage gegeben worden sind, nicht wohl erwogen würden. — Kein Gegenstand erbitterte in den ersten Zeiten der Kirchenumwälzung die Katholiken in dem Grade gegen die Urheber derselben, als ihre Bestimmungen über das Verhältniß, in welchem Gott zum moralischen Uebel stehe. Gerade deßhalb wurde auch von der katholischen Kirche der Satz, daß der Mensch mit Freiheit geschaffen sei, auf's Neue mit so vielem Ernst und so großem Nachdruck hervorgehoben, damit ganz unbedingt und ohne alle Winkelzüge die Schuld des Bösen in der Welt auf den Menschen falle; denn schon allein die Verneinung der Freiheit von Seiten Luther's, Melanchthons, Zwingli's und Calvin's mußte die Besorgniß erwecken, daß in Folge davon die katholische Lehre von Gott dem Heiligen, dem die Sünde ein Greuel ist, in Schatten, und dagegen auch der lasterhafteste Mensch außer aller Verantwortung gestellt werde."

Es ist aber ein doppelter Grund dieser Freiheitsleugnung wohl zu unterscheiden.

Der eine ist metaphysischer Natur und leugnet jede, auch die göttliche Freiheit. Er besteht in jenem uralten und stets wieder auftauchenden Wahne aller falschen Philosophie, welche nichts als Nothwendigkeit kennt.

Die Kirche hatte diesen Irrthum: daß alles mit absoluter Nothwendigkeit geschehe, daß jede creatürliche Freiheit mit dem absoluten Wissen, wie mit der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes unverträglich sei, daß Gott selbst alles mit Nothwendigkeit wolle, daß er auch der Urheber des Bösen sei; nicht nur gegen den antiken und mittelalterlichen Gnosticismus und implicite in dem Pantheismus Amalrich's, sondern ganz ausdrücklich gegen Abälard[1]), Eckhard[2]) und Wiclif[3]) verworfen. Darüber haben wir in der Lehre von dem göttlichen Willen, in der Lehre von der Schöpfung, von dem Ursprunge des Bösen und von der Vorsehung genugsam gehandelt.

Daß Luther[4]) und Melanchthon[5]), dieser in seiner früheren

1) Hierher gehört namentlich die vom *Senonense* und Innocenz II. verurtheilten *cap.* 7: Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio. *Cap.* 8: Quod Deus nec debeat, nec possit mala impedire.

2) Es seien hier folgende Sätze einer, im Reformationszeitalter sich so sehr geltend machenden, falschen, pantheisirenden Mystik hervorgehoben, welche 1329 von Johann XXII. verurtheilt wurden. *Prop.* 4: In omni opere etiam malo, tam culpae quam poenae, manifestari et relucere aequaliter gloriam Dei. *Prop.* 5: Quod vituperans quempiam ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius Deum laudat. *Prop.* 6: Deum blasphemia laudari. *Prop.* 14: Virum probum sic debere conformare voluntatem suam voluntati divinae, ut ipse velit, quidquid vult Deus, dicatque: Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem non commisisse peccata. Hanc veram esse poenitentiam addebat. *Prop.* 15: Si homo mille peccata mortalia commisisset, si esset recte dispositus, velle non deberet se ea non commisisse. Diese Sätze sind als häretisch bezeichnet.

3) *Articul.* 45 Joann. *Wiclifi damn. a Conc. Constant.* & *Martin V.*, art. 27: Omnia de necessitate absoluta eveniunt. Vgl. auch Art. 30 *Joann. Huss* damn. a Conc. Const. & Mart. V, a. 25.

4) Mit einer die Möglichkeit jeder anderen Deutung ausschließenden Klarheit beweist dieses seine Schrift: *De servo arbitrio* gegen Erasmus. Den ganzen Gedanken dieser Schrift spricht der Satz aus c. 17: Nil praescit Deus contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Andere Belege aus derselben Schrift bei Stöckl, Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters Bd. 3, §. 112.

5) Haec sit certa sententia, a Deo fieri omnia, tam bona, quam mala. Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis, ut operentur, sed ipsum

Zeit, die absolute Unfreiheit jedes erschaffenen Willens auf Grund der jede creatürliche Freiheit ausschließenden Allein- und Allwirksamkeit Gottes lehrten, kann keinem Zweifel unterliegen. Ebenso gewiß ist es, daß Melanchthon seine Lehre später verbesserte und daß die lutherischen Bekenntnisse[1]) die Lehre, daß Gott der Urheber des Bösen, wie des Guten sei, verwarfen und den Reformirten gegenüber bekämpften.

Dagegen hielten die Schweizer Reformatoren, Zwingli[2]), Calvin[3]), Beza[4]), die Unfreiheit des erschaffenen Willens in voller Strenge fest, selbst bezüglich der ersten Sünde[5]). Wenn sie nichtsdestoweniger

---

omnia proprie agere, ut sicut fatentur, proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur, opera Dei proprie esse, sive quae media vocantur, ut comedere, sive quae mala sunt, ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio. So Melanchthon in seinem Commentar zum Römerbrief in der Ausgabe von 1525. In der späteren Ausgaben sind diese Worte gestrichen. Vgl. Möhler, 5. Aufl., a. a. O. S. 44, Note 1.

1) *Augustana* art. 19: De causa peccati docent, quod tam etsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum. Ebenso *Solida declar.* I, §. 5. Möhler a. a. O. S. 45, Note 2.

2) Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen et scelus est . . . Cum movet (Deus) ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, cum omnia sint magis sua, quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc liman in malleum, et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad accidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem. *Zwingli*, De provid. c. 6. Möhler a. a. O. S. 45, Note 3.

3) Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet. *Calvin.* Instit. l. 4, c. 18, §. 2. Möhler a. a. O. S. 46, Note 1.

4) Sic autem agit (Deus) per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum, et creat, ut per illa agat, quod constituit. *Beza*, Aphorism. 22. Möhler a. a. O. S. 46, Note 2.

5) So die den strengen Calvinismus vertretenden s. g. Supralapsarier, von denen sich allerdings frühzeitig, zunächst in Holland, die s. g. Infralapsarier schieden. Daß aber Calvin, Beza und auch Zwingli bezüglich der ersten Sünde Adam's eine absolute Prädestination und folglich eine die Wahlfreiheit ausschließende innere Nothwendigkeit dieser Sünde lehrten, ist leider unzweifelhaft gewiß: Nonne, sagt Calvin, ad eam, quae pro damnationis causa obtenditur, corruptionem, Dei ordinatione praedestinati ante fuerant? Cum ergo in sua corruptione pereant, nihil aliud quam poenas luunt ejus calamitatis, in quam ejus praedestinatione lapsus est Adam, ac posteros praecipites secum traxit. Instit. l. 3, 23, §. 4. Daß die Sophisten

sagen, daß Adam das liberum arbitrium von Gott empfangen habe[1]) und daß der Mensch mit freiem Willen sündige, so verstehen sie unter dieser Willensfreiheit die Freiheit von äußerem Zwang, nicht aber die Freiheit von innerer Nothwendigkeit[2]). Und wenn sie leugnen, daß Gott der Urheber des Bösen sei, so verstehen sie das nur in dem Sinne, daß Gott, indem er die Sünden der Geschöpfe verursache, selbst nicht sündige[3]), entweder weil er nicht unter dem Sittengesetze stehe[4]), oder weil er stets aus guter Absicht und zu einem guten Zwecke das Böse bewirke[5]).

---

und Papisten diese Prädestination Adam's zur ersten Sünde leugnen, erklärt er l. c. §. 7 für eine offenkundige Ketzerei derselben. Ebenso Beza in seiner Vertheidigung Calvin's gegen Huß. S. Möhler S. 51, Note 1. Zwingli nimmt keinen Anstand, nicht nur die Sünde Adam's, sondern auch die des Engels auf göttliche Verursachung zurückzuführen. Angelum transgressorem facit et hominem. *De provid.* c. 5. Möhler S. 47, Note 1.

1) Vgl. oben S. 630, Note 1 die Beschreibung, welche Calvin Inst. l. 1, cap. 15, §. 8 von dem Urstande gibt.

2) In diesem Sinne sagt die *Confess. Helv.* c. 9: Ergo quoad malum sive peccatum, homo non coactus vel a Deo, vel a diabolo, sed sua sponte malum fecit, et hac parte liberrimi est arbitrii. Vgl. Möhler S. 53, Note 2 und die S. 53, Note 1 angeführte Stelle Beza's.

3) So die *Confess. Gallic.* c. 8: Negamus tamen illum (Deum) esse auctorem mali, aut eorum, quae perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse, quum ipsius voluntas sit summa et certissima omnis justitiae norma. Habet autem ipse admirabiles potius, quam explicabiles rationes, ex quibus sic utitur diabolis omnibus et peccantibus hominibus tanquam instrumentis, ut quidquid illi male agunt, id ipse, sicut juste ordinavit, sic etiam in bonum convertat.

4) So Zwingli, De prov. 5 bei Möhler a. a. O. S. 47, Note 2. Wir wollen aus der traurigen Stelle und auch als Beispiel, wie solche Lehren aus der heiligen Schrift bewiesen wurden, nur die Worte hervorheben: Ut breviter, verissime, sicut omnia, Paulus summam hujus fundamenti pronuntiaverit, *ubi non est lex, ibi non est praevaricatio.* Deo velut patri familiae non est lex posita, idcirco non peccat, dum hoc ipsum agit in homine, quod homini peccatum est, sibi vero non est.

5) So Calvin: Quod Deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. *Calumn. nebul. Calvin. resp.* p. 19. Ebenso in der *Instruct. adv. libertin.* c. 14. Beza in der Vertheidigung gegen Heßhus. Möhler a. a. O. S. 48, Note 2; S. 50, Note 1; S. 51, Note 2. Wir werden die Irrthümer und falschen Argumente dieses Prädestinatianismus in der Prädestinationslehre eingehend widerlegen. Genügend ist bereits davon gehandelt in d. Lehre vom göttl. Willen Bd. 3, insbes. §. 198, III; von den mora-

Von dieser absoluten Leugnung der menschlichen, überhaupt der creatürlichen Freiheit, die in einer principiell falschen Auffassung des Verhältnisses der Creatur zu Gott und des Wesens Gottes selbst ihren Grund hat, ist jene Unfreiheit des Willens zu unterscheiden, welche man als eine Folge des radicalen Verderbens der menschlichen Natur betrachtet, die in Folge des Sündenfalles und der Erbsünde eingetreten sei, und die wir im Folgenden näher betrachten müssen.

Indem das Tridentinum erklärt, daß die Sünde niemals und in keiner Weise in Gott, sondern nur in dem bösen Willen des Menschen ihren Grund hat[1]), und indem es deßgleichen die freie Mitwirkung des menschlichen Willens mit der Gnade[2]) ausspricht, verwirft es jede Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, auf welches Fundament sich diese Leugnung gründen mag.

2. Sehen wir von dem bisher betrachteten absoluten Determinismus und Prädestinatianismus ab, so stimmen die Väter des Protestantismus und dessen Glaubensbekenntnisse in dem Bekenntniß der Erbsünde im Allgemeinen mit der katholischen Kirche überein; ihre Irrthümer bestehen in den theils unklaren, theils übertriebenen und falschen Bestimmungen über das Wesen und die Wirkungen der Erbsünde.

Was zunächst das lutherische Bekenntniß betrifft, so erklärt die Augsburger Confessio, „daß nach Adam's Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle vom Mutterleibe an voll böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieselbe angeborene Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei, und verdamme alle die unter ewigen Zorn Gottes, so nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiederge-

---

lischen Eigenschaften Gottes, Bd. 3, §. 201; von dem Ursprunge des Bösen Bd. 5, §. 267; von der Vorsehung und ihrem Verhältniß zum Bösen, Bd. 5, §. 275 und von der Willensfreiheit oben §. 304. Hier kam es nur darauf an, die betreffenden Lehren des alten Protestantismus darzulegen, um die betreffenden Lehrentscheidungen der Kirche zu beleuchten.

1) *Trid.* Sess. 6, can. 6: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus, non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli; a. s. cf. *can.* 17.

2) *Trid.* Sess. 6, can. 4 & 5 s. oben S. 422, Note 6.

boren sind. Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde halten, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi[1])."

Auf die Einrede der katholischen Theologen auf dem Augsburger Reichstag, daß Gottesfurcht und Gottesvertrauen Acte bezeichneten und daher auf die Erbsünde als solche nicht angewendet werden könnten, erklärte Melanchthon's Apologie, daß mit dem Ausdruck der Confessio nicht nur diese Acte, sondern auch die Potenz oder die Gaben zur Setzung dieser Acte gemeint seien[2]).

Hier erhebt sich, wie bezüglich des paradiesischen Urstandes die Frage, ob diese Potenz und diese Gaben als Kräfte und Gaben der Natur, oder als übernatürliche Gaben zu betrachten seien. Betrachtete man sie als Kräfte und Eigenschaften der Natur, so ergäbe sich daraus, daß der Mensch durch den Sündenfall die besten und höchsten Kräfte der Natur, die höhere Vernunft und den höheren Willen und in ihm die Fähigkeit Gott zu erkennen und zu lieben verloren habe. So fassen auch nothwendig alle jene die altprotestantische Lehre von der Erbsünde auf, welche der Meinung sind, daß diese Lehre die ursprüngliche Gerechtigkeit als Naturbeschaffenheit betrachtet habe[3]), und lassen sich dafür auch gewichtige Gründe[4]) beibringen.

---

1) Der lateinische Text lautet: Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et Spiritum sanctum. *Confess. Aug.* Pars 1, art. 2. Text und deutsche Uebersetzung ist nach dem lutherischen Concordienbuch. Die symbol. Bücher der evangel. luth. Kirche. Neue sorgfältig durchgesehene Ausgabe v. J. T. Müller. Stuttgart bei Linsching 1848.

2) Hic locus testatur, nos non solum actus, sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. *Apol.* 2, §. 2.

3) S. oben §. 311, II.

4) So namentlich der Ausspruch Luther's In Gen. 3, wo er daraus, daß die Erbsünde de essentia hominis sei, folgert, daß auch die ursprüngliche Gerechtigkeit de essentia hominis gewesen. Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum (ein die katholische Lehre ungerecht verdächtigender Ausdruck), superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Sodann die von Quenstedt gesammelten, aber entschuldigten, bei

Die Streitigkeiten, welche im Schooße des lutherischen Bekenntnisses über das Wesen der Erbsünde sich erhoben, gaben Anlaß zu den ausführlichen Erklärungen der Concordienformel, namentlich ihres zweiten Theiles, der *Solida declaratio*. Auf der einen Seite war Mathias Flacius Illiricus, die extremsten Aeußerungen Luther's noch überbietend, zur Behauptung fortgeschritten, daß die Erbsünde nicht etwas der menschlichen Natur Accidentales, sondern etwas Substanziales, ja die Natur und Substanz des gefallenen Menschen selbst sei. Auf der anderen Seite hatten die Synergisten, insbesondere Victorin Strigel, die Behauptung aufgestellt, daß der gefallene Mensch noch irgend welche, wenn auch gänzlich gelähmte und gleichsam erstorbene Fähigkeit für das Göttliche und Gute und darin die Möglichkeit irgend welcher freien Mitwirkung mit der Gnade besitze. Indem die Concordienformel die Lehre des Illiricus als manichäisch, die der Synergisten als pelagianisch verwarf, gibt sie unter Berufung auf die Apologie der Augsburgischen Confessio in der Solida declaratio von dem Wesen der Erbsünde folgende Beschreibung und Erklärung: „daß erstens dieser Erbschade (haereditarium malum) sei die Schuld (culpa seu reatus), daß wir allesammt von wegen des Ungehorsams Adam's und Eva's in Gottes Ungnaden (in odio apud Deum) und Kinder des Zorn's von Natur sind .... zum andern, daß es auch eine gänzliche Darbung oder Mangelung (per omnia totalis carentia, defectus seu privatio) der angeschaffenen Erbgerechtigkeit im Paradeis (concreatae in paradiso justitiae originalis) oder des Bildes (imaginis), nach welcher der Mensch anfänglich in Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen, und zugleich ein Unvermögen und Untüchtigkeit zu allen Gottes-Sachen (impotentia, inaptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina et

---

Möhler S. 74, Note 1 angeführten Ausdrücke Luther's: naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominis naturam post lapsum esse mutatam, peccatum originis esse idipsum quod nascitur ex patre et matre, hominem esse ipsum peccatum. Interessant ist auch die von Möhler angeführte Antwort Gerhard's (Loci theol. tom. 4, loc. 10, §. 88) auf das Argument Bellarmin's, daß unmöglich die von Gott geschaffene Seele eine solche Verderbniß an sich tragen könne: Contra nos, qui animae corruptae ex anima corrupta propagationem propugnamus, argumentum hoc non pugnat. So schreibt auch Melanchthon: Sicut in igne est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit; ita est in homine nativa vis ad peccandum. Loc. theol. p. 19. Möhler a. a. O. S. 74, Note 2.

spiritualia sit prorsus ineptus) oder wie die lateinischen Worte der Apologie[1]) lauten: Descriptio peccati originalis detrahit naturae non renovatae et dona et vim seu facultatem et actus et inchoandi et perficiendi spiritualia . . . (Drittens). Daß die Erbsünde nicht allein sei ein solcher gänzlicher Mangel alles Guten in geistlichen, göttlichen Sachen, sondern daß sie zugleich auch sei anstatt des verlorenen Bildes Gottes in dem Menschen eine tiefe, böse, gräuliche, grundlose, unerforschliche und unaussprechliche Verderbung der ganzen Natur und aller Kräfte, sonderlich der höchsten fürnehmsten Kräfte der Seelen im Verstande, Herzen und Willen, daß dem Menschen nunmehr nach dem Falle angeerbt wird eine angeborene böse Art und inwendige Unreinigkeit des Herzens, böse Lust und Neigung, daß wir alle von Art und Natur solch' Herz, Sinn und Gedanken aus Adam ererben, welches nach seinen höchsten Kräften und Licht der Vernunft natürlich stracks wider Gott und seine höchste Gebot gesinnt und geartet, ja eine Feindschaft wider Gott ist, was sonderlich göttliche und geistliche Dinge belanget. Dann sonst in natürlichen äußerlichen Sachen, so der Vernunft unterworfen, hat der Mensch noch etlichermaßen Verstand, Kraft und Vermögen, wiewohl gar sehr geschwächt, welches doch alles auch durch die Erbsünde vergiftet und verunreinigt wird, daß es für Gott nicht taugt[2])."

---

1) S. oben S. 766, Note 2.

2) Praeterea, quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit ejusmodi totalis carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus: sed quod sit etiam, loco imaginis Dei amissae, in homine intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi), inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, inprimis vero superiorum, et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde, et voluntate. Itaque jam post lapsum homo haereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immundiciem cordis, pravas concupiscentias, et pravas inclinationes: ita, ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo, haereditaria et naturali propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires, et juxta lumen rationis, naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent, atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet. In aliis enim externis et hujus mundi rebus, quae rationi subjectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum: etsi hae etiam miserae reliquiae valde sunt debiles; et quidem haec ipsa quantulacunque per morbum illum haereditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint.

Fügen wir ergänzend aus der *Solida declaratio* in dem Artikel de libero arbitrio sive de viribus humanis noch folgende Stelle bei, die sich auch auf unseren Gegenstand bezieht[1]). „Wir glauben," heißt es hier, „daß in geistlichen und göttlichen Sachen des unwiedergeborenen Menschen Verstand, Herz und Wille aus eigenen natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, glauben, annehmen, gedenken, wollen, anfangen, verrichten können, sondern sei ganz und gar zum Guten erstorben und verdorben, also daß in des Menschen Natur, nach dem Fall vor der Wiedergeburt, nicht ein Fünklein der geistlichen Kräfte übrig geblieben, noch vorhanden, mit welchen er aus ihm selber sich zur Gnade Gottes bereiten, oder die angebotene Gnade annehmen, noch derselben für und von sich selbst fähig sein, oder sich dazu appliciren oder schicken könne oder aus seinen eigenen Kräften etwas zu seiner Bekehrung weder zum ganzen, noch zum halben oder zu einigem dem wenigen oder geringsten Theil, helfen, thun, wirken oder mitwirken vermöge, von ihm selbst, sondern sei der Sünden Knecht und des Teufels Gefangener, davon er getrieben wird. Daher der natürliche freie Wille seiner verkehrten Art und Natur nach allein zu demjenigen, was Gott mißfällig und zuwider ist, kräftig und thätig ist[2])."

So schroff und hart diese Auseinandersetzungen der *Solida declaratio* klingen und so viele Uebertreibungen und Irrthümer sie enthalten, so ließe sich ihnen dennoch — wenn nur der Unterschied zwischen dem natürlich und dem übernatürlich Wahren und Guten, dem natürlichen und dem übernatürlichen Ebenbilde

---

1) Anderes werden wir in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung betrachten.

2) Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari, aut cooperari possint; sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam, vel ex toto, vel ex dimidia, vel minima parte, conferre, agere, operari aut cooperari (ex seipso, tanquam ex semetipso) possit; sed homo sit peccati servus, et mancipium Satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est. *Sol. decl.* II de lib. arb. 7.

Gottes festgehalten würde — in einer gewissen Beziehung ein richtiger Sinn abgewinnen und könnte man sie mit der überlieferten katholischen Wahrheit und den Entscheidungen des Tridentinum in Einklang bringen.

Allerdings kann und muß nämlich die Erbsünde als völlige Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit und des Ebenbildes Gottes[1]) bezeichnet werden, wenn nur diese Gerechtigkeit und dieses Ebenbild als übernatürlich anerkannt, und nicht als natürlich oder der Natur geschuldet betrachtet würde[2]). Ebenso kann in einem richtigen Sinne gesagt werden, daß der nicht wiedergeborene Mensch „*in rebus spiritualibus et divinis*" nichts könne, und auch nicht einmal den mindesten Anfang im Guten zu machen vermöge; wenn man nämlich darunter das Uebernatürliche, zum Heile Dienende versteht. Die alten Concilien gegen die Pelagianer und Semipelagianer, sowie das Tridentinum haben dieses mit der größten Schärfe und Klarheit ausgesprochen. In diesem Sinne kann man ohne Anstand sagen, daß ohne Christi Gnade der Mensch kein Fünklein geistlicher, nämlich übernatürlicher Kräfte besitze.

Wenn man dagegen, mit so vielen Protestanten alter und neuer Zeit[3]), sowie mit den Bajanern und Jansenisten, zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nicht oder nicht richtig unterscheidet, und unter den res spirituales et divinae auch die natürliche Religion und Sittlichkeit, und unter den vires spirituales auch die natürliche Erkenntniß und Willenskraft, wenigstens bezüglich des Höheren, der natürlichen Gotteserkenntniß und Sittlichkeit versteht; dann würden jene Erklärungen der lutherischen Bekenntnißschriften mit dem Dogma der Kirche und der natürlichen Vernunft in Widerspruch treten. Das wäre auch dann der Fall, wenn man die durch den Sündenfall verloren gegangenen „geistlichen" oder „geistigen" Kräfte zwar nicht als Kräfte und Bestandtheile der Natur, sondern als Gnadengaben, als Gaben des heiligen Geistes betrachtete, aber behaupten würde, daß erst durch sie die Natur zur natürlichen Gotteserkenntniß und Sittlichkeit befähigt worden sei.

Unter allen Umständen aber sind die Erklärungen der Solida declaratio insofern theils falsch, theils höchst bedenklich, als sie das

---

1) Sol. decl. I de pecc. orig. §. 1 f. oben S. 769, Note 2.

2) Dann dürfte freilich auch das „concreata" nicht im eigentlichen Sinne von der Schöpfung, sondern im Sinne von „sofort bei der Erschaffung verliehen" verstanden werden.

3) Vgl. oben S. 631, Note 2.

Wesen der Erbsünde nicht so sehr in den in Adam verschuldeten Verlust der übernatürlichen Gerechtigkeit, als in die Concupiscenz setzen und demgemäß die Concupiscenz als eigentliche Sünde bezeichnen, welche auch in dem Gerechtfertigten, so lange er auf Erden lebt, noch fortdauert, wenn auch nicht als Sünde angerechnet wird. Hiegegen ist die Erklärung des Tridentinums[1]) gerichtet, daß in dem Gerechtfertigten die Concupiscenz keineswegs eigentliche Sünde, sondern nur eine Strafe und Folge, sowie eine Versuchung zur Sünde sei; wie wir dieses unten, sowie in der Lehre von der Rechtfertigung näher sehen werden.

Damit hängt auch die Behauptung zusammen, daß alle Acte des gefallenen Menschen vor seiner Rechtfertigung, Sünden, ja schwere Sünden seien, welche Lehre das Tridentinum durch den siebenten Canon seiner sechsten Sitzung[2]) verurtheilt hat.

In dem Grundgedanken, daß das Wesen der Erbsünde in der in Folge des Sündenfalls eingetretenen Concupiscenz bestehe, stimmten die Reformirten[3]) im Wesentlichen mit den Lutheranern überein, während sie in anderen Punkten von ihnen abwichen. Wir wollen aber hier nicht näher darauf eingehen, da sie zu keinen besonderen Entscheidungen der Kirche Anlaß gaben; dagegen hat der, zunächst vom Calvinismus beeinflußte Bajanismus und Jansenismus in mehrfacher Beziehung eine noch genauere kirchliche Präcisirung des Dogma's von der Erbsünde hervorgerufen.

Wie wir im allgemeinen in der Lehre von dem Verhältniß der Uebernatur zur Natur[4]) und in der Lehre von dem Endziele und Urstande des Menschen insbesondere[5]) gesehen haben, besteht der Grundirrthum der Bajaner und Jansenisten darin, daß sie, unter Verwerfung der richtigen Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit und Liebe, die selige Anschauung als das nothwendige und natürliche Endziel des Menschen und daher die zur Erreichung desselben dienenden übernatürlichen und präternaturalen Gaben des Urstandes, namentlich die paradiesische Freiheit

---

1) Sess. 5, can. 5 f. oben S. 713, Note 3.

2) Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, A. S. Das Nähere in der Rechtfertigungslehre.

3) Vgl. Möhler, Symb. §. 8 u. 9.

4) Bd. 5, §. 279, XI, 3.

5) Oben §. 301, VI.

von der Concupiscenz, als der menschlichen Natur geschuldet betrachteten [1]).

Aus diesem Grundirrthum in Bestimmung des Verhältnisses zwischen Natur und Uebernatur bezüglich des Urstandes flossen ihre Irrthümer bezüglich der Erbsünde, die sich dann nothwendig auch auf die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung, d. h. auf die gesammte christliche Anthropologie erstreckten.

Wohl kann nach dieser Lehre der gefallene Mensch Gott aus den Creaturen erkennen und die Pflicht einsehen, ihn mit reiner und uneigennütziger Liebe über Alles zu lieben [2]); allein zu dieser Liebe selbst ist er schlechthin unfähig. Da nun das bajanisch-jansenistische System außer dieser Liebe und der aus ihr entspringenden Sittlichkeit, keine natürliche Liebe zu Gott und keine natürliche Sittlichkeit anerkennt [3]), so ist der gefallene Mensch zu nichts Gutem fähig, vielmehr ist sein ganzer Zustand und ist all' sein Dichten und Trachten, nicht etwa nur jener übernatürlichen Güte, wozu Gott ihn aus Gnaden im Urstande und auf's Neue in Christus bestimmt hat, beraubt, sondern in jeder Beziehung schlecht und verwerflich und Sünde im eigentlichen und formellen Sinne.

Da nämlich, sagen die Jansenisten, das menschliche Herz nothwendig etwas liebe, so liebe es, wenn es Gott nicht mit jener reinen und uneigennützigen Liebe liebt, die nur Gott durch den heiligen Geist der Seele verleihen kann, und welche den übernatürlichen Glauben zu ihrer Voraussetzung hat, nothwendig mit unreiner und selbstsüchtiger Liebe das Irdische und schließlich sich selbst. Selbst wenn dann der Mensch die natürlichen Sittengebote erfülle, ja wenn er irgend eine Liebe zu Gott habe, so stamme alles dieses aus irdischer und fleischlicher Gesinnung, im letzten Grunde aus Selbstsucht und sei deß-

---

1) Mit wie viel Unrecht sie sich für diese ihre Irrlehre auf die Autorität des heil. Augustinus und der alten Kirche beriefen, haben wir gleichfalls an den angeführten Orten genügend gesehen.

2) So wenigstens Jansenius. Vgl. die Bd. 5, S. 438, Note 1 angeführte Stelle. Bajus dagegen schreibt De just. c. 10, ad 26 die Gotteserkenntniß der heidnischen Philosophen besonderen göttlichen Erleuchtungen zu. So auch Quesnel in der *Prop. damn.* 41: Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo: denn es ist nicht anzunehmen, daß er dieses nur in dem Sinne verstanden habe, daß Gott die erste Ursache alles Wahren und Guten ohne Unterschied sei. Vgl. Ernst, die Werke und Tugenden der Ungläubigen, S. 31.

3) *Prop. damn. Baji*, 34 & 36; 61 & 62. abgedr. Bd. 5, S. 439, Note 3 und S. 440, Note 1.

halb Sünde. Darum sei Alles, was nicht aus der reinen Liebe entspringe, sündhafte Begierlichkeit, und seien daher alle äußeren und inneren Werke des nicht wiedergeborenen Menschen, also insbesondere des Ungläubigen, immer formale Sünden, nothwendige Aeußerungen und Bethätigungen jener sündhaften Begierlichkeit[1]). Diese Begierlichkeit selbst

1) *Prop. Baji damn. Pr. 25*: Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. *Pr. 27*: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet. *Pr. 30* leugnet, tentationi ulli, sine gratiae ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, aut ab ea non superetur. *Pr. 35*: Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est. *Pr. 37*: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit. Alle diese falschen und übertriebenen Behauptungen wurzeln in dem zwar mit Worten Augustin's und der heiligen Schrift ausgedrückten, aber von ihrem Sinne weit entfernten Satze, *Pr. 38*: Omnis amor creaturae rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur. Daher Prop. 40: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupitidati. Damit stimmen vollkommen überein die Jansenistischen Sätze Quesnel's in der Bulle *Unigenit. prop. 38*: Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia Liberatoris. *Pr. 39*: Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum; ardoris, nisi ad se praecipitandum; virium, nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali, et incapax ad omne bonum. *Pr. 40*: Sine gratia nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem. *Pr. 41*: Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo: et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. *Pr. 42*: Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei (das ist richtig!): sine hoc, nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas (darin liegt die häretische Uebertreibung). Das Alles fließt aus *Pr. 44*: Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur: amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est non refert, et propter hoc ipsum fit malus — was dasselbe sagt, wie die oben angeführte Pr. 38 des Baju s. Eine weitere Explication dieses Satzes sind *Pr. 45*: Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque actiones ejus corrumpat. *Pr. 47*: Obedientia legis profluere debet ex fonte, et hic fons est charitas. Quando Dei amor est illius principium interius, et Dei gloria ejus finis, tunc purum est, quod apparet exterius; alioquin non est nisi hypocrisis, aut falsa justitia. *Pr. 48*: Quid aliud esse possumus, nisi tenebrae, nisi aberratio, et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo, et sine charitate. *Pr. 59*: Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium. Vgl. Prop. ab Alexandro VIII prohib. 7 Dec. 1690, *Pr.* 7—11. — Worin

aber ist die in Folge des Sündenfalls auf das ganze Menschengeschlecht übergegangene habituale Sünde oder die Erbsünde. Diese Begierlichkeit, welche nicht lediglich in dem Verlust der präternaturalen Gabe der Integrität und in dem natürlichen Widerstreben des niederen gegen den höheren Menschen, sondern auch in der positiv bösen Neigung und in der habitualen Willensrichtung auf das Böse besteht, hat zwar ihre Ursache in der Sünde Adam's, aber sie ist an sich und ohne Rücksicht auf Adam's freie That, böse und Sünde im eigentlichen Sinne[1]), wie auch die unfreiwilligen Aeußerungen dieser Concupiscenz eigentliche Sünden sind und dem Gebote: Du sollst nicht begehren, widersprechen[2]). Das führte dann zur weiteren Behauptung, daß zur Begründung von Schuld und Verdienst keineswegs die Freiheit von innerer Nothwendigkeit erforderlich sei[3]).

Als am Ende des vorigen Jahrhunderts die Synode von Pistoja die Grundirrthümer des Jansenismus wiederholte, wurden sie nochmals durch die Bulle *Auctorem fidei* verurtheilt[4]).

---

das Falsche dieser und ähnlicher Sätze nach dem Sinne der Bajaner und Jansenisten liegt, werden wir weiter unten, besonders aber in der Gnadenlehre sehen. Hier führen wir sie an, weil sie geeignet sind, die katholische Lehre von der Erbsünde im Gegensatz zur bajanisch-jansenistischen zu beleuchten.

1) *Prop. damn. Baji* pr. 46: Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. *Pr. 47*: Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. *Pr. 48*: Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo: eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium. *Pr. 49*: Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet, et legi Dei repugnet.

2) *Prop. damn. Baji* pr. 50: Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces. *Pr. 51*: Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.

3) Die deßhalb verurtheilten bajanischen und jansenistischen Sätze s. oben S. 428, Note 1.

4) *Propp.* 16—26, von denen uns hier besonders interessiren *Pr. 23*: Doctrina synodi de duplici amore (dominantis cupiditatis, et charitatis dominantis) enuntians hominem sine gratia esse sub virtute peccati, ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere. Quatenus insinuat, in homine, dum est sub servitute sive in statu peccati, destitutus gratia illa, qua liberatur a servitute peccati et constituitur filius Dei, sic dominari cupiditatem, ut per generalem hujus influxum omnes illius actiones in se inficiantur et corrum-

IV. Wie in der Lehre vom Urstande, wurden auch in der damit eng verbundenen Lehre von der Erbsünde Hermes[1]) und Günther von dem Jansenismus und Rationalismus ihrer Zeit beeinflußt[2]). Es ist jedoch nicht nöthig, näher darauf einzugehen.

Wenn das Tridentinum die selige und unbefleckte Jungfrau und Mutter Gottes Maria von seinem Decrete über die Erbsünde ausgenommen wissen will[3]), und Pius IX. auf

pantur; aut opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione fiant, sint peccata; quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominanti cupiditati; falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Bajo damnatum art. 40. — *Pr. 24*: Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et charitatem dominantem nulli pronuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum *remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis.* Ex S. Augustino de spir. et litt. cap. 28. Perinde *ac si inter dilectionem divinam, quae nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur,* non daretur *dilectio humana licita, quae non reprehenditur.* Ex S. August. serm. 349 de char., ed. Maurin. falsa, alias damnata. — Wie sorgsam die Kirche aber darauf bedacht war, wenn sie prädestinatianische Irrthümer verwarf und die von Gott erschaffene Natur und Freiheit der vernünftigen Creatur vertheidigte, jeden Pelagianismus und Semipelagianismus auszuschließen, ergibt sich auch aus der Bulla auctorem fidei prop. 18 & 20.

1) In dem die Schriften des Hermes verurtheilenden Breve Gregor's XVI. vom 26. Sept. 1835 heißt es ausdrücklich, daß dieselben absurda et a doctrina catholicae Ecclesiae aliena lehren circa protoparentum statum, peccatum originale, ac homini lapsi vires. Auch Hermes betrachtet die Erbsünde lediglich als Concupiscenz, welche er allerdings nicht, wie Luther und Calvin, als wahre Sünde, sondern, wie Zwingli (s. oben S. 759, Note 3) als einen krankhaften, Gott mißfälligen Zustand betrachtet, wodurch er wiederum in gewisser Beziehung mit Bajus und Jansenius übereinstimmt. Weil die Erbsünde die Concupiscenz und diese eine, wie eine leibliche Krankheit ererbte, üble Beschaffenheit des Menschen ist, welche zwar Gott mißfällt, aber keine Sündenschuld constituirt, so lehrt Hermes, daß sie nicht Gegenstand einer Sühnung und Verzeihung sein könne. „Daher hat die erste und eigentliche Wirkung der Genugthuung Christi, die Verzeihung, in Ansehung derselben gar keine Anwendung, weil das fehlt, wofür wir (nämlich wegen unserer persönlichen Sünden) Verzeihung bedürfen." Näheres s. bei Kleutgen, Theol. d. Vorzt. Bd. 2. 10. Abh. 1. Hptst., II (S. 612 ff).

2) Im Hinblick auf diese neueren Irrthümer hat auch das Cölner Provinzialconcil von 1860 unter Berufung auf die wichtigsten der bisher angeführten Lehrentscheidungen das Dogma von der Erbsünde Pars 1, tit. 4, cap. 16 u. 17 genau und sorgfältig dargelegt. Vgl. auch das für das Vaticanum vorbereitete Schema de doctr. cath. cap. 3 bei *Martin*, Documentor. collect. p. 23.

3) Declarat tamen haec ipsa S. Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et

Grund der heil. Schrift und der katholischen Ueberlieferung ex cathedra und unter Zustimmung der gesammten Kirche als geoffenbarte Glaubenswahrheit definirt hat, daß die allerseligste Jungfrau Maria im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß durch singuläre Gnade und Ausnahme des allmächtigen Gottes, in Anbetracht der Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von aller Makel der Erbschuld gänzlich frei bewahrt worden ist[1]: so liegt darin nicht nur eine feierliche Bestätigung des Glaubensartikels von der Erbsünde und ihrer Allgemeinheit, sondern auch eine Beleuchtung ihres Wesens, sowie eine neue Verwerfung aller die Erbsünde leugnenden oder ihr wahres Wesen entstellenden Irrlehren[2].

§. 319.

Das Wesen der Erbsünde.

I. Die Erbsünde ist Sünde im wahren und eigentlichen Sinne und ist einem jeden Menschen vermöge seiner Abstammung von Adam eigen und innewohnend, insofern und in so lange er nicht durch Christi Verdienst und Gnade davon befreit ist.

Daher ist die Erbsünde ihrem Ursprunge nach Eine, vermöge ihrer Vererbung aber so viel mal vorhanden, als mit ihr behaftete Adamskinder existiren.

---

immaculatam Virginem Mariam, Dei genitricem; sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.

1) . . . definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam et idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. Bulla *Ineffabilis Deus* d. d. 10. Dec. 1854.

2) Die vollkommen paradiesische Reinheit und Heiligkeit, welche Maria wegen des unendlichen Verdienstes ihres Sohnes im ersten Momente ihres Daseins empfing, und wodurch sie durch einen ganz singulären Vorzug von der Erbsünde ausgenommen war, vernichtet offenbar nicht nur den die übernatürliche Herrlichkeit des Urstandes und der Gnade überhaupt leugnenden pelagianischen und rationalistischen Naturalismus, sondern auch alle manichäischen und präexistentianischen Vorstellungen von der Erbsünde, sowie alle falschen Meinungen von einer gänzlichen Verderbniß der menschlichen Natur durch den Sündenfall. Näheres in der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä.

Dieses ist von der Kirche dogmatisch definirte geoffenbarte Wahrheit.

1. Die Erbsünde ist wahrhaft Sünde, und zwar eine den Menschen des göttlichen Wohlgefallens und des Himmelreiches beraubende Sünde.

Dieses ist der klare Inhalt aller von uns betrachteten Zeugnisse der heiligen Schrift und der Ueberlieferung, sowie der kirchlichen Lehrdefinitionen. Verworfen ist schon den Pelagianern gegenüber die Irrlehre, daß von Adam nur der Tod des Leibes, welcher Strafe der Sünde ist, nicht aber die Sünde selbst, welche der Tod der Seele ist, auf seine Nachkommen übergeht[1]). Nur deßhalb können die Kinder wahrhaft zur Sündenvergebung getauft werden, weil in ihnen wahrhaft die, der Sühne durch den Opfertod Christi bedürfende Sünde ist[2]); wie denn umgekehrt die Taufe alles tilgt, was im wahren und eigentlichen Sinne Sünde ist — *totum id quod veram et propriam peccati rationem habet*[3]).

Falsch und von der Kirche verworfen sind daher alle Lehren, welche den eigentlichen Sünd- und Schuld-Charakter der Erbsünde leugnen und sie entweder als bloße Unvollkommenheit und Endlichkeit, oder als bloße Folge oder Strafe der ersten Sünde, oder als bloßes Unglück, oder als bloße Krankheit, oder als bloße Neigung zur Sünde, als bloße Unwissenheit und Begierlichkeit, oder als sonst etwas, was aber nicht eigentliche Sünde ist, betrachten.

2. Diese Sünde ist jedem Adamskinde eigen, inhärirt ihm, wohnt ihm inne — *inest unicuique proprium*[4]). Das ergibt sich nicht nur aus den Beweisen, welche darthun, daß die Erbsünde wahrhaft Sünde, wahrhaft Seelentod ist, sondern ganz besonders auch aus der entscheidenden Analogie der Rechtfertigung. Da nämlich nach der Lehre der Offenbarung und dem Dogma der Kirche durch die Gnade der Rechtfertigung, welche mittelst der heiligen Taufe der Seele eingegossen wird, in derselben wahrhaft alles, was im wahren und eigentlichen Sinne Sünde ist, getilgt und der Getaufte wahrhaft und innerlich aus einem Ungerechten ein Gerechter wird, nicht aber etwa die Gerechtigkeit Christi nur äußerlich zugerechnet wird; so ist auch der aus Christus noch nicht wiedergeborene Mensch wahrhaft und innerlich ein Sünder und Ungerechter, und ist ihm die Sünde Adam's nicht lediglich äußerlich zugerechnet.

1) *Araus. II.* c. 2. S. oben S. 755, Note 2. *Trid.* Sess. V, can. 2. S oben S. 713, Note 3.

2) *Araus. II.* c. 2: *Trid.* Sess. V, can. 4.

3) *Trid.* Sess. V, can. 5. S. oben S. 713, Note 3.

4) *Trid.* Sess. V, can. 3.

Als daher Albertus Pighius und Ambrosius Catharinus die Meinung aussprachen, daß die Erbsünde nichts anderes sei, als die Eine Sünde Adam's, welche allen seinen Nachkommen lediglich von Gott zugerechnet werde, wurde dieses allgemein von den Theologen als eine falsche und gefährliche Lehre verworfen und wurden die betreffenden Stellen auf Anordnung des apostolischen Stuhles in den Schriften der genannten Theologen getilgt. Wenn man sich für diese, allerdings ein wahres Moment, aber einseitig betonende, Meinung auf das Wort: In quo omnes peccaverunt, *Rom.* 5, 12 berief; so hat man, von allem anderen abgesehen, mit Recht entgegengehalten, daß dieser Vers gerade umgekehrt die entgegenstehende Wahrheit unzweideutig beweist. Denn er sagt ja ausdrücklich, daß wie der Tod, so auch die Sünde Adam's auf alle übergegangen und eben dadurch die Sünde in die Welt gekommen, während die Sündenthat Adam's vorüberging[1]).

3. Die Erbsünde ist aber jedem Adamskinde nicht dadurch eigen, daß er sie persönlich begangen, sondern dadurch, daß er sie zugleich mit der menschlichen Natur von Adam, dem Stammvater und Haupte des Menschengeschlechtes, ererbt hat. Gerade darin besteht das Glaubensgeheimniß der Erbsünde, wie es durch die kirchlichen Lehrentscheidungen[2]) den verschiedenen Häresien gegenüber erklärt worden ist.

Häretisch und die ersten Grundlagen des Christenthums zerstörend sind daher alle Lehren, welche, unter Aufhebung dieses Geheimnisses, die Erbsünde als solche der Sache nach leugnen, indem sie dieselbe in irgend einer Weise zur persönlichen Sünde der Einzelnen machen.

a. In gröbster Weise leugnet daher die Erbsünde als solche der Pelagianismus mit seiner Behauptung, daß die Sünde Adam's auf seine Nachkommen nur durch Nachahmung fortgepflanzt werde. Nach dieser Lehre kann von einer Vererbung der Sünde Adam's auf seine Nachkommen, und somit auch von einer Erbsünde nicht im wahren und eigentlichen, sondern nur in einem höchst uneigentlichen und figürlichen Sinne die Rede sein[3]).

---

1) Vgl. *Gotti* l. c. q. 7 de pecc. orig. dub. 3, §. 2.

2) Insbesondere *Trid.* Sess. V, c. 2—4.

3) Der lateinische Name peccatum *originale* eignet sich zu dieser Täuschung noch besser, als unser deutsches Wort Erbsünde. Die Pelagianer deuteten dieses Wort so, daß die Sünde Adam's das Urbild oder Vorbild der Sünden seiner ihm im Sündigen nachahmenden Nachkommen gewesen sei. Daß die erste Sünde auch das Urbild aller folgenden Sünden war, ist nicht zu leugnen, aber

Je unchristlicher und oberflächlicher übrigens diese Lehre ist, um so mehr empfahl sie sich dem modernen Rationalismus und Naturalismus, der sie in den mannigfaltigsten Formen reproducirte.

b. Aber auch der origenistische und jede Art von Präexistentianismus[1]) zerstört in rationalistischer Weise die Vererbung der Sünde des Stammvaters auf seine Nachkommen, indem er behauptet, daß jedes einzelne menschliche Individuum nur durch eigenen Willen und eigene That sündhaft werden könne, und demgemäß lehrt, daß die Sünde, mit welcher jeder Mensch geboren wird, eine von ihm selbst in seinem vorirdischen Dasein begangene Sünde sei. Zu diesem Zwecke wird dann die biblische Erzählung des Sündenfalls in allegorischer Weise gedeutet. Jener Adam, der im Paradiese fiel, ist nicht der leibliche Stammvater aller Menschen, sondern er ist das Symbol der Gesammtheit aller Menschen, welche insgesammt in einem früheren Leben als körperlose Geister sündigten, und zur Strafe ihrer Sünde in die Körper eingeschlossen wurden, oder welche gar ursprünglich Ein Geist waren, der in Folge seines

---

darauf kommt es hier nicht an. Die Pelagianer legten von der Nachahmung der Sünde Adam's durch seine Nachkommen auch das In quo omnes peccaverunt, *Rom.* 5, 12 aus, obwohl dieser Vers und die folgenden Verse mit höchster Klarheit den Uebergang der Sünde Adam's auf alle seine Nachkommen, auch auf jene lehren, welche nicht persönlich gesündigt haben in similitudinem praevaricationis Adae. *Rom.* 5, 14. Aber selbst in diesem Vers 14 deuteten sie das Wort, daß Adam forma futuri gewesen, von der bloßen Nachahmung seiner Sünden durch seine Nachkommen; während dieses Wort nach der allgemeinen und richtigeren Annahme sich darauf bezieht, daß Adam das Vor- resp. Gegenbild Christi war. Aber wenn man auch mit Augustinus De peccator. merit. et remiss. l. 1, c. 11 das Wort: *qui est forma futuri*, davon versteht, daß Adam das Urbild der sündigen Menschen sei, beweist es nicht, wie die Pelagianer wollen, den Uebergang der Sünde durch Nachahmung, sondern wie der ganze Zusammenhang zeigt, durch Fortpflanzung, wie Augustinus a. a. O. erklärt: Quia in illo (Adam) constituta est forma condemnationis futuris posteris, qui ejus propagine crearentur, ut ex uno omnes in condemnationem nascerentur, ex qua non liberat nisi gratia Salvatoris. Die innere Unwahrheit angeblicher Fortpflanzung der Sünde Adam's durch Nachahmung leuchtet von selbst ein. Bloße Nachahmung kann die Allgemeinheit der Sünde, welche freilich die Pelagianer leugneten, nicht erklären. Und weßhalb pflanzt sich nicht durch Nachahmung die Gerechtigkeit der Gerechten auf die Nachkommen fort? Und warum sagt die Schrift, daß nur Adam's Sünde, nicht aber die der unmittelbaren Eltern sich fortpflanze, da diese doch durch Beispiel und Erziehung weit wirksamer zu ihrer Nachahmung bestimmen? Vgl. *Augustin.* Ep. 157 (alias 89) ad Hilar.

1) S. oben S. 751.

Falles in viele Geister zersplitterte. Daß durch solche, mit der heidnischen Seelenwanderungslehre und den vielgestaltigen Truggebilden des Gnosticismus und der jüdischen und christlichen Pseudo-Mystik nahe verwandte Ideen die christliche Wahrheit vom Sündenfall und der Erbsünde vernichtet und damit die Grundvoraussetzungen der christlichen Erlösungs- und Rechtfertigungslehre bis zur Unkenntlichkeit gefälscht werden, bedarf keiner näheren Begründung. Wie diese Lehre auch die christliche Wahrheit von der Schöpfung und der Natur des Menschen insbesondere zerstört, haben wir gesehen. Insbesondere verkehrt sie gänzlich, gerade so wie der Manichäismus, das wahre Verhältniß der Seele zu ihrem Leibe, verfälscht damit die wichtigsten sittlichen Grundsätze des Christenthums. Jede Lehre, welche die richtige Erkenntniß der menschlichen Natur zerstört und einen feindlichen Gegensatz zwischen Geist und Materie behauptet, greift aber auch die Incarnationslehre und alle mit ihr zusammenhängenden Wahrheiten des Christenthums an, insbesondere die Glaubenslehre von den heiligen Sacramenten und weiterhin die Lehre von der Kirche, sowie das Dogma von der Auferstehung des Leibes, der Verklärung der sichtbaren Schöpfung und der Vollendung aller Dinge.

Wie nahe der Lehre von der Präexistenz und der Seelenwanderung aber auch eine die persönliche Unsterblichkeit[1]) und die jenseitige Vergeltung leugnende Deutung liegt, leuchtet von selbst ein und hat die Geschichte dieser Irrthümer bis zur Gegenwart genugsam bewiesen.

c. Mit Präexistentianismus und Gnosticismus verwandt ist auch die Theorie Einiger, daß die Seele im Augenblicke ihrer Verbindung mit ihrem Leibe durch eine allzu große Liebe zu demselben sündige, und daß diese Sünde deßhalb peccatum *originale* genannt werde, weil sie im Momente der Entstehung des

1) Da wir von unserer angeblichen Präexistenz kein Bewußtsein haben, so liegt nichts näher als der Gedanke, daß wir auch auf allen weiteren Stationen der Wanderung unserer Seele der vorangegangenen Stufe uns schlechthin nicht erinnern werden. Der abgeschmackte Aberglaube und Unglaube des Spiritismus, der nur eine neue Phase des alten Wahnes der Seelenwanderungslehre ist, sucht zwar durch seine Gaukeleien diese Consequenz zu leugnen, aber er kann dadurch den ihm selbst zu Grunde liegenden rationalistischen Unglauben nur befördern. Daß sich die Existenz von Geistern oder Geistatomen neben Stoffatomen mit vollendetem Atheismus verträgt, ist Thatsache. Nichtsdestoweniger ist die älteste Seelenwanderungslehre nicht aus Pantheismus entsprungen, weist vielmehr auf den Sündenfall hin. Vgl. Weiß, Apologie, Bd. 2, S. 77 ff.

Menschen sich vollziehe[1]). Auch diese Theorie will die Erbsünde aus der eigenen That des Einzelnen erklären und zerstört eben dadurch das Geheimniß und den wahren Begriff der Erbsünde; zugleich aber enthält sie eine Menge mit Glauben und Vernunft in Widerspruch stehender ungeheuerlicher Irrthümer[2]).

4. Wir müssen demnach Beides leugnen, sowohl daß die Erbsünde die uns lediglich zugerechnete Sündenthat Adam's, als auch daß sie eine von uns persönlich begangene Sünde sei. Die Sündenthat Adam's ist nicht die Erbsünde, sondern die Ursache der Erbsünde; die in uns seiende Erbsünde aber ist nicht durch unsere persönliche That, sondern durch Adam's persönliche That verursacht. Daher ist sie nicht eine Sünde unserer Person oder eine persönliche Sünde, sondern eine Sünde unserer Natur, die in der Person Adam's gesündigt hat und die mit der Sünde Adam's behaftet durch die natürliche Fortpflanzung auf uns übergegangen ist, selbstverständlich nicht als Sündenthat (peccatum *actuale*), sondern als der durch Adam's Sündenthat verursachte Sündenstand (peccatum *habituale*), wie wir in dem Folgenden näher sehen werden.

---

1) Wilhelm von Paris Lib. de vit. et peccatis erwähnt diese Lehre mit den Worten: Fuerunt dicentes, animam humanam naturaliter eligere corpus, et desiderare conjunctionem ipsius; et propterea, dum eidem conjungitur, nimio gaudio amplecti corpus, arctiusque ei conjungi, quam deberet: et quia in origine sua et nostra hoc facit, ut dicunt, humana anima, originale peccatum dicitur, quo peccat nimio isto gaudio et amplexu, quam deceat arctiori.

2) Es ist kaum nöthig, dieselben hervorzuheben. Nach dieser Theorie wird die Seele entweder im Widerspruch mit der vernünftigen und christlichen Wahrheit als vor ihrem Leibe existirend gedacht, was purer Präexistentianismus ist, oder aber es wird angenommen, daß sie im ersten Moment ihres Daseins sündige, was an sich unmöglich ist, und überdies sündige durch die vom Schöpfer gewollte und daher nothwendige Vereinigung mit dem Leibe, wodurch das Menschenwesen constituirt wird, durch einen Act, von dem ihr nachher jedes Bewußtsein fehlt. Auch führt diese Theorie dahin, die Verbindung der Seele mit dem Leibe und die natürliche Liebe zu ihm, die selbst in den Verklärten bleibt und in der Auferstehung ihre ewige Befriedigung findet, als etwas Böses anzusehen. Das führt dann weiter dazu, den Menschen, so lange er im Leibe ist, als wesentlich sündhaft zu betrachten. Auch wäre dann die Erzeugung des Menschen die Ursache der Erbsünde, was Augustinus und die Kirche mit ihm stets so entschieden als eine falsche Anklage der Pelagianer gegen die katholische Lehre von der Erbsünde bekämpft. Non sunt nuptiae causa peccati, quod trahitur a nascente et expiatur a renascente; sed voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati. *August.* De nupt. et concup. l. 2, c. 26, nr. 43. Näheres s. bei *Gotti* l. c. q. 8, dub. 1, §. 1.

Zuvor aber wollen wir aus dem Gesagten eine wichtige Folgerung feststellen.

5. Da die Erbsünde in jener Einen Sünde Adam's ihren Ursprung hat, aber wahrhaft mit der menschlichen Natur auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, so ist die Erbsünde sowohl ihrem Ursprung als ihrer Art nach Eine; diese Eine Sünde ist aber auf alle übergangen, deßhalb ist sie so viel mal vorhanden als Nachkommen Adam's sind, in jedem Adamskinde aber ist sie numerisch Eine und specifisch dieselbe Sünde[1]).

Wohl hat Adam in seinem Falle mancherlei Sünden, des Stolzes, des Ungehorsams, der Unenthaltsamkeit, begangen[2]); aber, wie wir wissen, geht die Sünde Adam's in ihrer formalen Allgemeinheit, nicht in ihrer individuellen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit auf die Nachkommen über[3]). Auch sind aus der Erbsünde, vermöge des Verlustes des donum rectitudinis und der in ihm begründeten Wohlgeordnetheit des ganzen Menschenwesens, die Menge böser Leidenschaften entstanden[4]), deren Grund und Inbegriff die Concupiscenz ist, in welchen dann weiterhin alle actuellen Sünden virtualiter enthalten sind[5]). Allein weder diese verschiedenen bösen

---

1) Thomas erklärt diese Wahrheit *S. Th.* 1. 2, q. 82, a. 2 folgendermaßen: In uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest: uno modo ex causa peccati originalis. Dictum est enim supra qu. praec. a. 2, quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati: in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti . . . Causa autem hujus corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiae, per quam sublata est subjectio humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse, nisi unum numero. In diversis autem hominibus est, unum specie et proportione, diversum autem numero.

2) Vgl. oben §. 313, VI.

3) Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 82, a. 2, ad 1.

4) Indirecte et per accidens, wie Thomas sagt, scilicet per remotionem prohibentis, sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter soluta harmonia originalis justitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur. *S. Th.* 1. 2, q. 82, a. 2, ad 2.

5) In peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio; unde est multiplex virtute. *S. Th.* 1. 2, q. 82, a. 2, ad 1.

Neigungen und Leidenschaften, noch die daraus hervorgehenden verschiedenen bösen Acte sind die Erbsünde selbst.

6. Wie wir bereits gesehen haben[1]), geht nur jene Eine Sünde, welche Adam als Haupt und Repräsentant der ganzen Menschheit begangen und wodurch er für sich und sein ganzes Geschlecht die ursprüngliche Gerechtigkeit verwirkt hat, auf seine Nachkommen über, wie die heilige Schrift klar ausspricht, die Ueberlieferung lehrt[2]), die Lehrentscheidungen der Kirche[3]) ausdrücken und die Theologen einmüthig lehren. Daher wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Eva's Sünde ebenso wenig auf ihre Nachkommen fortgepflanzt worden[4]), als sich die übrigen, rein persönlichen Sünden Adam's oder die Sünden der unmittelbaren Eltern und anderer Vorfahren auf die Nachkommen vererben[5]); vielmehr gilt

---

1) Oben S. 664.

2) Alle Zeugnisse der Schrift und Tradition sprechen, wie wir oben sahen, constant von der Sünde Adam's, des Einen und ersten Menschen, als dem Ursprung der Erbsünde. Wenn *Eccli* 25, 33 Eva den Anfang der Sünde und des Todes nennt, so beweist das nichts dagegen. S. oben S. 720, Note 1. Dasselbe gilt von ähnlichen Väterstellen.

3) Vgl. nur *Trid.* Sess. 5, can. 3: Adae peccatum . . . origine unum... propagatione . . . transfusum omnibus, inest unicuique proprium.

4) Thomas begründet dieses folgendermaßen: Dictum est . . . supra art. 1 hujus quaest., quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est art. praecedente, quod si materialiter tantum (scil. miraculose) aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non. *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 5. Interessant ist, wie Thomas den Einwand, daß, wie Maria habe ganz rein und heilig sein müssen, auch Eva es habe sein müssen, um sündelose Kinder zur Welt bringen zu können, widerlegt: Illa purgatio praeveniens in beata Virgine, non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret. *L. c.* ad 3. Auch die Meinung Einiger, daß, falls Adam nicht gesündigt hätte, die sündige Eva nicht zwar die Sünde, aber den Tod auf ihre Nachkommen vererbt hätte, ist zurückzuweisen: denn wo keine Sünde, ist auch keine Sündenfolge und Strafe. L. c. ad 2.

5) Augustinus *Enchirid.* c. 46 & 47 scheint es dahin gestellt zu lassen, ob nicht auch die Sünden der näheren Vorfahren auf die Kinder, jedoch mit barmherziger Beschränkung auf das dritte und vierte Glied (Exod. 20, 5) über-

das Wort der Schrift, daß der Sohn des Vaters Sünde nicht zu tragen hat[1]). Wenn daher das Wort Gottes sagt, daß Gott

gehen. Sed de peccatis aliorum parentum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum progeneratoribus suis quisque succedit, non immerito disceptari potest: utrum omnium malis actibus, et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur implicetur, ut tanto peius, quanto posterius quisque nascatur; an propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum eorum posteris comminetur, quia iram suam quantum ad progeneratorum culpas non extendit ulterius moderatione miserationis suae; ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa sua aeterna damnatione premerentur, si cogerentur ab initio generis humani omnium praecedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere, et poenas pro eis debitas pendere: an aliud aliquid de re tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis atque tractatis, valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. Allein die Sache ist ganz unzweifelhaft und mit Recht sagt Thomas bezüglich dieses Zweifels des heil. Augustinus: Sed si quis diligenter attendat, impossibile est, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, praeter primum, per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum, ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit; sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est hic supra. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo justitia originalis, sicut in 1 dictum est, q. 100, a. 1, erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id, quod naturae est, sed solum quantum ad id, quod personae est, id est secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur. *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 2.

1) Anima, quae peccaverit, ipsa morietur: filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii: justitia justi super eum erit, et impietas impii erit super eum. *Ezech.* 18, 20. Das ganze Kapitel behandelt diese Wahrheit, um die Exulanten in Babylon, die das Sprichwort im Munde führten: Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt, von dem selbstgerechten Wahne zu heilen, daß sie lediglich wegen der Sünden ihrer Väter, nicht aber wegen eigener Sünden zu büßen hätten. Pelagianer und Rationalisten

die Sünden der Väter an Kindern und Kindeskindern heimsuche[1]), so ist das nicht von einem Uebergang der Schuld und Sünde, sondern lediglich davon zu verstehen, daß oft die Nachkommen, wenn sie auch von der Schuld der Eltern und Vorfahren frei sind, doch an den Folgen jener Sünden und den dafür verhängten gerechten Strafgerichten Gottes theilnehmen, welche aber für sie nicht den Charakter der Strafe, sondern heilsamer Prüfung[2]), auch einen sühnenden[3]) Charakter haben.

Alles dieses hat seinen Grund darin, daß eben nur Adam in der Gnadenordnung in jener ersten Prüfung und Entscheidung das Haupt und der Repräsentant des Menschengeschlechtes ist; wie wir dieses unten in der Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde noch näher sehen werden.

II. Betrachten wir nun, worin dasjenige besteht, was von Adam auf seine Nachkommen übergegangen und in Folge davon einem jeden derselben eigen ist und innewohnt, ihn im wahren und eigentlichen Sinne zu einem Sünder vor Gott macht, m. a. W. id, quod veram et propriam peccati rationem habet[4]).

Auch hier wollen wir zuerst feststellen, was nach der Lehre der Offenbarung und Kirche, sowie nach den Principien der Vernunft die Erbsünde nicht ist.

---

haben sich hauptsächlich auf diese Stelle berufen, um die Unverträglichkeit der Erbsünde mit Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu beweisen und das christliche Dogma von der Erbsünde aus der Schrift zu widerlegen. Es ist überflüssig, noch weiter darauf einzugehen. Nur daran sei erinnert, daß diese Stelle nicht von der Sünde, sondern von der Strafe der Sünde handelt, und daß dieselbe auf die Erbsünde volle Anwendung leidet: denn nur deßhalb erleiden die Nachkommen Adam's Strafe, weil auch Adam's Schuld auf sie übergegangen ist. Daher antwortet Thomas auf den aus *Ezech.* 18, 20 hergenommenen Einwand gegen die Erbsünde mit den Worten: Filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpae. Et sic est in proposito; derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem. *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 1, ad 1.

1) Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me. *Exod.* 20, 5; cf. *Exod.* 34, 7; Jerem. 32, 18.

2) Vgl. Bd. 5, §. 275, II. 3, f. s. namentl. S. 354, Note 4.

3) So macht auch Jeremias in seinem Gebet die Leiden, welche die Israeliten in der Verbannung für die Sünden ihrer Väter zu tragen haben, als Grund zur Erlangung der göttlichen Barmherzigkeit geltend. Patres nostri peccaverunt, et non sunt, et nos iniquitates eorum portavimus. *Thren.* 5, 7.

4) *Trid. Sess.* 5, can. 5.

1. Vor Allem ist sie nicht, wie Manichäer und Gnostiker lehren, die angeblich an sich böse Materie, oder eine dieser Materie angehörende böse Seele, mit welcher der vordem reine höhere Geist in Folge einer vorzeitlichen Katastrophe verbunden worden ist; noch ist sie eben diese Gebundenheit an die Materie. Diese längst verworfene, mit den wesentlichsten Grundwahrheiten des Glaubens und der Vernunft unverträgliche, an den unsinnigsten Widersprüchen leidende Lehre bedarf keiner Widerlegung mehr[1]); ebenso wenig als die mit ihr verwandten Wahngebilde der kabbalistischen und modernen Gnosis und Pseudomystik[2]).

2. Deßgleichen ist die Erbsünde nicht, wie Flacius Illyricus lehrte, eine böse substantiale Form, welche in Folge der Sünde des ersten Menschen an die Stelle der gleichfalls substantialen Form der ursprünglichen Gerechtigkeit, kraft welcher Adam ein homo divinus oder theologicus gewesen, getreten sei und von ihm durch die natürliche Fortpflanzung auf seine Nachkommen vererbt werde; so daß der gefallene Mensch substantial böse und sündhaft und ein Ebenbild des Teufels sei, wie der nicht gefallene substantial gut und heilig und ein Ebenbild Gottes gewesen. Auch diese von Allen verlassene, widersinnige Lehre bedarf jetzt keiner Widerlegung mehr[3]). Sie zeigt, zu welchen Consequenzen die unheilvollen Uebertreibungen Luther's führten.

---

1) Vgl. oben §. 318, I, 1; Bd. 5, §. 267, V.

2) Vgl. Bd. 5, §. 260, III, insbes. S. 56, Note 3; S. 57, Note 2.

3) Die älteren Theologen besprechen und widerlegen ausführlich die Lehre des Illyricus. Vgl. *Bellarmin*, Controv. De amiss. grat. et de statu pecc. l. 5, c. 1—3. *Suarez*, De pecc. orig. disp. 9, Sect. 2. Sie zeigen die innere Absurdität und die verderblichen und widersinnigen Consequenzen dieser Lehre. Die Erbsünde, sagen sie, kann weder eine substantiale Form, noch die Privation oder die Veränderung einer substantialen Form sein. — Das Böse als solches ist keine Substanz und deßhalb auch keine substantiale Form; das Gegentheil behaupten ist reiner Manichäismus. Wäre die Erbsünde eine Privation oder Umwandlung der substantialen Form des Menschen, so wäre der gefallene und der nicht gefallene Mensch nicht mehr dasselbe Wesen, und umgekehrt wäre der Mensch nach der Rechtfertigung oder wenigstens nach der Verklärung nicht mehr derselbe Mensch, wie vorher. Und wie kann eine geistige Substanz, was die Menschenseele, zumal in ihren obersten Kräften ist, vernichtet, oder, wie der beliebte Vergleich des Illyricus lautet, wie Wein in Essig oder Milch in Käse oder Butter, verwandelt werden. Nur die göttliche Allmacht vermöchte das, nicht aber, wie Illyricus öfters sagt, der Teufel; Gott kann aber nicht Urheber von etwas Bösem sein. Ferner führte man an, daß, wenn der gefallene Mensch substantial böse geworden sei, der Sohn Gottes nicht unsere Natur habe annehmen können, da sie substantial böse ist; wenn man aber sage, er habe die

3. Das Wesen der Erbsünde besteht auch nicht in einem actualen oder habitualen bösen Willen des Adamskindes, ohne Rücksicht auf den, die Ursünde vollbringenden freien Willensact Adam's.

Wir haben bereits oben[1]) den mit anderen Irrthümern zusammenhängenden Wahn zurückgewiesen, daß die Seele des Adamskindes bei ihrer Vereinigung mit dem Leibe actuell sündige. Nicht minder verwerflich aber ist die Meinung, daß das Wesen der Erbsünde überhaupt in dem actuell oder wenigstens habituell bösen Willen des Adamskindes an sich bestehe. Dieser böse Wille, sagte man, habe zwar seinen Ursprung in der Ursünde Adam's, aber er sei an sich und ohne Rücksicht auf den Willensact Adam's Sünde und constituire eine wahre Schuld, eben die vom Himmelreich ausschließende Erbsünde und Erbschuld[2]). Es hängt dieser Irrthum auf's engste mit der alsbald zu betrachtenden Lehre zusammen, daß das Wesen der Erbsünde in der Concupiscenz, diese

---

paradiesische Natur angenommen, so sei dieses nach der flacianischen Lehre nicht mehr unsere Natur. Sodann widerlegten sie die biblischen Argumente des Illyricus, der aus *Gen.* 6, 5 (figmentum cordis malum nach dem Hebr.) und *Rom.* 6, 6 (vetus homo, corpus peccati), sowie aus den figürlichen Ausdrücken, daß der Sünder ein steinernes Herz habe, ein Kind oder Samen, eine Pflanzung des Satan sei, seine Lehre beweisen wollte. Auch die Lutheraner bedienten sich ähnlicher Argumente wie die Katholiken, um zu zeigen, daß, wie die *Solida decl.* sagt, „die Natur des Menschen so natürlicher Weise von Vater und Mutter geboren wird", zwar „an Leib und Seele, in allen Kräften, durch und durch auf das alleräußerste, was ihre im Paradies angeschaffene Güte, Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit betrifft und anlangt, durch die Erbsünde verderbt und verkehrt, aber doch nicht ganz und gar vertilgt, oder in eine andere Substanz verwandelt sei (non tamen in aliam substantiam genere aut specie diversam, priori abolita, transmutata sit). Sol. decl. de pecc. orig. nr. 30 sq. Wir können uns begnügen, auf die allgemeine Lehre von der Natur und dem Ursprunge des Bösen Bd. 5, §. 267 zu verweisen.

1) S. 780.

2) De pecc. orig. c. 7 stellt Bajus den Satz an die Spitze: Quaestionem, qua quaeritur, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium, non esse definitionis quaestionem, sed causae et originis, cui impertinens est, utrum id, quod peccatum esse dicitur, sit ab ejus voluntate profectum cui inest, an ab alterius cujuspiam, quia a quacunque voluntate sit, semper verum est, quod neque ex Deo sit, neque ex aeterna aliqua natura mala Deo contraria . . . Quemadmodum de abortivo disserentes, homone sit an non, non inquirimus, an a Deo ducat originem (quamquam homo esse non possit, nisi a Deo sit), sed an habeat animam rationalem, quod ad ejus definitionem proprie pertinet.

aber hauptsächlich in der angeborenen auf das Gotteswidrige gerichteten Bosheit des Willens bestehe.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Anschauung in den orthodoxen protestantischen Darstellungen der Erbsünde vorherrscht[1]). Ausdrücklich von der Kirche verworfen aber wurde sie den Bajanern und Jansenisten gegenüber, welche lehrten, daß der Wille des Adamskindes habitual auf das Böse gerichtet sei, und in Folge dieser herrschenden Concupiscenz mit Nothwendigkeit fort und fort wirkliche Sünden aus sich hervorbringe; und daß in diesem habitual bösen Willen, ohne Rücksicht auf Adam's Willensthat, das Wesen der Erbsünde bestehe[2]). Wenn man dann fragte, wie denn dieser angeborene Willenszustand dem Kinde als Schuld angerechnet werden könne, so antwortete Bajus, es gereiche dem Kinde zur Schuld, weil es unterlasse, den entgegengesetzten guten Willensact zu setzen und dadurch den ererbten bösen Willenshabitus aufzuheben[3]); daher das ohne Taufe versterbende Kind, zum Gebrauche der Vernunft gelangt, sofort Gott hasse und lästere[4]). Wenn man aber weiter einwendete, daß ja dem Kinde der gute Willensact unmöglich sei, da sein Wille nach der eigenen Lehre der Bajaner und Jansenisten dem herrschenden bösen Habitus mit innerer Nothwendigkeit zustimme, so antwortete man, daß nur der äußere Zwang, nicht aber die innere Nothwendigkeit die zur Imputation der Sünde nothwendige Freiheit aufhebe[5]). Man braucht nur diese Lehren auszusprechen, um sie zu widerlegen. Aber wir werden sofort noch näher darauf eingehen.

4. Das Wesen der Erbsünde besteht endlich nicht in der Concupiscenz, welche zwar aus der Sünde stammt, eine Folge und Strafe der Sünde und ein Uebel, und zwar ein zur Sünde verlockendes und deßhalb zur Sünde in enger Beziehung stehendes Uebel, nicht aber im eigentlichen Sinne Sünde und daher auch nicht das Wesen der Erbsünde ist, nicht id quod vere et proprie rationem peccati habet.

Bezüglich der Concupiscenz sind also zwei einander entgegengesetzte Irrthümer zu meiden, der Irrthum der Pelagianer, welche

1) Was anders kann z. B. jene von der Solida declaratio geschilderte angeborene Feindschaft wider Gott und Gottes Gebot bedeuten. Vgl. oben S. 768, Note 2.

2) Dieses ist verworfen *Prop. damn. Baji* 47. S. oben S. 774, Note 1.

3) Das ist verworfen *Prop. damn. Baji* 48. S. oben S. 774, Note 1.

4) Dies ist verworfen *Prop. damn. Baji* 49. S. oben S. 774, Note 1.

5) Dies ist verworfen *Prop. damn. Baji* 39 und in den entsprechend jansenistischen Sätzen s. oben S. 773, Note 1; S. 774, Note 4.

dieselbe nicht als ein aus der Sünde entsprungenes und zur Sünde führendes Uebel, sondern als etwas auch vor dem Sündenfall vorhandenes, natürlich Gutes betrachteten; und der Irrthum der protestantischen Bekenntnisse, der Bajaner und Jansenisten, welche die Concupiscenz als Sünde im eigentlichen Sinne und als das Wesen der Erbsünde betrachteten.

Wir haben dieses bereits oben[1]) in der Lehre von dem donum rectitudinis erklärt und aus Schrift und Ueberlieferung begründet. Der Wichtigkeit der Sache wegen müssen wir aber, wie wir dort auch angekündigt[2]), hier noch näher auf den Gegenstand eingehen.

Es sind hier aber zwei verschiedene Fragen zu unterscheiden: die Frage, worin das Uebel der Concupiscenz besteht und wie groß dasselbe ist — davon werden wir in dem Lehrstücke von den Folgen und Strafen der Erbsünde[3]) handeln — und die Frage, in welchem Verhältnisse die Concupiscenz zur Erbsünde steht, davon soll hier die Rede sein.

An sich ist die Concupiscenz als natürliches Widerstreben der Sinnlichkeit gegen die Vernunft, überhaupt des niederen gegen den höheren Menschen, ein natürliches Uebel, wie die natürliche Unwissenheit, die natürlichen Leiden, der leibliche Tod. Sie unterscheidet sich aber von diesen Uebeln dadurch, daß sie in näherer Beziehung zur Sittlichkeit und deßhalb auch zur Sünde steht, indem sie mehr, als jene, zur Sünde versucht und der Tugend Hindernisse bereitet; obwohl dieses auch einigermaßen, jedoch in nicht so hohem Grade, bei der natürlichen Unwissenheit und der daraus folgenden Fähigkeit und Geneigtheit zum Irrthum der Fall ist. Ein solches die Sittlichkeit berührendes und gefährdendes Uebel wäre die Concupiscenz auch dann gewesen, wenn Gott den Menschen im Stande der reinen Natur erschaffen hätte[4]).

Hieraus ergibt sich, daß die Concupiscenz, wenn auch ein, Versuchungen und Schwierigkeiten bereitendes natürliches Uebel, doch keine Sünde im eigentlichen Sinne ist. Da nämlich Gott den Menschen, zwar mit den seiner endlichen und menschlichen Natur eigenen natürlichen Uebeln, nimmermehr aber mit einer Sünde behaftet erschaffen konnte, so wäre, wenn die Concupiscenz eigentliche Sünde wäre, der Stand der puren Natur unmög-

1) §. 306, VII & VIII.
2) Oben S. 515 und 530, Note 1.
3) §. 321.
4) Vgl. oben S. 527 ff.

lich; das ist aber eine von der Kirche verworfene, mit Glauben und Vernunft unverträgliche Irrlehre[1]).

Für den, aus dem allein wirklichen übernatürlichen, beziehungsweise außernatürlichen, Stande der ursprünglichen Heiligkeit und Geradheit gefallenen Menschen ist allerdings die Concupiscenz nicht, wie für den Stand der reinen Natur, ein bloßer Mangel einer von Gott nicht gewollten präternaturalen Vollkommenheit und ein irgend wie zur Sünde disponirendes natürliches Uebel, sondern eine durch die Sünde verschuldete Beraubung der von Gott wirklich gewollten präternaturalen Vollkommenheit der paradiesischen Geradheit. Daher ist dieselbe auch insofern Gott mißfällig und für den Menschen eine Folge und Strafe der Sünde. Daher kann sie als etwas Sündhaftes und als Sünde im uneigentlichen Sinne und, wie Scholastiker sagen, gewissermaßen als Materie der Sünde bezeichnet werden.

Allein Sünde, insbesondere die Erbsünde im eigentlichen Sinne ist deßhalb die Concupiscenz dennoch nicht, weder als Habitus, noch als Act. Was nämlich die unfreiwilligen Regungen der niederen Begierlichkeit[2]) betrifft, so lehren

---

1) Vgl. oben §. 310.

2) Beiläufig sei bemerkt, daß die actuellen Aeußerungen der Concupiscenz, selbst wenn man sie, was aber durchaus unzulässig, als Sünden betrachtete, nur actuelle Sünden sein könnten, nicht aber die Erbsünde, die ja rein habituale Sünde ist. Würde man aber die Erbsünde nur in diese actuellen Begierden setzen, dann würde man damit geradezu die Erbsünde als solche leugnen und in einen sonderbaren Pelagianismus verfallen. Allerdings haben, von Zwingli abgesehen, die Urheber des Protestantismus, so wie Bajaner und Jansenisten das Wesen der Erbsünde nicht ausschließlich in die actuale, sondern in die habituale Concupiscenz, in die Neigung und Disposition zu actuellen sündhaften Begierden gesetzt; aber immerhin haben sie auch diese Begierden ganz wesentlich zur Erbsünde gerechnet, wie aus allen ihren Darstellungen sich ergibt. Daraus ergibt sich aber eine weitere falsche Folgerung, welche auch die Unwahrheit der Prämisse erweist. Anerkanntermaßen ist die Erbsünde dieselbe und absolut gleiche in allen Adamskindern; sie ist nicht in dem einen Menschen schwerer und schlimmer und anderer Art, als in dem anderen Menschen. Die Regungen der Concupiscenz dagegen und auch die Disposition zu denselben sind aber verschieden in den verschiedenen Menschen; in dem einen Menschen sind ihre Aeußerungen stärker und ist die habituale Disposition schlimmer, als in dem anderen, und herrscht, abgesehen von einem habitus acquisitus, von Natur in dem einen Menschen diese, in dem anderen jene Leidenschaft vor; wenn nun alles das zur Erbsünde gehörte, dann wäre auch die Erbsünde eine ungleiche und verschiedenartige in den verschiedenen Menschen. Allerdings kann man sagen, daß die in den verschiedenen Individuen so verschiedenartigen und ungleichen, aus dem ver-

Offenbarung und Vernunft, daß dieselben, wenn der freie Wille sie weder hervorgerufen hat, noch irgend wie in dieselben einwilligt, dem Menschen nicht zur Schuld gereichen[1]), vielmehr Anlaß für ihn sind, sich Verdienste zu erwerben, sich in der Tugend zu befestigen und in der Demuth zu verharren[2]). Wenn aber die actuellen Regungen der Concupiscenz nicht Sünde sind, so ist es noch weniger der bloße Habitus derselben.

Daran ändert der Umstand nichts, daß die Concupiscenz als Habitus sowohl, wie als Act, für den gefallenen Menschen ein aus der Sünde stammendes, nach Gottes ursprünglicher Gnadenordnung nicht sein sollendes und insofern Gott mißfälliges Uebel ist. Das ist auch der Tod, das sind auch die nach dem Verlust des Paradieses eingetretenen Leiden, das ist an sich jede Strafe. Und obwohl die Concupiscenz zur Sünde in näherer Beziehung steht[3]), als die übrigen Pönalitäten, so ist sie dennoch nicht Sünde: denn sonst wäre sie unverträglich mit dem Gnadenstande; nun dauert aber in dem aus Christus Wiedergeborenen, in dem nichts Verdammliches ist[4]), die Concupiscenz mit ihren Regungen fort, zum Kampfe und zur Bewährung.

Die Behauptung, daß auch in dem Wiedergeborenen die Concupiscenz Sünde sei und bleibe, aber demselben nicht als Sünde zugerechnet werde, steht mit der Wahrheit des Wortes Gottes, mit der Ueberlieferung und der ausdrücklichen Lehre der Kirche und mit der Natur der Sache in Widerspruch, wie wir dieses in der Rechtfertigungslehre näher betrachten werden.

Hier sei nur noch der innere Grund, weßhalb die Concupiscenz zwar eine Folge, nicht aber das Wesen der Erbsünde ist, angedeutet. Offenbar verhält sich die Concupiscenz, da sie die Privation des donum rectitudinis ist, zur eigentlichen Erbsünde genau so,

schiedenartigen Naturell entspringenden schlimmen Anlagen und Neigungen (vgl. oben S. 451, Note 4) insofern in der Erbsünde ihren Grund haben, als in Folge der Sünde das donum rectitudinis und damit die übernatürliche Harmonie der verschiedenen Kräfte, wie auch die Impassibilität des Leibes, dessen Beschaffenheit so sehr auf die Passionen einwirkt, verloren gegangen ist; allein deßhalb sind die dadurch ihres übernatürlichen Zügels beraubten oder auch krankhaft gewordenen Leidenschaften nicht integrirende Bestandtheile der Erbsünde, sondern Folgen, und zum Theil indirecte Folgen derselben. Vgl. *S. Th.* 1, q. 82, a. 2, ad 2. S. oben S. 782, Note 4.

1) Vgl. oben §. 303, XII über das Verhältniß der Passionen zum freien Willen und ihre sittliche Bedeutung.

2) Näheres hierüber in der Rechtfertigungslehre.

3) S. oben S. 527 ff.

4) *Rom.* 8, 1.

wie sich das donum *rectitudinis* zum donum *justitiae et sanctitatis originalis* verhält. Nicht darin besteht das Wesen dieser Heiligkeit und Gerechtigkeit, daß die niederen Kräfte im Menschen den höheren widerstandslos unterworfen, sondern darin, daß Vernunft und Wille Gott, und zwar in der übernatürlichen Ordnung, unterworfen und mit ihm durch die heiligmachende Gnade vereinigt sind[1]). Diese ursprüngliche übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit und ihre Ursache, die heiligmachende Gnade, ist die Bedingung und, nach der allgemeinen und richtigen Meinung, auch das Princip der Geradheit (rectitudo), zwar nicht nothwendiger Weise, wohl aber nach der wirklich von Gott gewollten Ordnung und durch besondere Kraft der ursprünglichen Gnade[2]). Dem entsprechend besteht auch, wie wir näher betrachten werden, das Wesen der Erbsünde oder der Erbungerechtigkeit in dem, im Stammvater verschuldeten Verluste dieser ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der damit gegebenen Lostrennung und Abwendung der Seele, insbesondere des Willens von Gott unserem übernatürlichen Endziele; der Verlust des donum rectitudinis dagegen und die dadurch eingetretene Empörung des niederen gegen den höheren Menschen ist eine Folge der Empörung des höheren Menschen gegen Gott und der Lostrennung von ihm; daher ist sie nicht selbst die Sündenschuld, sondern eine Folge und Strafe derselben.

Wohl bildet diese Unordnung im niederen Menschen einen Theil jenes durch den Sündenfall eingetretenen sündhaften und verderbten Zustandes der menschlichen Natur[3]), wie auch

---

1) Vgl. oben §. 306, IV.

2) Vgl. oben §. 306, VIII.

3) Daher begreift Thomas, wo er die Frage behandelt, ob und inwiefern die Erbsünde ein habitus sei, in der allgemeinen Definition, die er von dem bösen habitus der Erbsünde gibt, nicht nur die Privation der Heiligkeit, sondern auch die der Geradheit. Duplex est habitus: unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus alicujus naturae ex multis compositae secundum quod bene se habet vel male ad aliquid; et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor natnrae dicitur. *S. Th.* 1. 2. q. 82, a. 1. Deßhalb ist auch die Erbsünde, wie Thomas weiter er-

die ursprüngliche Geradheit zu der ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit als deren niederes Element gehört; ähnlich wie in einem zusammengesetzten Dinge die Materie das niedere Element, die Form aber das höhere ist, das dem Dinge sein Wesen gibt[1]).

klärt, nicht bloße Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern hat auch insofern etwas positives, als sie diese ungeordnete Dispposition des Menschenwesens ist. Peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (al. contrarius). *L. c.* ad 1.

1) Alles dieses setzt Thomas folgendermaßen auseinander: Unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra, art. praec. (s. oben S. 782, Note 1), quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id, quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem. . . . Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. *S. Th.* 1. 2, q. 82, a. 3. — Es war unter den Thomisten eine Streitfrage, ob Thomas, wie z. B. Gonet und die Salmanticenser annehmen und namentlich aus *De malo* q. 3, a. 7 & q. 4, a. 2, ad 11 folgern, die Concupiscenz im eigentlichen Sinne als die Materie der Erbsünde bezeichne, gerade so wie der äußere sündhafte Act die Materie des eigentlich Sündhaften an demselben, der Abwendung von Gott ist, oder ob er sie, wie Sylvius, Gotti und die meisten Theologen anderer Schulen annehmen, nur im uneigentlichen Sinne Materie der Erbsünde nenne, und deßhalb auch Ausdrücke gebrauche wie: „est sicut quiddam materiale“ oder „materialiter se habet“. Wir schließen uns gerne dieser letzteren Meinung an, welche auch Thomas In 2 dist. 32, q. 1, a. 1, ad 3 klar auszusprechen scheint: Non eodem modo se habet concupiscentia et fomes ad originalem maculam, sicut actus peccati ad maculam actualem: concupiscentia enim etsi quodammodo materialiter se habeat, non tamen est causa ejus, secundum quod in eodem subjecto inveniuntur. Sed actus peccati causat actualem maculam, et ideo non potest contingere, quod actus maneat, et macula vel reatus transeat, sicut in originali (peccato) manente concupiscentia transit reatus et macula. So sagt auch Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 83, a. 2, ad 4: Concupiscentia se habet materialiter et *ex consequenti* in peccato originali. Vgl. *Gotti* l. c. §. IV.

Würde man daher von der Concupiscenz in ihrem Verhältniß zur Erbsünde nicht mehr, als dieses behaupten, so wäre das mit der Lehre der Kirche und ihrer Theologen verträglich [1]).

Man möchte vielleicht einwenden: „Wenn die Concupiscenz ein solches durch die erste Sünde verschuldetes, nach Gottes Wille nicht sein sollendes und daher Gott mißfälliges Uebel sei, weßhalb kann man sie dann nicht, ebenso gut wie die Beraubung der heiligmachenden Gnade, als eigentliche Sünde bezeichnen?" Hierauf ist zu antworten. So wenig die bloße rectitudo als die eigentliche übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit bezeichnet werden kann; ebenso wenig kann die Beraubung dieser rectitudo als Sünde und Ungerechtigkeit im wahren und eigentlichen Sinne bezeichnet werden. Das leuchtet, wie bereits gesagt, um so mehr ein, da der Stand der heiligmachenden Gnade, den wir durch die Rechtfertigung

---

1) Quod si hoc contenti essent Protestantes, non esset cum illis contentio. Sic enim dicere possemus, manere in renatis peccatum originale pro materiali, nempe habitualem inordinationem virium inferiorum, seu necessitatem sentiendi motus inordinatos concupiscentiae, sagt der Cardinal Gotti a. a. O. §. IV, nr. 23. So scheint es auch Melanchthon in der Apologie gemeint zu haben. Allein leider kann es keinem Zweifel unterliegen, daß diese mildere Auffassung unter den Protestanten sich nicht behauptete, wie sich dieses aus sehr klaren Erklärungen der Häupter der Reformation und der Darstellung ihrer Bekenntnißschriften ergibt. Nachdem Leo X in der Bulle *Exurge Domine* v. 16. Mai 1520 den Satz Luthers (art. 2): In puero post baptismum negare remanens peccatum, est Paulum et Christum simul conculcare, verworfen, vertheidigte Luther diesen Satz mit den Worten: Scio autem quid hic mihi oppositurі sint, scilicet omnia, quae dicta sunt, probare, non peccatum, sed defectum seu infirmitatem in nobis relinqui post baptismum; sic enim fomitem et passiones carnis vocant . . . Verum quod effectum sic appellant, ut peccatum esse negent, et non culpam, sed poenam tantum peccati esse velint, admittere non possum. Dieser Lehre schloß sich auch Melanchthon in der späteren Ausgabe seiner Loci theol. an. Ebenso lehrt Calvin Instit. l. 2, c. 1, §. 8. Ebenso die Mehrzahl der neueren Theologen, welche hierin eine tiefere Auffassung der Erbsünde und des christlichen Sündenbewußtseins erblicken. Allein die Concupiscenz, wie sie auch im Gerechtfertigten noch vorhanden, für eigentliche Sünden halten, ist weder ein wahres, noch ein heilsames Sündenbewußtsein. Es ist nicht wahr, daß die bloße Concupiscenz Sünde ist, und deßhalb kann ein solches unrichtiges Bewußtsein auch nicht heilsam sein. Im Gegentheil, es ist ein sittlich gefährlicher Irrthum, der entweder zur Scrupulosität und Verzweiflung, oder aber dazu führt, auch das, was wirklich Sünde ist, für gering zu halten, den nothwendigen Kampf gegen die Concupiscenz aufzugeben und in der Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben Ruhe zu suchen. Davon in der Rechtfertigungslehre.

aus Christus empfangen, die eigentliche Sünde, insbesondere die Erbsünde gänzlich ausschließt, obwohl die Concupiscenz fortbesteht.

Nach dem Bisherigen ist es nicht mehr nothwendig, noch weiter nachzuweisen, daß das Wesen der Erbsünde auch nicht in dem Tode und den Leiden, oder auch, wie Einige meinten, in einer durch den verderbten Leib bewirkten bösen Qualität der Seele bestehe. Auf letzteres werden wir an einer anderen Stelle zurückkommen. Es erübrigt daher nur eine nähere Beleuchtung und Begründung dessen, was wir bereits über das wahre Wesen der Erbsünde gesagt haben, daß es nämlich in der in Adam verschuldeten Privation der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und ihres Princips, der heiligmachenden Gnade, besteht.

III. Das kirchliche Dogma lehrt von der Erbsünde ein dreifaches:

1. Daß sie der Seele eines jeden Adamskindes innewohne, wahrhaft Sünde, und als solche der Tod der Seele sei;

2. daß sie eine wahre Schuld, den *reatus* peccati originalis constituirt, welche deßhalb der Sühne bedarf und wirklich durch die heilige Taufe gesühnt und ausgetilgt wird. Daher haben alle Väter und hat die Kirche so großen Nachdruck darauf gelegt, daß die heilige Taufe auch den Kindern wahrhaft zur Vergebung der Sünden gespendet werde.

3. Daß dieser Seelentod und diese Schuld der Sünde wahrhaft von Adam mit der menschlichen Natur auf seine Nachkommen übergegangen, also für sie nicht eine von ihnen selbst begangene persönliche, sondern eine vom Stammvater auf sie übertragene, transfundirte und von ihnen ererbte Sünde ist[1]).

Um vollkommen zu erkennen, daß und wie die Ursünde Adam's wahrhaft und wirklich auf seine Nachkommen übergegangen ist, müssen wir die Sünde als Act und als Zustand oder die Sündenthat und den Sündenstand unterscheiden[2]). Die Sündenthat ist in dem Momente, in dem sie vollbracht ist, auch vorübergegangen; der Sündenstand aber bleibt nach der Sündenthat und besteht unwandelbar fort, so lange er nicht aufgehoben wird. Indem Adam gegen Gottes Gebot sich auflehnte und die That des Unge-

1) S. oben I, 1—3.

2) Wir werden hierüber, sowie über die Sünde überhaupt, in der Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung handeln; geben daher hier nur das nothwendigste.

horsams vollbrachte, setzte er die Sündenthat (peccatum actuale), die als That vorüberging; aber der durch diese That verursachte Sündenstand blieb in ihm. Dieser Sündenstand oder das peccatum *habituale* bestand aber nicht lediglich darin, daß er für seine That, durch die er Gott beleidigt hatte und die er nicht ungeschehen machen konnte, der göttlichen Gerechtigkeit verantwortlich und ihr Genugthuung zu leisten verpflichtet war[1]); sondern sie war auch etwas real in der Seele bleibendes. Durch die Sündenthat hat sich der Wille von Gott abgewendet, und er bleibt von ihm abgewendet. Das ist insbesondere und in eminenter Weise in der übernatürlichen Ordnung der Fall[2]). Durch die heiligmachende Gnade war der Mensch, insbesondere Adam, realiter Gott als seinem übernatürlichen Endziele zugewendet und unterworfen und mit ihm realiter durch das Band der heiligen übernatürlichen Liebe, als Kind mit dem Vater, vereinigt. Durch seine Sünde aber riß er sich los von Gott und nöthigte denselben, ihm die heiligmachende Gnade der Kindschaft zu entziehen. Dadurch verwandelte sich das Verhältniß der Freundschaft und Kindschaft in das Verhältniß der Feindschaft und der Entfremdung von Gott. Zugleich verlor dadurch die Seele den Glanz und die Schönheit ihrer übernatürlichen Gottähnlichkeit *(similitudo)* und wurde dadurch befleckt und häßlich. Dieses ist die Makel der Sünde in der übernatürlichen Ordnung[3]). Deßhalb ist die sündige Seele nicht nur wegen ihrer vorübergegangenen That, sondern auch wegen

---

1) Daß das peccatum habituale auch in dieser moralischen Verantwortlichkeit und Genugthuungspflicht resp. Straffälligkeit *(reatus, reatus poenae)* besteht, versteht sich von selbst; allein es besteht nicht allein darin, wie solches der oben S. 778 erwähnten Meinung des Pighius und Catharinus zu Grunde liegt. So fassen auch einige spätere Theologen, namentlich Lugo (de poenit. disp. 7, sect. 2) das peccatum habituale nur als ipsum peccatum actuale moraliter perseverans in ordine ad reddendum hominem rationabiliter exosum Deo. Eine gründliche Widerlegung dieser Ansicht gibt *Palmieri*, De Deo creante et elevante. Thes. LXXIII.

2) Wie es in dieser Beziehung in der Ordnung der reinen Natur gewesen wäre, davon an einem anderen Orte.

3) Inwiefern auch in der rein natürlichen Ordnung die Sünde eine Makel zurückläßt, und wie jeder specifisch verschiedenen Sünde auch eine specifisch verschiedene Makel eigen sei, auch das werden wir später besprechen. Hier bedürfen wir dessen nicht, da die wirkliche Erbsünde der übernatürlichen Ordnung angehört und bei ihr die specifische Eigenthümlichkeit der persönlichen Sünden Adam's nicht in Betracht kommt.

der in ihr bleibenden und ihr innewohnenden Befleckt-heit und Häßlichkeit ein Gegenstand des göttlichen Ab-scheus. Daraus ist auch klar, daß der im Momente der Thatsünde mit Nothwendigkeit eingetretene Verlust der heiligmachenden Gnade, und damit der übernatürlichen Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gotteskindschaft, nicht nur eine Folge und Strafe der Sünde, sondern die in der Seele bleibende oder habituale Sünde selbst, welche, weil durch den freien Willen des Sünders verursacht, demselben zur Schuld gereicht, eine selbstverschuldete Privation der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, eine schuldhafte Be-fleckung der Seele *(macula culpae)* ist.

Da nun, wie wir gesehen haben[1]), die Gnade der ursprüng-lichen Heiligkeit und Gerechtigkeit dem Adam nicht nur für seine Person, sondern für sein ganzes Geschlecht gegeben und ihre Bewahrung für sich und seine Nachkommen an die Erfüllung des paradiesischen Gebotes geknüpft war, so hat er durch seine Sünde jene Gnade nicht nur für seine Person, sondern für das ganze Menschengeschlecht oder für die menschliche Natur in allen ihren Individuen verloren[2]), welche nach Gottes ursprünglichem Heils-rathschluß mit der menschlichen Natur auch die ursprüngliche Gnade dieser Natur ererben sollten. Hieraus ist klar, daß jene Privation der ursprünglichen Gnade, welche Adam nach seinem Falle eigen war und ihn mißfällig vor Gott machte, als *peccatum* oder *vitium naturae* mit seiner Natur auf seine Nachkommen überging. Hieraus er-hellt auch, daß und wie das peccatum habituale Adam's allen Adams-kindern innewohnt, ihnen ebenso, wie ihre Natur, eigen und wahr-haft eine Makel und der Tod der Seele ist: denn da die heilig-machende Gnade, wie die Schönheit, so auch das Leben der Seele ist, so ist die Privation dieser Gnade eine Entstellung und der Tod der Seele, welche dadurch abscheulich und mißfällig ist vor Gott, nach dessen ursprünglichem und unveränderlichem Willen jede Menschenseele mit der heiligmachenden Gnade aus Adam geschmückt und des Lebens

1) S. oben §. 312, III; vgl. §. 309, V.

2) Das ist auch *Trid.* Sess. 5, can. 2 f. oben S. 713, Note 3 und Sess. 6, cap. 33. f. oben S. 760, Note 2 klar ausgesprochen. Non aliunde declarari melius potest natura originalis noxae, sicut et cujusvis defectus, quam ex natura perfectionis oppositae. Exempli gratia, ut intelligatur, quidnam sit caecitus, opus est intelligas, quid sit videndi facultas. Est enim peccatum originale vacuitas quaedam illi perfectioni opposita, quae Adam innocen-tem condecorabat, et justitia originalis vocabatur, sprach nach Pallavicini hist. Conc. Trid. l. 7, c. 8. *Angelus Paschalis* episc. Motulens. unter Zu-stimmung der Väter des Concils von Trient in der Sitzung vom 26. Mai 1546.

übernatürlicher Gnade und der göttlichen Kindschaft theilhaftig sein soll. Hiernach besteht das Wesen der Erbsünde in der Privation der ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit, kraft deren der Wille Gott als seinem übernatürlichen Endziel unterworfen war. Das ist die einmüthige Meinung aller großen Theologen, die nur die Lehre der Kirche selbst aussprechen[1]).

Die beiden Haupteinwände, daß nämlich der Verlust der heiligmachenden Gnade und der aus ihr entspringenden Glorie Wirkung und Strafe der Sünde sei, daher nicht deren Wesen sein könne; und daß, wenn die Privation der heiligmachenden Gnade das Wesen der Erbsünde sei, dies auch von der Privation anderer Gnadengaben, insbesondere des donum rectitudinis et scientiae, gelten müsse, haben durch unsere Darstellung selbst bereits ihre Erledigung gefunden.

Was den ersten Einwand betrifft, so ist der Verlust der heiligmachenden Gnade und damit der Glorie als von Gott verhängt allerdings Strafe und die wesentliche Strafe der Sünde; allein als vom Menschen durch seinen Abfall von Gott bewirkt, ist der Stand der Ungnade und Lostrennung von Gott das Wesen der Sünde, die durch die Sündenthat hervorgebrachte habituale Sünde selbst. Man hat das auch so ausgedrückt: Daß der Mensch von Gott sich getrennt hat und getrennt ist, ist das Wesen seiner Sünde, daß Gott deßhalb von ihm getrennt und von ihm abgewendet ist, ist das Wesentliche der Strafe[2]).

Was aber den zweiten Einwand anlangt, so haben wir gesehen, daß allerdings auch die Concupiscenz und die übrigen Pönalitäten

---

1) Privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. *S. Th.* 1. 2, q. 82, a. 3 f. oben S. 793, Note 1. So lehrt Thomas überall, wo er unseren Gegenstand behandelt: In 2 dist. 30, q. 1. De malo q. 4. Kurz und einfach exponirt er seine Lehre im Comp. Theol. c. 145 mit den Worten: Et quia praedictum originalis justitiae bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum derivaretur in posteros, remota autem causa removetur effectus: consequens fuit, ut primo homine praedicto bono per proprium peccatum privato, omnes posteri privarentur, et sic de caetero, scilicet post peccatum primi parentis omnes absque originali justitia, et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Mit Thomas stimmen aber auch alle anderen Schulen überein; insbesondere Scotus und fast alle Theologen der Gesellschaft Jesu, insbes. Bellarmin, Suarez. So hatte auch Anselmus geschrieben: Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus, nisi ipsam factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem. De concept. Virg. c. 26.

2) Vgl. *De Rubeis*, De pecc. orig. c. 58.

Sündenfolgen sind, wie der Verlust der heiligmachenden Gnade, daß aber nicht in ihnen, sondern nur in letzterem das Wesen der Sünde besteht, während die Concupiscenz nur als quoddam materiale der Erbsünde bezeichnet werden kann.

Nun hat man sich zum Beweis, daß auch die Concupiscenz wahrhaft Sünde sei, auf den Ausdruck *reatus concupiscentiae* berufen, welcher bei Augustinus[1]) und anderen oftmals vorkomme. Allein dieser Ausdruck sagt keineswegs, daß die Concupiscenz als solche einen Reat, eine Schuld constituire, was der heil. Augustinus[2]) mit

1) Es genüge, die Stelle anzuführen, worauf sich die Gegner am meisten berufen, *De nupt. et concupisc.* l. 1, c. 26, nr. 29: In eis, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt omnium prorsus peccatorum, utique necesse est ut reatus etiam hujus, licet adhuc manentis, concupiscentiae remittatur, ut in peccatum non imputetur. Aehnlich c. 19, nr. 21, c. 31, nr. 36. Man will daraus beweisen, daß die Concupiscenz nur deßhalb im Wiedergeborenen kein Reat sei, weil er demselben als solcher nicht zugerechnet werde. Allein wo steht das in dieser oder in irgend einer anderen Stelle Augustin's geschrieben? Es ist vielmehr klar gesagt, daß der Reat der Concupiscenz, weil durch die Taufe nachgelassen, deßhalb nicht zugerechnet werde; nicht umgekehrt: er sei dadurch nachgelassen, weil er nicht zugerechnet werde. Wie kann man Concupiscenz und Reat identificiren, da Augustinus lehrt, der Reat sei durch die Taufe getilgt, die Concupiscenz aber bleibe auch nach der Taufe? Tale est carnis concupiscentia, ut maneat in homine secum per continentiam confligente, quamvis ejus reatus, qui fuerat generatione contractus, sit jam regeneratione transactus. *Contra Julian.* l. 6, c. 19, nr. 60. In welchem Sinne die Concupiscenz Sünde genannt werde, hatte er bereits *l. c.* l. 1, c. 9, nr. 32 genau so wie das Tridentinum gesagt: Non eo modo appellatur peccatum, quod fecit reum, sed quod sit reatu primi hominis facta, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum.

2) Mit Recht sagt De Rubeis nach seiner gründlichen Klarstellung der Lehre des heil. Augustinus, mit der der heil. Thomas vollkommen übereinstimmt: Duplici veluti parte constare originale peccatum, tradit Doctor Africanus: reatu scilicet, tanquam praecipua parte, et concupiscentia, quae reatui veluti subjicitur. Quid aliud fuerit praedictus reatus, nisi privatio debitae rectitudinis, qua per gratiam sanctificantem et caritatem mens aut voluntas hominis Deo subjiciebatur? Itaque illud ipsum Augustinus docet, quod verbis in Schola tritis exposuit Aquinas: Concupiscentiam nimirum, *veluti quid materiale*, ad originis peccatum pertinere: id vero, quod in ipso peccato *formale* est, in praedicta consistere rectitudinis privatione. Hinc liquido patet, concupiscentiam minime peccatum esse per se acceptam; sed esse peccatum in nondum renatis ob adjunctum reatum, sive ob adjunctam rectitudinis privationem. Patet etiam quam maxime, non solum Baptismate radi peccatum originis, sed illud vere auferri, privationem rectitudinis excludendo ac ipsam afferente rectitudinem, gratia et caritate per Baptismum infusa. Quo demum reatu ablato, sive praefatae rectitudinis pri-

allen rechtgläubigen Lehrern entschieden in Abrede stellt. Der Einwand beruht daher auf einem vollkommenen Mißverständnisse jenes Ausdruckes. Der *reatus* concupiscentiae ist nicht die Concupiscenz selbst, sondern eben die Erbsünde oder die Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, aus welcher der Verlust des donum rectitudinis und in Folge davon die ungeordnete Concupiscenz entsprungen ist. Demgemäß lehrt Augustinus auf's klarste, daß dieser Reat durch die heilige Taufe nicht etwa nur zugedeckt oder nicht zugerechnet, sondern vollständig getilgt wird, so daß fortan die bloße Concupiscenz als solche ohne Sünde und Schuld fortbesteht und nur dem schadet, der in sie einwilligt und dadurch actuelle Sünden begeht [1]).

So viel über die der Seele inhärirende Privation der heiligmachenden Gnade, worin das Wesen der Erbsünde als Todes der Seele besteht.

Allein damit eine Privation Sünde sei, muß sie eine durch den freien Willen verschuldete sein. Denn etwas anderes ist bloßer Mangel (negatio), etwas anderes die Beraubung (privatio); etwas anderes das bloße Uebel, etwas anderes die Sünde [2]). Hätte Gott den Menschen nicht in den Stand der Uebernatur erheben, sondern im Stande der reinen Natur belassen wollen, so wäre das Nichtvorhandensein der heiligmachenden Gnade für uns ein Mangel, nicht aber ein Uebel gewesen [3]). Da aber Gott den Menschen nicht im Stande der puren Natur belassen, sondern in den Stand der übernatürlichen Heiligkeit und Gotteskindschaft erhoben hat, so ist für ihn das Fehlen der heiligmachenden Gnade nicht

---

vatione sublata, ac ipsa restituta rectitudine, concupiscentia, quae manet in renatis, non amplius imputatur: neque enim vere peccatum est, neque ut materiale quoddam peccati consideratur; peccatumque dicitur eo dumtaxat sensu, quia peccato facta est, et trahit ad peccatum. *De pecc. orig.* cap. 60, III.

1) Dicimus enim baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere ... Et ista ipsa carne concupiscentia in baptismo sic dimittitur, ut quamvis tracta sit a nascentibus, nihil noceat renascentibus ... Et ideo jam non sit peccatum; sed sic vocetur, sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur, etsi ei vincente delectatione justitiae non consentiatur. Nec propter ipsam, cujus jam reatus lavacro regenerationis absumtus est, dicunt in oratione baptizati: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, sed propter peccata quae fiunt ... in ejus consensionibus. *Contra 2 epist. Pelag.* c. 13, nr. 26.

2) Vgl. Bd. 5, §. 267. — 3) Vgl. oben §. 310.

ein bloßer Mangel, sondern als Privation einer nach Gottes Ordnung sein könnenden und sein sollenden Vollkommenheit ein überaus großes Uebel. Damit aber dieses Uebel wahrhaft Sünde sei, muß es frei verschuldet sein. Nur durch diese Schuld ist die Makel eine Sündenmakel (macula *culpae*) und verdient nach dem Gesetze der Gerechtigkeit Strafe (reatus poenae)[1]). Daß nun die Befleckung und der Tod der Seele, welche in der Privation der heiligmachenden Gnade liegen, für Adam selbst eine verschuldete war, leuchtet durch sich selbst ein: denn er hat sie durch seinen freien Willen verursacht. Daß aber durch die freie Willens-

1) *Defectus* simplicem negationem alicujus boni importat; sed *malum*, nomen privationis est. Unde carentia alicujus, etiamsi non sit natum haberi, defectus potest dici, sed non potest dici malum, nisi sit defectus illius boni quod natum est haberi . . . . *Culpa* autem super hoc addit rationem voluntarii; ex hoc enim aliquis culpatur, quod deficit in eo, quod per suam voluntatem haberi potest. Unde oportet quod secundum hoc, quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in eo reperiatur. *S. Thom.* In 2 Sent. dist. 30, a. 3. Ebenso *Augustin.* de vera relig. c. 14, nr. 27: Defectus autem iste, quod peccatum vocatur, si tanquam febris invitum occuparet, recte injusta poena videretur, quae peccantem consequitur, et quae damnatio nuncupatur. Nunc autem usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium; et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Augustinus bestätigt *Retract.* l. 1, c. 13, nr. 5 diese seine Definition der Sünde, indem er zeigt, daß und wie dieselbe auch auf die aus der Unwissenheit und Concupiscenz entsprungenen Sünden, selbst auf die Erbsünde im Kinde Anwendung leide: *Usque adeo,* inquam, *peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium* (De vera rel. 14). Potest videri falsa haec definitio; sed si diligenter discutiatur, invenietur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati, sicut superius ostendi, cum quaedam commemorarem ex libro tertio de Libero arbitrio (Lib. 1 Retract., c. 9, nr. 5). Quamvis et illa, quae non immerito non voluntaria peccata dicuntur, quia vel a nescientibus, vel a coactis perpetrantur, non omnino possunt sine voluntate committi; quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum. Et ille qui concupiscente adversus spiritum carne, non ea quae vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult: sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit, nisi quod vult, liber scilicet justitiae, servusque peccati. Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium. Non itaque falsum est quod dixi: *Usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.*

that oder die persönliche Sünde Adam's auch eine Schuld für seine Nachkommen constituirt wird, darin liegt vorzugsweise das Geheimniß der Erbsünde.

Lediglich damit also, daß Adam die paradiesische Gnade, nachdem er sie verloren hat, unmöglich auf seine Nachkommen vererben kann, ebenso wenig als ein durch eigene Schuld armgewordener Reicher seinen Reichthum, ein durch seine Felonie seines Lehens beraubter Vasall sein Lehen, ein gestürzter König seinen Thron auf seine Nachkommen vererben kann — ist das Geheimniß der Erbsünde noch keineswegs vollständig erklärt. Daraus ist nur klar, weßhalb wir der Urgnade durch Adam's Schuld beraubt sind, nicht aber wie Adam's Schuld auch uns zur Schuld gereicht und daher unser gnadenberaubter Zustand nicht nur ein Uebel und ein Unglück, sondern, weil Schuld, auch eine Sünde für uns ist. Höchstens geht daraus nur das hervor, daß es der Gerechtigkeit nicht widerspricht, wenn wir ein Gut nicht ererben, das unser Stammvater durch seine Schuld verloren hat und das uns, wie ihm, nicht geschuldet war[1]). Allein immer ist dadurch nur erklärt, wie Adam uns unglücklich gemacht hat, nicht aber wie wir auch durch ihn schuldbeladene Sünder geworden sind.

Es ist nämlich, wie wir bereits gesehen haben, durchaus falsch und eine von der Kirche verworfene Irrlehre, die bloße Gnadenlosigkeit, oder auch die in der Concupiscenz und anderen Folgen des Sündenfalls eingetretene Corruption unserer Natur, oder den habitualen schlechten Zustand, die angeborene böse Richtung unseres Willens an sich und ohne Rücksicht auf die freie Willensthat Adam's als Schuld und Sünde zu betrachten[2]). Denn nur das frei gewollte Uebel ist Sünde — und diese allgemeine Wahrheit der Vernunft und des Glaubens gilt auch für die Erbsünde. Wenn Bajus diese Freiwilligkeit dadurch in die Seele des Adams-

1) Nur dieses erklärt Thomas *Comp. Theol.* c. 195 nach den oben S. 789, Note 1 angeführten Worten folgendermaßen: Neque hoc est contra ordinem justitiae, quasi Deo puniente in filiis, quod primus parens deliquit; quia ista poena non est nisi subtractio eorum, quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa, per ipsum in alios derivanda: unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi transiturum per ipsum ad haeredes, si miles contra regem peccat, ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad ejus haeredes devenire: unde juste privantur posteri per culpam parentis. Das wäre ungenügend, wenn Thomas nicht sofort im folgenden Kapitel das Geheimniß der Schuld erklärte.

2) Prop. Baji damn. 46 & 47 s. oben S. 774, Note 1.

kindes verlegen will, daß er behauptet, daß seine angeborene böse Willensbeschaffenheit dem Kinde deßhalb zur Schuld gereiche, weil es keinen ihr entgegengesetzten Willensact setze [1]), vielmehr, zur Erkenntniß und Freithätigkeit nach seinem Hinscheiden gelangt, sofort jene habituale Willensrichtung auch bethätige und in Gotteshaß und Gotteslästerung ausbreche [2]): so ist das gleichfalls ein von der Kirche verworfener, in jeder Beziehung vernunft- und glaubenswidriger Irrthum, welcher gerade so, wie der in anderer Beziehung extrem entgegengesetzte pelagianische Irrthum, das Geheimniß der Erbsünde zerstört, welches keineswegs blos darin besteht, daß wir von Adam eine verkehrte Willensrichtung, sondern daß wir mit der gnadenberaubten und dadurch verderbten Natur auch seine durch seine freie Willensthat contrahirte Schuld geerbt haben, und daß wir vermöge dieser Vererbung, nicht durch Unterlassungen eines entgegengesetzten guten Willensactes, oder auch durch mit innerer Nothwendigkeit erfolgende eigene böse Willensacte, schuldbeladen sind [3]).

Adam's Schuld ist aber unsere Schuld, weil, wie Schrift und Väter sagen [4]), alle Menschen durch Adam's Sünde Sünder sind und alle in Adam gesündigt und die ursprüngliche Gerechtigkeit verwirkt haben, indem alle Menschen ihrem Ursprunge nach in dem Stammvater und ihrer Natur nach mit ihm Eins waren; daher seine Sünde auch unsere Sünde ist und auch uns zur Schuld gereicht und zugerechnet wird.

Allein in ganz anderer Weise gereicht Adam's Sünde ihm selbst, in ganz anderer uns zur Schuld; in anderer Weise wird

---

1) Prop. Baji damn. 48 s. oben S. 774, Note 1.

2) Prop. Baji damn. 49 s. ebendas.

3) Auch hier zeigt sich wieder, wie in den scheinbar extrem mystischen Lehren der Häretiker der Rationalismus verborgen liegt. Alle Irrlehrer der letzten Jahrhunderte betrachteten die ursprüngliche Gerechtigkeit als etwas Natürliches oder doch der Natur Geschuldetes — das ist naturalistischer Rationalismus. Alle wollen auf diesem Grunde die Erbsünde aus dem wirklichen Zustande der Menschheit als nothwendige Vernunftfolgerung beweisen — das ist Rationalismus. Alle setzen die Erbsünde ohne Rücksicht auf Adam's That lediglich in den inneren Habitus, die Concupiscenz, die Willensrichtung, oder selbst in die daraus entspringenden Acte des Adamskindes — das ist Rationalismus. Alle leugnen den wahren und vollen Begriff der Freiheit, und auch darin zeigt sich ein Grundzug des Rationalismus, welcher bei aller Begeisterung für die Freiheit immer wieder in deterministische Irrthümer verfiel, wie die Geschichte der menschlichen Irrthümer beweist.

4) So namentlich *Rom.* 5, 18 & 19 s. oben S. 731, Note 2 u. 3. *Rom.* 5, 12 s. oben S. 732, Note 2. — Zahlreiche Väterstellen s. oben §. 317.

sie ihm, in anderer Weise uns zugerechnet und demgemäß auch gestraft[1]). Adam hat die Sünde in eigener Person begangen, sie ist also seine persönliche Sünde, und wird ihm daher als solche mit allen ihren individuellen Eigenthümlichkeiten und Erschwerungsgründen[2]) zugerechnet.

Wir dagegen haben jene Sünde nicht in unserer eigenen Person begangen; daher ist sie nicht unsere persönliche Sünde, und ist nicht unsere Persönlichkeit, sondern unsere Natur mit der Schuld dieser Sünde belastet. Wie Adam's Person nicht meine Person ist, ist auch Adam's persönliche Sünde nicht meine persönliche Sünde; nicht ich habe sie persönlich begangen, sondern Adam hat sie begangen. Falsch und widersinnig ist es daher auch, wenn das Wort, daß wir alle in Adam waren und in Adam sündigten[3]), so verstanden wird, als ob wir persönlich in Adam gewesen wären und persönlich in und mit ihm gesündigt hätten. Nicht unserer Persönlichkeit nach, wodurch wir uns von Adam unterscheiden, sondern unserer Menschennatur nach, in der wir mit Adam Eins sind und die wir durch unsere Abstammung von Adam besitzen, waren wir in ihm und haben wir in ihm gesündigt[4]). In seiner Person, als in der Person des Stammvaters und Hauptes des Menschengeschlechtes, war die menschliche Natur zuerst und ursprünglich wirklich und in ihm hat unsere Natur gesündigt, und nur so trifft diese Sünde und ihre Schuld auch uns, nicht als Sünde und Schuld unserer von der Person Adam's verschiedenen Person, sondern als Schuld unserer Natur, die wir von Adam ererbt haben und in der wir

---

1) Vgl. unten §. 321.

2) Vgl. oben §. 313, VI & VII.

3) *Rom.* 5, 12.

4) Sicut autem est quoddam bonum, quod respicit naturam, et quoddam bonum quod respicit personam; ita etiam est quaedam culpa naturae, et quaedam personae, sicut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur; ad culpam vero naturae non requiritur, nisi voluntas in natura illa. *S. Thom.* In 2, dist. 30, a. 2. — Est peccatum a natura, et est peccatum a persona. Itaque quod est a persona, dicitur personale; quod autem a natura, naturale, quod dicitur originale. Et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam. *S. Anselm.* de concept. Virg. & orig. pecc. c. 23 (al. 21.) Aliud fuit peccatum Adae, aliud est infantium: illud enim fuit causa, iste effectus. Adam caruit debita justitia, non quia alius, sed quia ipse deseruit: infantes carent ipsa, non quia ipse, sed quoniam alius deseruit. L. c. c. 26.

mit ihm Eins sind[1]). Insofern ist die Sünde Adam's die Sünde des Menschengeschlechtes, die Sünde der menschlichen Natur. In diesem Sinne ist die Natur des Menschen verderbt und böse geworden, nicht substantial und im Sinne der Manichäer, sondern im Sinne des Christenthums, durch Beraubung der sittlichen und übernatürlichen Güte, die kraft der ursprünglichen Gerechtigkeit in ihm war und allezeit bleiben sollte. Dieses ist auch der Sinn des vom heil. Augustinus[2]) gebrauchten Ausdruckes, daß das Menschengeschlecht in Folge des Sündenfalls eine *massa damnata* geworden sei. Wie in der Naturordnung alle Menschen Glieder des Einen in Adam wurzelnden Menschengeschlechtes sind, so bilden auch in der übernatürlichen Ordnung alle Menschen Einen mystischen Leib, dessen Haupt Adam ist; und wie alle Glieder eines Leibes mit ihrem Haupte solidarisch verbunden sind, so sind wir mit Adam verbunden und hat nach Gottes Ordnung seine That über das Schicksal seines ganzen Geschlechtes entschieden, ist seine Schuld und Sünde die Schuld und Sünde des ganzen Menschengeschlechtes, daher wir sie mit der menschlichen Natur ererben. In diesem, aber in keinem anderen Sinne, ist Adam's Sünde unsere Sünde und haben wir alle in ihm gesündigt. So haben alle Väter und rechtgläubigen Theologen diese Ausdrücke verstanden[3]).

---

1) Si consideretur iste defectus (originalis justitiae) per originem in istum hominem derivatus, secundum quod iste homo est quaedam persona singularis, sic hujusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cujus rationem requiritur, ut sit voluntaria: sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium ejus principium, quod est actuale peccatum primi parentis. *Thomas*, De malo q. 4, a. 1.

2) *De nat. et grat.* c. 5. *Enchir.* c. 27.

3) Es ergibt sich dieses genügend aus dem oben dargelegten Zeugnisse der Väter und aus den bereits angeführten Darstellungen der Theologen, insbesondere des heil. Thomas, von dem wir hier noch die einfache und klare Erklärung in seinem *Comp. theol.* c. 196 „Utrum defectus originalis justitiae habeat rationem culpae in posteris" anführen wollen: Sed remanet quaestio magis urgens, utrum defectus originalis justitiae in his, qui ex primo parente prodierunt, rationem culpae possit habere. Hoc enim ad rationem culpae pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur, sit in potestate ejus, cui imputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo, quod non est in eo facere, vel non facere. Non est autem in potestate ejus qui nascitur, ut cum originali justitia nascatur, vel sine ea: unde videtur quod talis defectus rationem culpae habere non possit. Sed haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam, et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura

Alles dieses beruht aber auf jener, durch die Schöpfung in der Naturordnung grundgelegten und durch Gottes freie Anordnung in der übernatürlichen Ordnung vollendeten *Einheit des Menschengeschlechtes in Adam als Haupt* des Menschengeschlechtes und Typus Christi, wie bereits oben[1]) angedeutet wurde und hier noch etwas näher erklärt werden soll.

Wir haben gesagt, daß die Vererbung, wie der Urgerechtigkeit, so auch der Ursünde in der durch die Abstammung aller Menschen aus dem Einen Stammvater vermittelten natürlichen Einheit aller Menschen mit Adam grundgelegt sei. Jedoch diese *natürliche Einheit des Menschengeschlechtes allein genügt nicht*, um die Vererbung, wie der Ungerechtigkeit, so auch der Ursünde von dem Einen Stammvater auf seine Nachkommen zu begründen, oder gar als *nothwendig* erscheinen zu lassen[2]). Gott hätte die Menschen der

---

multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpae, quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate ejus quod est in homine principale, scilicet intellectivae partis. Non enim potest manus non percutere, aut pes non ambulare voluntate jubente. Per hunc igitur modum defectus originalis justitiae est peccatum naturae, inquantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae: et sic transit in omnes, qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius; et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personas filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt.

1) Vgl. oben §. 294, I, 5. und §. 312, III, 2.

2) Das behauptete namentlich *Jansenius*, welcher lehrte, daß die Sünde Adam's vermöge der Natur der Dinge nothwendig auf seine Nachkommen übergehe, wie eine leibliche Krankheit sich vererbe: Ex natura igitur rei, non ex ulla positiva Dei, vel Adami voluntate, posterorum voluntates in sua positas continente, juxta Augustini doctrinam factum fuit, ut magnum illud delictum una cum natura in prolem transeunte transiret, non secus ac subinde caecitas, podagra etc. *De statu nat. lapsae* c. 6. Daher bekämpft er nicht nur die disputabile Lehre, daß der Uebergang der Sünde von Adam auf seine Nachkommen sich auf ein *pactum* gründe, sondern er leugnet selbst, daß sie in *irgend einem positiven Gesetze Gottes* ihren Grund habe; von einem solchen wisse der heil. *Augustinus* nichts: Ex quo fit, ut Augustinus nunquam ad ulla pacta, vel ad ullas positivas Dei leges de conferenda, vel

Natur nach aus Einem entspringen lassen können, ohne an diesen Einen auch ihr übernatürliches Heil zu knüpfen; vielmehr hätte er

---

adimenda posteris justitia recurrat. L. c. cap. 16. Allerdings hat Augustinus diese Lehre nicht mit den Worten der Scholastiker vorgetragen, wohl aber lehrt er die Sache selbst klar und mit allem Nachdruck. Deßhalb, sagt er, ist die Sünde der Vater des Todes, weil Leben und Tod an das dem ersten Menschen gegebene Gesetz geknüpft waren: Pater mortis peccatum est. Si enim nunquam peccaretur, nemo moreretur. Legem Dei, hoc est praeceptum Dei cum conditione homo primus accepit, ut si servaret, viveret, si corrumperet, moreretur, et invenit verum fuisse, qui legem dederat. *Serm.* 231 (al. 141 de temp.) nr. 2. Dieses Gesetz lediglich von dem Gebot nicht zu essen vom Baume der Erkenntniß, nicht aber auch von der daran geknüpften Androhung des Todes zu verstehen, geht durchaus nicht an. Das ergibt sich schon aus den Worten, daß Adam durch Erfahrung sich überzeugt habe, daß der göttliche Gesetzgeber die Wahrheit gesprochen, was sich nicht auf das Verbot, sondern nur auf die Androhung beziehen kann. Noch klarer geht dieses aus den sofort folgenden Worten hervor: Inde mors, inde mortalis, inde labor, inde miseria, inde etiam post primam mortem mors secunda, id est post mortem temporalem mors sempiterna. Huic ergo conditioni mortis, his legibus inferni obstrictus nascitur omnis homo. Ebenso *De catechez. rud.* c. 18, nr. 30 und oftmals. Was aber von Adam gilt, gilt vom ganzen Menschengeschlecht: Expertus ergo malum Adam, omnis autem homo Adam. *In Ps.* 70, Ser. 2, nr. 1. Vgl. *Faure*, In Enchir. c. 29. Immer und überall gründet Augustinus die Vererbung, wie der Urgerechtigkeit, so der Urſünde auf die von Gott festgesetzte Ordnung der Gnade und der Gerechtigkeit. So ist auch das Wort des heil. Augustinus zu verstehen, daß der Reat, wie der persönlichen, so auch der von Adam ererbten Sünde nach vorübergegangener That in den verborgenen Gesetzen Gottes bleibe. . . . Manet (reatus) quippe omnino, donec remittatur. Ubi ergo manet, nisi in occultis legibus Dei, quae conscriptae sunt quodammodo in mentibus Angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam sanguis mediatoris expiaverit? . . . Huic chirographo nascuntur obnoxii omnes in carne de carne carnaliter nati. *Contra Julian.* l. 6, c. 19, nr. 62. Diese Stelle sagt keineswegs, wie einige meinten, daß von der Sünde Adam's nichts in seinen Nachkommen selbst bleibe, sondern nur, daß der in ihnen vor der Taufe vorhandene Zustand der Verderbniß im Hinblick auf Adam's Willensthat, die nach Gottes Anordnung für seine Nachkommen entscheidend war, mit Schuld verbunden und wahre Sünde ist: Leges occultas, sagt *De Rubeis* (De pecc. orig. c. 64) treffend, intellige divina decreta, quibus constitutum erat, ut omnes Adamo non peccante nasceremur recti, sancti, justi; eoque peccante coelestium donorum privatio transfunderetur. Aber selbst den Gedanken, daß die Vererbung der Urgerechtigkeit und der Urſünde auf einem Bunde beruhe, den Gott mit dem Menschengeschlechte in Adam geschlossen habe, spricht Augustinus aus, namentlich *Civ. Dei* l. 16, c. 27, wo er den Bund der Beschneidung und das Gesetz *Gen.* 17, 14: Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit, auf den paradiesischen Bund, die Erbsünde und Taufe deutet.

jedem einzelnen Menschen für seine Person die Gnade der übernatürlichen Gerechtigkeit verleihen und deren Bewahrung einzig von der persönlichen That jedes einzelnen abhängig machen können. Hätte Gott diese Gnadenordnung gewählt, dann hätte Adam's Sünde nur ihm selbst geschadet. Allein, wie wir aus der Offenbarung wissen, und auch der natürlichen Einheit des Menschengeschlechtes sehr entsprechend ist, hat Gott die ursprüngliche Gnade nicht den einzelnen menschlichen Personen *als solchen*, sondern *der menschlichen Natur* und dadurch dem Menschengeschlechte als solchem *in ihrem Haupte* geschenkt, damit Adam dieselbe mit der Natur auf seine Nachkommen vererbe. Dieses ist *das ursprüngliche Gesetz der Gnadenordnung*, das man auch, jedoch ohne daß dies nothwendig wäre, als einen ursprünglichen *Bund* oder *Vertrag* zwischen Gott und dem Menschengeschlechte auffaßte. Vermöge dieser von Gott, dem Urheber der Natur und Gnade, begründeten *realen Einheit zwischen Adam und dem Menschengeschlechte* ist Adam nicht nur der *natürliche Stammvater*, sondern auch das *Haupt des Menschengeschlechtes in der übernatürlichen Ordnung*, von dem alle die mit der ursprünglichen Gerechtigkeit und ihren Gaben ausgerüstete Natur empfangen sollten, während sie nun die durch *Adam's freie That* dieser Gabe beraubte und deßhalb nicht nur mit der *Makel*, sondern auch mit der *Schuld* behaftete Natur empfangen.

Hieraus ist klar, daß allerdings Adam's Schuld uns *zugerechnet* wird, aber daß diese Imputation keine auf einer rein äußerlichen Relation, oder, wie in rein menschlichen Verhältnissen, auf einer nur juristischen und mehr oder weniger fictiven Repräsentation beruhende, *rein äußerliche Imputation*, sondern daß sie *real begründet* ist, einestheils durch die der Seele jedes Adamskindes *innerlich eigene* Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, anderntheils in unserer realen Einheit mit Adam, kraft welcher dieser, wie unser Stammvater in der natürlichen, so unser Haupt in der übernatürlichen Ordnung, nicht nur der Benennung, sondern der Wirklichkeit nach ist.

IV. Aus dieser richtigen Erkenntniß des *Wesens* der Erbsünde ergibt sich leicht die Beantwortung der Frage nach dem *Subjecte* derselben. Wir reden aber hier nicht von dem sog. subjectum *remotum* der Erbsünde, welches jeder von Adam stammende Mensch ist,

---

Etiam parvuli, non secundum suae vitae proprietatem, sed secundum communem humanae generis originem omnes in illo uno testamentum Dei dissipaverunt, *in quo omnes peccaverunt* (*Rom.* 5, 12) etc.

sondern von dem subjectum *proximum*, nämlich von der Frage, was im einzelnen Menschen das Subject der Erbsünde sei, m. a. W. welchem Theile der menschlichen Natur sie inhärire: dem Leibe oder dem sinnlichen Begehrungsvermögen, wie Einige[1]) meinten; oder dem Willen, wie andere[2]) annahmen, oder dem Wesen der Seele. Allerdings ist der ganze Mensch von der Erbsünde und ihren Folgen betroffen; aber wenn wir festhalten, daß id quod veram et propriam rationem peccati habet die durch Adam verschuldete Privation der heiligmachenden Gnade ist; wenn ferner feststeht, daß die heiligmachende Gnade die Seele in ihrem innersten Wesen übernatürlich vervollkommnet[3]) und sodann zunächst auf den Willen als die hegemonische Seelenkraft[4]) wirkt — so leuchtet von selbst die Wahrheit der vom heil. Thomas vertretenen *sententia communis*[5]) ein, daß das Wesen der Seele[6]) das primäre, der Wille[7]) das secundäre Subject der Erbsünde ist, daß dagegen der Leib oder das Fleisch nicht deren eigentliches Subject sein können[8]).

Wenn Väter und Theologen und die heilige Schrift selbst den Leib oder die Sinnlichkeit als Träger der Erbsünde zu bezeichnen scheinen, so bezieht sich dieses nicht auf das Wesen der Erbsünde, sondern auf die Concupiscenz[9]) oder aber auf den Leib und seine

---

1) Z. B. Durandus.

2) Bonaventura, Scotus.

3) Vgl. Bd. 5, §. 278, VI und oben §. 306, IV i. f. S. 501 u. 502.

4) Vgl. oben §. 304, IV, 4.

5) Vgl. *Gotti* l. c. q. 9. *Suarez*, l. c. disp. 9, Sect. 3, nr. 1.

6) Etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae; erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae, quam potentiae. *S. Th.* 1. 2, q. 83, a. 2, ad 2.

7) In infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhaerentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est art. praec. Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supra dictis patet, q. 74, a. 1 & 2. Unde peccatum originale per prius (nämlich im Vergleich zu den übrigen Seelenkräften) respicit voluntatem. *S. Th.* 1. 2, q. 83, a. 3.

8) Idem est subjectum virtutis et vitii sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. *S. Th.* 1. 2, q. 83, a. 1

9) Das gilt namentlich von der Hauptstelle *Rom.* 7, 23: Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis, woraus man beweisen wollte, daß das Fleisch und seine begierliche Kraft das Subject der Erbsünde sei. Thomas

Thätigkeiten als instrumentale Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde[1]), wovon in dem folgenden Paragraphen die Rede sein wird.

§. 320.

Die Fortpflanzung der Erbsünde *(tradux peccati)*.

I. Daß die Sünde Adam's durch die natürliche Fortpflanzung auf seine Nachkommen übergeht, darin besteht, wie wir in allem Bisherigen gesehen haben, das Dogma von der Erbsünde. Darin sind alle Väter und Theologen einig.

Verschiedene Meinungen bestanden nur über die Art und Weise, wie wir uns diese Fortpflanzung der Sünde vermittelst der natürlichen Generation zu denken haben.

Hier ist vor allem mit allen rechtgläubigen Lehrern zu bekennen, daß das Dogma dieser Uebertragung des peccatum originale von Adam auf seine Nachkommen mit allen seinen näheren Bestimmungen feststeht, wenn wir auch nicht im Stande wären, die Art und Weise dieses Ueberganges zu begreifen und zu erklären[2]).

---

antwortet darauf mit Worten des heil. Augustinus QQ. 83, q. 66: Apostolus loquitur ibi de homine jam redemto, qui liberatus est a culpa, sed subjacet poenae, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur, quod caro sit subjectum culpae, sed solum poenae. *S. Th.* 1. 2, q. 83, a. 1, ad 1.

1) Aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli *Rom.* 5, 12: *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. *S. Th.* 1. 2, q. 83, a. 1.

2) Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per Ecclesiam totam, quae filios fidelium nec exorcizaret, nex exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum et a principe mortis erueret. *Augustin.* C. Julian. l. 6, c. 5. Eben das hatte er bereits zum Schlusse verschiedener von ihm aufgezählter Erklärungsversuche l. 5, c. 4 ausgesprochen: Quid autem horum sit verum, libentius disco, quam dico, ne audeam docere, quod nescio. Hoc tamen scio, id horum esse verum, quod fides vera, antiqua, catholica, qua creditur et asseritur originale peccatum, non esse falsum. Ista fides non negetur, et hoc, quod de anima latet, aut ex otio discitur, aut, sicut alia multa in hac vita, sine labe salutis nescitur. Magis enim curan-

II. Uebrigens bietet die Fortpflanzung der Erbsünde keine große Schwierigkeit, sobald das Wesen der Erbsünde richtig und genau erkannt wird; vielmehr ist, dieses Geheimniß der Erbsünde selbst vorausgesetzt, vollkommen klar, nicht nur daß, sondern auch wie Adam's Schuld und Sünde durch die natürliche Generation auf seine Nachkommen fortgepflanzt wird. Damit werden auch jene unbegründeten Hypothesen beseitigt, wodurch man die Fortpflanzung der in ihrem Wesen ungenügend erkannten Erbsünde zu erklären suchte, und werden gewisse Ausdrücke, welche sich bei Augustinus und anderen Vätern und Theologen finden und zu manchen Mißverständnissen führten, richtig erklärt.

Die erste und einzige Ursache der Erbsünde liegt in jener ersten Sünde Adam's. In ihr allein liegt der Grund der Schuld und des Zustandes der Erbsünde, in ihr allein liegt auch der Grund ihrer Fortpflanzung auf uns.

Das ist in allen Zeugnissen der Schrift und Ueberlieferung, die von unserem Gegenstande handeln, klar ausgesprochen; das hat insbesondere der heil. Augustinus als oberstes Princip stets festgehalten. Als man ihn mit der Frage drängte, durch welchen verborgenen Kanal denn die Erbsünde auf uns übergegangen sei, antwortete Augustinus: „Was fragt man (Seitens der Pelagianer) nach einer verborgenen Ritze, da der Apostel das offene Thor mit den Worten zeigt: Durch Einen Menschen, durch Eine Uebertretung, durch die Sünde Eines Menschen[1]). Es gibt keine andere

---

dum est, sive in parvulis, sive in grandibus, quo anima sanetur auxilio, quam quo vitiata sit merito, quae tamen, si vitiata negabitur non salvabitur. Den letzten Gedanken illustrirt er *Ep. 167 ad Hieron.* durch ein populäres Gleichniß: Cum quidam ruisset in puteum, ubi aqua tanta erat, ut eum magis exciperet, ne moreretur, quam suffocaret, ne loqueretur; accessit alius, et eo viso, admirans ait: Quomodo huc cecidisti? Ait ille: Obsecro, inquit, cogita, quomodo hinc me liberes, non quomodo huc ceciderim quaeras. Ita quoniam fatemur et fide catholica tenemus de reatu peccati, tanquam de puteo, etiam parvuli infantis animam Christi gratia liberandam, satis est ei, quod modum, quo salva fiat novimus, etiamsi nunquam, quomodo in malum illud devenerit, novimus.

1) Quid est, quod dicit: „non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat iste, qui condidit, per quas rimas inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum?“ Quid quaerit latentem rimam, cum habeat apertissimam januam? *Per unum hominem*, ait Apostolus; *per unius delictum*, ait Apostolus; *per inobedientiam unius hominis*, ait Apostolus. Quid quaerit amplius? quid quaerit apertius? quid quaerit inculcatius? *De nupt. et concup.* l. 2, c. 28.

Ursache der Erbsünde als die freiwillige Sünde Adam's[1]).

Die Seele eines jeden Menschenkindes ist von Natur deßhalb der Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt und in Folge davon ein Kind des Zorns, weil Adam diese Natur für sich und alle dieser Gerechtigkeit beraubt hat. Diese Beraubung ist deßhalb für jeden Menschen eine Schuld und Sünde der Natur, weil diese Natur in Adam freiwillig gesündigt hat. Jedes Menschenkind aber ist der Sünde und Schuld Adam's einfach dadurch theilhaftig, daß es ein Menschenkind ist; ein Menschenkind aber ist es dadurch, daß es durch natürliche Zeugung von Adam stammt. Die Menschennatur ist an sich gut und einzig durch die Schuld Adam's der Gnade und Gerechtigkeit beraubt und mit der Schuld des Abfalls beladen; nur in Adam's Sünde hat also das *vitium naturae* seinen Grund. So ist auch die natürliche Fortpflanzung der Menschennatur an sich gut; durch Adam's Schuld allein ist sie mit dem *vitium generationis* behaftet, das darin besteht, daß nun die natürliche Generation mit der Natur nicht, wie in der paradiesischen Ordnung der Fall gewesen wäre, die ursprüngliche Gerechtigkeit mit ihren Gnadengaben, sondern die Schuld und die Sündenmakel des gefallenen Adam fortpflanzt. Das ist der Sinn des Ausdruckes, daß Adam durch seine Sünde die menschliche Natur verderbt und angesteckt habe[2]).

Hier müssen wir zunächst an das bereits oben[3]) erledigte Lehrstück von der natürlichen Fortpflanzung des Menschen und dem Ursprunge der Seele erinnern.

Manche haben geglaubt, nur unter der Voraussetzung des Traducianismus oder Generatianismus die Fortpflanzung der Erbsünde genügend erklären zu können. Allein wir haben gesehen, daß die zwischen Adam und seinen Nachkommen bestehende Natureinheit, welche die natürliche Voraussetzung für die Fortpflanzung der Sünde Adam's ist, durch den aus Gründen des Glaubens und der Vernunft durchaus festzuhaltenden Creatianismus ebenso vollkommen erklärt wird, als durch jene anderen Systeme.

---

1) Non sunt nuptiae causa peccati, quod trahitur a nascente, et expiatur in renascente; sed voluntarium peccatum hominis primi, originalis est causa peccati. *De nupt. et concup.* l. 2, c. 26, nr. 43.

2) Primum peccatum primi parentis sustulit donum totum, quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personae primi parentis, et sic dicitur corrupuisse vel infecisse naturam. *S. Thom.* Comp. Theol. cap. 197.

3) §. 266.

Wir wollen daher hier nur jene Einwände etwas beleuchten, welche die Pelagianer aus dem Creatianismus gegen das Dogma von der Erbsünde hernahmen, und welche man in neuerer Zeit aus diesem Dogma gegen den Creatianismus und für den Generatianismus glaubte geltend machen zu können[1]).

Sie werden uns Gelegenheit geben, gewisse irrige Vorstellungen von der Fortpflanzung der Erbsünde zu berichtigen.

Man behauptet, daß sich die Erbsünde nur dann genügend und leicht erkläre, wenn auch die Seele durch Generation sich fortpflanze. Diese Rede beruht offenbar auf der Vorstellung, daß die Erbsünde wie eine böse Qualität oder Krankheit von der Seele des unmittelbaren Vaters auf die von ihm erzeugte oder aus

---

1) Klee (Specielle Dogm. 2. Thl., 2. Buch, 3. Abschn., §. 7) faßt sie in folgenden Worten zusammen: „Durch diese (generatianisch gedachte) Abstammung des ganzen Menschen vom Menschen scheint der Uebergang der Ursünde allein gut erklärt werden zu können. Da diese nur durch die Generation stattfindet, so kann, was nicht auf dem Generationswege in's Dasein tritt, mit der Ursünde nicht behaftet werden. In dem Creatianismus muß angenommen werden, daß die abstracte, todte Körpermasse mit der Sünde behaftet sein kann, wo dann auch der Todte getauft werden könnte und müßte, wonach ferner auch Thiere, Pflanzen der Sünde fähig sein könnten, und ein Thier, welches einen mit der Ursünde behafteten Körper verzehrte, dieselbe nun an und in sich haben würde. In dem Creatianismus muß weiter angenommen werden, daß aus dem Leibe die Sünde in die Seele übergeht, aus einem körperlichen Modus ein geistiger wird, und da dieser Uebergang in Folge der Verbindung mit dem Leibe, als deren Urheber Gott angenommen wird, stattfindet, so läßt sich nicht begreifen, wie Gott dadurch nicht zum Urheber der Sünde gemacht wird, inwiefern er nämlich die von ihm rein erschaffene Seele in diesen Leib versetzt, durch dessen Berührung sie sofort zur Sünderin wird, und wie nicht die Erhaltung und Geschichte des Menschen nur als ein fortwährender Seelensturz durch Gott zu betrachten wäre." Heute muß uns eine solche Argumentation bei einem so eminent katholischen und dabei scharfsinnigen Manne, wie Klee, unbegreiflich vorkommen. Aber sie erklärt sich aus seiner Zeit, zum Theil auch aus seiner Jugend. Jedoch muß zu seiner Ehre beigefügt werden, daß er auch die Gründe für den Creatianismus, so weit sie ihm bekannt waren, darlegt; ja sogar seine ganze Argumentation in seinem dritten Argumente für den Creatianismus mit den kurzen Worten widerlegt: „Der Uebergang der Ursünde auf die Seelen sämmtlicher Nachkommen Adam's hat in dessen Ungehorsam seinen zureichenden Grund. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist die Veranlassung, bei welcher die Sünde übergeht, aber die Ursache, durch welche sie übergeht, ist Adam." Merkwürdig ist, daß er hiefür keine andere Autorität anführt, als eine aus *Mart. Durand*, Thesaur. anectod. entlehnte Stelle des Wilhelm von Champeaux. So unbekannt war man damals mit den großen Theologen der Vorzeit, namentlich mit dem heil. Thomas und Bonaventura, die Klee fast niemals erwähnt.

seiner Seele emanirende Seele des Kindes ebenso übergehe, wie sich eine leibliche Krankheit vom Leibe der Eltern auf den Leib des Kindes vererbt. Allein das ist eine falsche Vorstellung, welche, weit entfernt, die Erbsünde richtig zu erklären, zu unlösbaren Schwierigkeiten und verderblichen Irrthümern führt, wie wir weiter unten noch sehen werden. Hier wollen wir nur fragen, wie denn von der Seele des Vaters auf die Seele des Kindes die Erbsünde übergehen kann, wenn sich die Erbsünde in der Seele des gerechtfertigten und geheiligten Vaters gar nicht mehr findet? Und weßhalb gehen dann nicht die eigenen Sünden des Vaters, wie groß sie seien, irgend wie auf die Seele des Kindes über; sondern einzig nur jene Eine Sünde des ersten Menschen? Oder will man etwa behaupten, daß auch in dem gerechten Vater die Erbsünde noch vorhanden und nur ihm nicht zugerechnet sei, und deßhalb von ihm auf sein Kind fortgepflanzt werde? Oder will man gar annehmen, daß in Adam's Seele alle Seelen seiner Nachkommen wirklich eingeschlossen gewesen und in ihm gesündigt hätten und befleckt worden seien, und durch die unmittelbaren Eltern und weiteren Vorfahren wie durch einen Kanal fortgeleitet und in diesem Sinne per traducem endlich in den ihnen bestimmten Leibern geboren würden? Das sind aber lauter falsche, häretische und widersinnige Vorstellungen.

Ein weiterer Haupteinwand gegen den Creatianismus besteht darin, daß derselbe Gott zum Urheber der Erbsünde mache: denn entweder müsse man annehmen, daß Gott die Seele mit der Erbsünde behaftet, also böse und sündhaft erschaffe; oder aber sie im Momente ihrer Erschaffung dadurch sündhaft mache, daß er sie dem Leibe eingieße, der die Seele mit der Erbsünde anstecke. Aber auch dieses sind unbegründete, bereits von Augustinus den Pelagianern gegenüber widerlegte Vorstellungen, die nur neue Irrthümer und unlösbare Schwierigkeiten hervorrufen.

Vor allem sei darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn die väterliche Zeugung durch Mittheilung der Seele Ursache der Erbsünde wäre, die Zeugung und damit auch die Ehe etwas Böses wäre; ein längst widerlegter pelagianischer Einwand gegen die Existenz der Erbsünde. Ferner sei daran erinnert, daß wenn die Zeugung als solche Ursache der Erbsünde wäre, auch Gott, da er unter allen Voraussetzungen, durch Erhaltung und Mitwirkung, deren erste Ursache ist, von dem Vorwurfe, Urheber der Erbsünde zu sein, getroffen würde. Allein, wie schon genügend aus der allgemeinen Lehre von dem Ursprunge des Böses erhellt, ist die Fortpflanzung der Natur und deßgleichen die elterliche Zeugung an sich nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes und deßhalb ist auch Gott, in

welcher Weise er immer als causa prima bei der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes mitwirkt, in keiner Beziehung Ursache der Erbsünde oder irgend eines Uebels; im Gegentheil ist es, wie wir gesehen haben[1]), eine große Wohlthat der göttlichen Liebe und Erbarmung, daß Gott dem gefallenen Adam und dem ganzen Menschengeschlechte den Segen der Fortpflanzung, die er bei der Schöpfung in seine Natur gelegt hat, erhalten hat und fort und fort verwirklicht.

Die menschliche Generationsthätigkeit, sowie die dabei concurrirende Thätigkeit Gottes, sind daher einzig Ursache der Fortpflanzung der menschlichen Natur, aber in keiner Weise Ursache der der Natur anhaftenden Erbsünde oder des *vitium naturae*, deren einzige Ursache die Sünde Adam's als des Hauptes des Menschengeschlechtes ist, m. a. W. die von Gott erschaffene und auf dem Wege der natürlichen Generation uns mitgetheilte menschliche Natur ist nur deßhalb der ursprünglichen Gerechtigkeit und der übrigen Gnadengaben beraubt, weil Adam's Sünde diese Beraubung bewirkt und verschuldet hat[2]).

---

1) S. oben §. 314, I.

2) Durch diese einfachen Wahrheiten hat bereits der heil. Augustinus allseitig und wiederholt die verschiedenen Einwände der Pelagianer gegen die Erbsünde widerlegt. Wenn dieselben die Katholiken des Manichäismus beschuldigten, weil sie das sündige Menschenkind entweder zu einem Werke des Teufels oder Gott selbst zum Urheber der Sünde machten, antwortet Augustinus: Keines von beiden: denn die Natur des Kindes ist Gotteswerk, die Erbsünde aber das Werk Adam's und seines Verführers des Satan. In parvulo non unum est tantum, id est natura, in qua creatus est homo a Deo bono; habet enim et vitium, quod per unum in omnes homines pertransiit... Horum itaque duorum, quae in parvulo esse diximus, unum adscribitur Deo, alterum diabolo . . . Est itaque per quod homo divino operi vindicetur; quia non esset homo, nisi divino opere crearetur; malum autem non esset in parvulis, nisi voluntate primi hominis peccaretur, et ex origine vitiata peccatum originale traheretur. *De nupt. et concup.* l. 2, c. 29, nr. 49 & 50. Wenn die Pelagianer sagten, wer die Erbsünde behaupte, verdamme die Ehe und die Fortpflanzung, so antwortet Augustinus, daß Ehe und Fortpflanzung durchaus gut seien; die Erbsünde aber nicht in ihnen, sondern einzig in Adam's Sünde ihren Grund habe. Nec advertunt (Pelagiani), quod ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari, sicut adulteriorum et fornicationum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari. Nam sicut peccatum, sive hinc sive inde a parvulis trahatur, opus est diaboli; sic homo sive hinc sive inde nascatur, opus est Dei. *De nupt. et conc.* l. 1, c. 1. Um so weniger kann Gott, weil er die Ehe eingesetzt und den Segen der Fortpflanzung verleiht, beschuldigt werden. Simul autem utrumque propagatur et natura et naturae vitium, quorum unum est bonum et alterum malum. Illud de

Hier erinnere man sich auch des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen der Fortpflanzung der ursprünglichen Gerechtigkeit und der Fortpflanzung der Erbsünde besteht. Von ersterer ist die natürliche Fortpflanzung die instrumentale, Gott aber als Urheber aller Gnade die bewirkende Ursache[1]). An der Fortpflanzung der Sünde aber hat Gott absolut keinen Theil; und auch die natürliche Fortpflanzung ist als solche nur Ursache der Natur, während die Erbsünde, als Privation keine bewirkende, sondern nur eine deficirende Ursache in dem bösen Willen Adam's hat[2]).

III. Nach dem Bisherigen ergibt sich der richtige Sinn gewisser Ausdrücke der Väter und Theologen, welche, mißverstanden, zu irrigen Auffassungen führen können und bei Einigen wirklich geführt haben.

1. Vor allem erhellt daraus der richtige Sinn des von den Vätern und Theologen, auch von der heiligen Schrift gebrauchten Ausdruckes[3]), daß die Sünde Adam's auf seine Nachkommen durch die Zeugung oder durch den Samen des Mannes fortgepflanzt werde. Es hat das nicht den Sinn, als ob die Zeugung irgend wie bewirkende[4]) Ursache der Erbsünde; oder als ob, wie einige Theologen meinten, im Samen Adam's irgend etwas Böses, ein Gift oder sonst eine schlimme Qualität wäre, welche alle seine Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht mit der Erbsünde anstecke[5]). Der richtige Sinn jenes Ausdruckes besteht darin, daß die natürliche Fortpflanzung

---

conditoris largitate sumitur, hoc de originis damnatione attrahitur; illi est causa bona voluntas Dei summi, huic mala voluntas hominis primi; illud indicat Deum creaturae institutorem, hoc indicat Deum inobedientiae punitorem. Denique idem ipse Christus propter illud creandum factor est hominis, propter hoc sanandum factus est homo. *De pecc. orig.* c. 33.

1) S. oben §. 312, III, 2.

2) S. Bd. 5, §. 267.

3) Man vergleiche nur Joann. 1, 13.

4) Das ist schon deßhalb unmöglich, weil das Böse direct keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens hat.

5) Eine solche krankhafte Beschaffenheit des Samens, welche die Erbsünde wie den Aussatz oder eine andere erbliche Krankheit fortpflanze, nahmen, wie es scheint, Gregor von Rimini, Richard von St. Victor u. a. an, ja führten dieselbe auf den verpestenden Anhauch der Schlange zurück. Wenn letzteres nur gleichnißweise, wie es auch bei Vätern vorkommt, von der Verführung zur Sünde verstanden, die Vererbung von Krankheit aber nur als eine gewisse entfernte Analogie genommen würde, so wäre gegen solche Ausdrücke nichts zu erinnern. Nimmt man sie aber adäquat, so sind sie falsch und mit Recht von den Theologen verworfen. Vgl. *Gotti* l. c. tr. 10, dub. 2, §. 1, wo auch eine andere verwandte Meinung besprochen ist.

der menschlichen Natur vom Stammvater auf seine Nachkommen durch die Zeugung des Mannes vermittelt ist; durch diese natürliche Zeugung wird aber die Erbsünde deßhalb fortgepflanzt, weil wir dadurch Mitglieder der gefallenen Menschheit werden, die durch die Sünde ihres Hauptes der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt ist. Wenn daher ein Mensch durch ein übernatürliches Wunder anders als durch die natürliche Zeugung in's Dasein tritt, wie dieses bei der heiligen Menschheit Christi der Fall war[1]), so geht die Erbsünde nicht auf ihn über[2]).

2. In demselben Sinne wird gesagt, daß die Seele des Adamskindes von dem durch die Sünde verderbten Leibe, dem sie eingegossen wird, mit der Makel der Erbsünde behaftet oder, wie ein anderer Ausdruck lautet, angesteckt werde[3]). Es hat dieses keineswegs den Sinn, daß der Leib als solcher mit der Erbsünde behaftet sei: denn es kann ja der bloße Leib gar nicht Subject der Erbsünde sein, was allein die Seele und insbesondere der Wille ist[4]). Es kann deßhalb auch nicht den Sinn haben, als ob der Leib auf die Seele die Erbsünde übertrage, oder als ob in dem Leibe eine böse und giftige Eigenschaft wäre, durch welche die Seele sündhaft werde und somit der Leib die Sünde in der Seele bewirke. Vielmehr besagt jene Redeweise nichts anderes, als daß der Mensch durch seine leibliche Abstammung von Adam, und insofern vermittelst seines Leibes, ein Nachkomme Adam's und ein Glied der Menschheit, deren

---

1) Vgl. die Christologie.

2) Darüber schreibt Thomas: Peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est *secundum seminalem rationem* (im Gegensatze zu *secundum corpulentam substantiam* vgl. ad 3.) ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est, quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est, quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente. *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 4. Vgl. *Augustin.* Gen. ad litt. l. 10, c. 18—21.

3) So z. B. *Augustinus* c. Julian. l. 5, c. 4: Profecto aut utrumque (anima et corpus) vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vase vitiato corrumpitur.

4) S. oben §. 319, IV.

Haupt Adam war, und eben dadurch der Sünde und Schuld Adam's theilhaftig werde [1]).

3. Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, in welchem Verhältnisse die Concupiscenz zur Fortpflanzung der Erbsünde steht.

Vor allem versteht sich von selbst, daß die Concupiscenz in dem Adamskinde nicht Ursache, sondern Wirkung der von Adam ererbten Sünde ist: denn sowie die rectitudo originalis in Adam eine Folge der ursprünglichen Heiligkeit und jedenfalls an dieselbe geknüpft war [2]); so ist auch der Nachkomme Adam's des donum rectitudinis deßhalb beraubt, weil er durch Adam's Sünde der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt ist. Wenn man daher sagt, daß der von Adam stammende concupiscibele Leib der Grund sei, weßhalb der für ihn bestimmten und ihm eingegossenen Seele die heiligmachende Gnade nicht zu Theil wird; so hat dieses keinen anderen, als den vorstehend erklärten Sinn, wonach der Leib ein *vas vitiatum* ist. Hier handelt es sich aber nicht um die Concupiscenz im Kinde, die in nichts anderem besteht als in der Privation der ursprünglichen Integrität, sondern um die Concupiscenz, insbesondere den *ardor libidinis* in seinen Eltern und Vorfahren bis hinauf auf Adam. Väter und Theologen, namentlich auch Augustinus [3]) und

---

1) Recte dicitur, anima in corpore quasi in vase vitiato corrumpi, non quod sit in carne positiva qualitas, ex qua rursus in anima qualitas alia oriatur; sed quod anima non incipiat habere peccatum, nisi cum infunditur corpori; tunc enim primum incipit esse homo filius Adami. Siquidem anima, ut prius intelligitur creari a Deo, nihil habet cum Adamo, ac per hoc non communicat ejus peccato, sed cum in corpore generato ex Adamo incipit habitare, et cum ipso corpore unum suppositum facere, tunc peccatum originis trahit. Dicitur autem corpus ex Adam generatum etiam ante animationem vas corruptum, quia ex vi talis generationis debetur illi, ut sit morti et variis passionibus obnoxium. *Bellarmin*, Controv. De amiss. grat. et stat. pecc. l. 5, c. 15.

2) S. oben §. 306, VIII.

3) Die nächste Ursache oder Veranlassung der Fortpflanzung der Erbsünde, lehrt Augustin, ist nicht die Generation als solche, sondern die damit in Folge des Sündenfalls verbundene Concupiscenz. Wo er *Sermo 151* (al. 45 de temp.) c. 5, nr. 5 den Ursprung der Concupiscenz aus dem Sündenfall bespricht, fügt er bei: Ecce unde trahitur originale peccatum; ecce unde nemo nascitur sine peccato. So sagt er auch *De pecc. orig.* c. 37, nr. 42: Infantes etiam, qui peccare non possunt, non tamen sine peccati contagione nascuntur: non ex hoc quod licet, sed ex eo quod dedecet. Und *De nupt. et concup.* l. 1, c. 22, nr. 27: . . . ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis . . . Ex hac carnis concupiscentia quaecunque nascitur proles originali est obligata peccato. Daraus erklärt auch Augustinus

Thomas[1]), sagen nämlich nicht selten, daß nicht die Zeugung als solche, sondern die mit dem *vitium concupiscentiae* oder *libidinis* behaftete oder die fleischliche Generation die instrumentale Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde sei.

Zur näheren Bestimmung dieses Satzes unterscheidet der heil. Thomas, im Einklang mit der Lehre der Väter, insbesondere des heil. Augustinus, eine dreifache *libido* oder *concupiscentia*: erstens die frei gewollte unordentliche Begierde, welche daher bei gerechten Eheleuten nicht vorhanden ist; zweitens die actuelle unordentliche Begierde und Lust, welche auch gerechte Eheleute ohne und wider ihren Willen in Folge des Verlustes des donum rectitudinis erleiden; endlich drittens die Concupiscenz als bloßer Habitus. Nur dieser Habitus der Concupiscenz ist Grund, weßhalb die Erbsünde durch die Zeugung fortgepflanzt wird, nicht die actuelle, sei es gewollte sei es nicht gewollte, unordentliche Lust. Letztere ist nur ein Zeichen dessen, was Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde ist, nämlich der habitualen Concupiscenz. Denn selbst wenn Gott in wunderbarer Weise Eltern vor jedem unordentlichen Ergötzen der Sinnlichkeit bewahren würde, würde dennoch wegen der vorhandenen habitualen Concupiscenz die Erbsünde fort-

---

den Pelagianern gegenüber, weßhalb die Ehe als solche gut und heilig ist, obwohl aus derselben sündhafte Kinder hervorgehen. Nuptiae tamen etiam nunc laudabiles sunt, quia neque instituunt hoc malum in hominibus, sed inveniunt: et eo malo bene utuntur intentione generandi, quamvis trahant inde, qui generantur, originale peccatum. *Op. imperf. c. Jul.* l. 2, 45. Auf den pelagianischen Einwand, wenn Sünder Sünder erzeugten, müßten auch die Gerechten Gerechte erzeugen, antwortet Augustinus: Quasi ex hoc quisque gignat, quod justus est, et non ex hoc, quod in membris ejus concupiscentialiter movetur . . . Ex hoc ergo gignit, quod adhuc vetustum trahit inter filios seculi; non ex hoc, quod in novitatem promovit inter filios Dei. *De pecc. mer. et remiss.* l. 2, c. 9, nr. 11.

1) Wie Augustinus erklärt auch Thomas aus der aus dem Sündenfall auch nach der Rechtfertigung noch zurückgebliebenen Concupiscenz, weßhalb auch die Gerechten mit der Erbsünde behaftete Kinder erzeugen, z. B. *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 3, ad 2: Peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant, in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

gepflanzt[1]). Daraus erkläre sich auch, weßhalb selbst heilige Eltern mit der Erbsünde behaftete Kinder zeugen. Sie zeugen sie nicht insofern sie Heilige, sondern insofern auch sie Glieder des gefallenen, der paradiesischen Gaben beraubten Menschengeschlechtes sind[2]). Anders wäre es gewesen, wenn der Mensch die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit bewahrt hätte: dann wäre er in Folge des donum rectitudinis auch von der habitualen Concupiscenz frei gewesen und hätte durch die paradiesische Generation mit der menschlichen Natur auch deren Gnadengaben auf seine Nachkommen vererbt[3]); während jetzt auch die durch Christus gerechtfertigten und geheiligten Eltern nicht die Gnade Christi — welche nach der göttlichen Gnadenordnung nicht durch die natürliche Geburt, sondern nur durch die übernatürliche Widergeburt mitgetheilt wird — sondern die in Adam gefallene Menschennatur mit ihrer Makel und Schuld durch die natürliche Generation mittheilen.

---

1) Libido tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod consistit in actu voluntatis, illicite et inordinate aliquid desiderantis; et hoc modo libido est actuale peccatum. Alio modo dicitur libido, quae consistit magis in delectatione sensualitatis . . . et sic est quiddam ex peccato derelictum, non quia sine peccato non esset delectatio, sed quia inordinata non esset, quod nomen libidinis importat. Tertio modo potest sumi libido quasi habitualiter pro illa inordinatione virium nimia, ex qua est in nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. A prima igitur libidine mens cujuslibet justi generantis liberatur, cum contingat actum matrimonialem sine omni culpa et mortali et veniali exercere; unde constat, quod non intelligitur illa libido transmittere originale peccatum in prolem; nec iterum illa, quae est inordinata delectatio sensualitatis: etsi enim per miraculum a tali inordinatione delectationis coitus aliquorum purgaretur, nihilominus eorum nati peccatum originale contraherent. Unde patet, quod libido tertio modo dicta intelligitur esse peccati originalis causa: omne enim generans generat sibi simile in natura; unde cum haec sit conditio naturae humanae justitia originali destitutae, ut talis inordinatio virium animae in ea existat, constat quod etiam talis conditio in prole remanebit. Et si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non propter se dicitur, sed in quantum est signum ejus, quod est sui causa; quia ex inordinatione virium inordinata delectatio in coitu procedit, quasi signum et effectus causam suam indicens. *In 2*, dist. 31, q. 1, a. 1, ad 3.

2) Propter hanc (sc. concupiscentiam habitualem) ergo fit, ut etiam de justis et legitimis nuptiis filiorum Dei non filii Dei, sed filii seculi generentur, quia et ii qui generant, si jam regenerati sunt, non ex hoc generant, quod filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii seculi. *Augustin.* De nupt. et concup. l. 1, c. 18, nr. 20. Vgl. die in der vorhergehenden Note enthaltene Stelle des heil. Thomas und oben S. 818, Note 3.

3) S. oben §. 312, III.

§. 321.

Von den Wirkungen der Erbsünde.

Nach dem kirchlichen Dogma, wie es durch das zweite Concil von Oranges[1]) und genauer durch das allgemeine Concil von Trient[2]) ausgesprochen ist, bestehen die Wirkungen der ersten Sünde im Allgemeinen darin, daß Adam und in ihm das ganze Menschengeschlecht die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit mit allen ihren Gnadengaben gänzlich verlor, und der ganze Mensch an Leib und Seele verschlechtert wurde.

Dasselbe pflegen die Theologen mit den Worten auszudrücken, durch die Urstinde sei der Mensch der Gnade beraubt und in der Natur verwundet[3]).

Den richtigen Sinn dieser Worte festzustellen und sodann die Wirkungen der Erbsünde, insbesondere die Wunden der Natur, im Einzelnen, so weit nach allem Bisherigen noch nothwendig ist, genauer zu betrachten, ist die Aufgabe dieses Paragraphen.

I. Die erste und wesentliche Wirkung, welche die erste Sünde für Adam selbst und sein Geschlecht hatte, ist der Verlust der heiligmachenden Gnade und damit der ursprünglichen übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und Gotteskindschaft. Daß und wie in dieser durch die Urstinde verschuldeten Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit das Wesen der Erbsünde und zugleich deren erste und wesentliche Folge und Strafe besteht, haben wir gesehen[4]) und bedarf hier keiner näheren Erklärung mehr. Dagegen müssen wir deren Größe und Umfang hier näher in's Auge fassen.

1. Vor allem ist darauf aufmerksam zu machen, daß mit dem Verluste der ursprünglichen habitualen übernatürlichen Gnade auch alle damit verbundenen actualen übernatürlichen Gnaden verloren gingen. Denn, wie wir in der Gnadenlehre näher sehen werden, gibt es für den Menschen nach dem Sündenfalle keine andere als Christi Gnade. Somit hat Adam und sein ganzes Geschlecht durch den Sündenfall ohne Christi Gnade jede Möglichkeit nicht nur meritorischer Acte, als wozu außer der actualen auch die habituale Gnade nothwendig ist, sondern auch eines jeden heilsamen Actes verloren.

1) *Araus. II*, c. 1 f. oben S. 757, Note 1.

2) *Trid.* Sess. 5, can. 1 f. oben S. 712, Note 1.

3) Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus. Es lehnt sich dieser Ausdruck an die Parabel vom barmherzigen Samariter an. *Luc.* 10, 30 sq. Cf. *Corn. a Lap.* i. h. l.

4) Oben §. 319, III, insbes. S. 798.

Wenn die Väter und die Kirche davon reden, daß der Mensch durch den Sündenfall die Fähigkeit und die Freiheit des Guten verloren habe, ein Knecht der Sünde geworden sei, nur noch Freiheit zum Bösen, nicht aber zum Guten besitze[1]), so ist zunächst diese absolute Unfähigkeit zu allem und jedem übernatürlich Guten oder der gänzliche Verlust der Freiheit der Kinder Gottes gemeint; nicht aber ist dadurch die natürliche Willensfreiheit und die Fähigkeit zu irgend welchem natürlich Guten in dem gefallenen Menschen geleugnet. Auch jene Aussprüche, welche alle, nicht aus der Gnade entsprungenen Acte des gefallenen Menschen als werthlos, schlecht und sündhaft bezeichnen, sagen nicht, daß dieselben ohne Ausnahme im eigentlichen Sinne Sünden seien, und leugnen nicht, daß dieselben eine gewisse natürliche Güte haben können, wie wir dieses näher in der Gnadenlehre sehen werden.

Nur das muß hier hervorgehoben werden, daß dieser gänzliche Verlust der übernatürlichen Gnade, welche den Menschen aller übernatürlichen Güte, die er nach Gottes Gnadenrathschluß besitzen sollte, beraubte und ihn zum Gegenstande des göttlichen Abscheues machte, ein so unermeßliches Uebel ist, daß sich daraus vollkommen alle Aeußerungen der Schrift und der Väter über den schlimmen und unglückseligen Zustand des gefallenen Menschen erklären, ohne daß es nothwendig wäre, die Folgen des Sündenfalls über die Gränzen der Wahrheit hinaus zu übertreiben. Einen größeren Verlust kann es nicht geben, als den Verlust der heiligmachenden Gnade und mit ihr der in der Anschauung Gottes bestehenden wesentlichen übernatürlichen Seligkeit. Diese jenseitige und ewige Folge und Strafe der Erbsünde ist nun vor allem näher in's Auge zu fassen[2]).

2. Daß ohne Ausnahme alle Menschen, welche mit der Erbsünde behaftet aus diesem Leben scheiden, von der Anschauung Gottes, zu der der Mensch als zu seinem einzigen letzten Ziele berufen war, ausgeschlossen sind und ewig mit der Makel und der Schuld der Erbsünde

---

1) Das ist der Verlust der „naturalis possibilitas", der Verlust „der Freiheit", den der Mensch durch den Mißbrauch seines freien Willens sich auf ewig zugezogen, wovon Cöleſtin I. in seinem Schreiben an die Bischöfe Galliens, wie auch bereits Innocenz I. redet. S. oben S. 756, Note 3. Das ist der Verlust jener Freiheit des Willens, die wir durch Christus wieder empfangen, wovon das Carasiacum I spricht. S. oben S. 759, Note 1. Vgl. auch unten S. 842, Note 6.

2) Mit Recht stellen die meisten Theologen diese jenseitige Strafe und Folge in dem Lehrstücke von den Wirkungen der Erbsünde an die Spitze. Vgl. z. B. *Bellarmin*, De amissione gratiae et statu peccati l. 6, c. 1—7.

belastet bleiben, ist Glaubenslehre; jede vollständige oder theilweise Leugnung dieser Wahrheit ist somit häretisch.

Am reinsten tritt diese Wahrheit an's Licht bezüglich der ohne Taufe sterbenden Kinder[1]). Daher sie auch vorzüglich bezüglich dieser von der Kirche declarirt und von den Vätern und Theologen behandelt und gegen die verschiedenen, je auftauchenden Irrthümer vertheidigt wurde.

Daß die Kinder, welche von diesem Leben abscheiden, ohne aus Christus vermittelst der heiligen Taufe oder durch ein Surrogat derselben[2]), wiedergeboren zu sein, ewig im Stande der Erbsünde

---

1) Denselben stehen selbstverständlich die von Kindheit an des Gebrauches der Vernunft und des freien Willens beraubten Erwachsenen gleich. Und auch das ist klar, daß wenn zu den Unterscheidungsjahren gelangte Ungetaufte sterben, bevor sie eine schwere Sünde begangen, nur die Erbsünde sie vom Himmelreiche ausschließt, nicht die etwa von ihnen begangenen leichten Sünden.

2) Davon in der Lehre von der heiligen Taufe; wo auch von der Frage, ob und wie im alten Bunde das Heil den Kindern zugewendet werden konnte, gesprochen wird. Nur die Meinung Klee's (Dogm., Von der Taufe, Nothwendigkeit der Taufe, Anm. II), daß den Kindern im Augenblicke ihres Abscheidens die nothwendige Erkenntniß und Gnade zu Theil werde, um durch Begierdetaufe das Heil aus Christus erlangen zu können, muß an dieser Stelle erwähnt und mit allen für sie geltend gemachten Gründen zurückgewiesen werden. Wenn Klee meint, daß er „der Annahme einer Verdammniß der ohne Taufe verstorbenen Kinder jeden hinreichenden biblischen und traditionellen Grund und alle dogmatische Qualität absprechen" müsse, so steht diese Behauptung mit der constanten und einmüthigen Lehre der Theologen aller Schulen, sowie mit dem klaren Inhalt und Sinn der heiligen Schrift und der kirchlichen Lehrentscheidungen in Widerspruch. Die Art und Weise, wie er Stellen, wie Joann. 3, 5 zu entkräften sucht und klare kirchliche Lehrentscheidungen unbeachtet läßt, ist kaum begreiflich. Ebenso unbegreiflich ist es, wie er Stellen, welche die Kinder nur von der poena sensus frei erklären, aber ausdrücklich der poena damni unterwerfen, wie die unten zu betrachtende Stelle Innocenz III., für seine Meinung geltend macht. Allerdings hält die Hypothese Klee's insofern das Dogma von der Erbsünde aufrecht, als auch nach ihr die Erbsünde vom Himmelreiche ausschließt, und nicht anders, als durch Christi Gnade, die Erbsünde getilgt und die ewige Seligkeit erlangt werden kann. Allein wenn Klee meint, der Seele eines jeden ohne Taufe sterbenden Kindes müsse die Erkenntniß der zum Heile nothwendigen Wahrheit und die zur Begierdetaufe nothwendige Gnade gegeben werden, weil Gott wolle, daß Alle selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, so gibt er diesem Worte eine Auslegung, welche sich gewiß nicht rechtfertigen läßt. Ist es ja eine der schrecklichsten Folgen der Erbsünde, daß so viele Kinder dahinsterben, ohne der Erlösungsgnade theilhaftig zu werden; allein es steht das mit der Gerechtigkeit und Liebe Gottes ebenso wenig in Widerspruch, wie die Erbsünde selbst mit allen ihren übrigen Folgen und die Zulassung des Bösen

bleiben und der himmlischen Glorie beraubt sind, darin besteht unter katholischen Theologen keine Controverse.

Das spricht auch die heilige Schrift[1]) auf's klarste aus. Wer nicht aus Christus widergeboren ist, bleibt in der Sünde, bleibt dem Zorne Gottes unterworfen. Alle, die nicht das Leben aus Christus empfangen, bleiben im Tode der Sünde, im Stande der Ungnade, den sie vom Stammvater ererbt haben. Wer den Glauben und die Liebe nicht hat, wenigstens als eingegossene Tugend[2]), wird verdammt. Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und heiligen Geiste, kann nicht eingehen in's Himmelreich. Als die Pelagianer

---

überhaupt. Das Bedenklichste an Klee's Hypothese liegt aber darin, daß dieselbe die Behauptung aufstellt, daß wegen der bloßen Erbsünde keine Seele in der Ewigkeit verloren gehe, sondern nur durch persönliche Sünde, nämlich wenn die Seele des Kindes in jenem Moment des Erwachens des Bewußtseins und der ihm angebotenen Gnade letztere verschmäht; denn das ist eine Sache von den bedenklichsten Consequenzen. Von anderem abgesehen, ist es klar, daß hiernach das Loos aller jener Kinder, welche die Gnade verschmähen, ein viel schrecklicheres würde, als es durch die bloße Erbsünde wäre, bezüglich deren Bestrafung sehr milde Ansichten, wie wir alsbald sehen werden, zulässig sind. Oder werden vielleicht gar keine Kinderseelen diese Gnade verschmähen? Dann wäre es fast ein Glück, ohne Taufe in der Kindheit zu sterben, weil dann jedes Kind ohne Taufe gerade so selig wird, wie mit der Taufe, ja in einem höheren Grade als durch die bloße Taufe, weil mit eigenem Verdienste. Oder will man gar annehmen, daß auch die getauften Kinder im Augenblick ihres Sterbens der empfangenen Taufgnade frei zustimmen müssen, um selig zu werden. Und da fragt es sich wieder, ob sie diese Zustimmung zur Taufgnade auch versagen können. Wäre das möglich, dann könnten die nach empfangener Taufe sterbenden Kinder noch ewig verloren gehen. Welche höchst bedenkliche Consequenzen alles dieses auch für die Lehre von der Gnadenwahl hat, bedarf kaum der Andeutung. Wahrscheinlich wurde Klee zur Aufstellung seiner Hypothese durch sein Mitleiden mit den ungetauften Kindern und seinen Wunsch, christliche Eltern zu trösten, denen Kinder ohne Taufe sterben, veranlaßt. Allein gewiß gibt es zu dem letzteren Zwecke bessere und tröstlichere Gründe. Uebrigens ist das Wort Bellarmin's wohl begründet: Misericordia nostra parvulis jam defunctis nihil prodest; e contra nihil obest nostrae sententiae severitas; multum autem nobis obest, ob inutilem misericordiam erga defunctos pertinaciter aliquid contra Scripturam aut Ecclesiam defendere.

1) Vgl. oben §. 316.

2) Wenn Klee aus den Stellen, welche die absolute Nothwendigkeit des Glaubens aussprechen, beweisen will, daß die die absolute Nothwendigkeit der Taufe aussprechende Stelle *Joann.* 5, 3 auch nicht unbedingt zu nehmen sei, so ist die Antwort darauf leicht. Auch das getaufte Kind hat den Glauben, zwar nicht actu, aber habitu. Allerdings kann der actuelle Glaube auch ohne Taufe durch die Begierdetaufe zum Heile führen; aber das kann eben nur bei Erwachsenen der Fall sein.

die Erbsünde leugneten, wurde daher gerade die Nothwendigkeit der Taufe zur ewigen Seligkeit gegen sie als das entscheidendste und zugleich populärste Argument von den Vätern geltend gemacht [1]). Ebenso wurde auch in allen Lehrentscheidungen der Kirche als Hauptirrlehre der Pelagianer die Behauptung hervorgehoben, daß die Kinder ohne Taufe das ewige Heil erlangen könnten, und daß somit dieses Sacrament nicht nothwendig sei zur Seligkeit [2]).

Als das Florentinum einem Irrthum der Griechen gegenüber aussprach, daß, wie die Seligkeit, so auch die Verdammniß sofort nach dem Tode, nicht erst am jüngsten Tage eintrete, erklärt es dieses ausdrücklich auch für alle diejenigen, welche mit keiner anderen Sünde, als mit der Erbsünde behaftet, aus diesem Leben scheiden. Auch das Tridentinum hat der Meinung Calvin's, daß die Kinder der Gläubigen auch ohne Taufe selig werden, und noch weiter gehenden Behauptungen Zwingli's und anderen [3]) gegenüber, nochmals die so oft declarirte Wahrheit ausgesprochen, daß ohne die, die Erbsünde aufhebende und sühnende Widergeburt mittelst der heiligen Taufe, die Kinder das ewige Leben nicht erlangen können [4]).

Während es hiernach eine unbestrittene Wahrheit ist, daß die im Stande der Erbsünde aus der Welt abgeschiedenen Kinder, weil der heiligmachenden Gnade, auch der Vollendung der heiligmachenden Gnade, des Lichtes der Glorie und somit der Anschauung Gottes, auf ewig beraubt und von Christus und seinem Reich getrennt bleiben; wurden bezüglich der Art und des Maßes der sie treffenden Strafe verschiedene Meinungen aufgestellt. Hat auch die Kirche bezüglich derselben keine näheren Entscheidungen gegeben, so können wir doch auf Grund feststehender dogmatischer Principien und der ganzen kirchlichen und theologischen Lehrentwickelung ein zuverlässiges Urtheil gewinnen.

---

1) S. oben §. 317.

2) Vgl. nur oben S. 754 die von Augustinus Ep. 109 ad Opt. angeführte Stelle aus der *littera tractoria* des Papstes Zosimus. Ferner *Conc. Carth.* can. 2 & 3 oben S. 755, Note 2; das Schreiben Papst Cölestin's an die gallischen Bischöfe oben S. 756, Note 1—4.

3) Vgl. *Bellarmin*, De sacr. baptismi c. 4. Näheres in der Lehre von der heiligen Taufe.

4) *Sess. V*, can. 4. S. oben S. 713, Note 3 und *Sess. VII de sacr. bapt.* can. 5: Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem: a. s.

Vor allem ist festzuhalten, daß ebenso, wie zwischen der Erbsünde und den persönlichen Sünden ein specifischer Unterschied besteht, auch die Strafe beider specifisch verschieden ist. Dieses ist auch von der Kirche gerade in einem ihrer strengsten Aussprüche angedeutet. Denn wenn das Florentinum erklärt, daß, wie jene Seelen, welche die Taufunschuld unversehrt bewahrt, oder ihre nach der Taufe begangenen Sünden vollkommen in dieser Welt oder im Fegfeuer abgebüßt haben, sofort in den Himmel und zu der, jedoch nach der Verschiedenheit der Verdienste mehr oder minder vollkommenen, Anschauung Gottes gelangen; ebenso jene Seelen, die mit einer persönlichen Todsünde, oder auch lediglich mit der Erbsünde belastet aus dem Leben abscheiden, sofort zur Hölle niedersteigen; aber mit verschiedenen Strafen gestraft werden[1]: so ist darin nach der wohlbegründeten Ansicht angesehener Theologen nicht nur ein gradueller Unterschied, wie bezüglich der vorher erwähnten verschiedenen Stufen der Seligkeit, sondern ein specifischer Unterschied dieser Strafen angedeutet[2].

Nur wenn man den specifischen Unterschied zwischen der Erbsünde und der persönlichen oder actualen Sünde aufhöbe und die Erbsünde zu einer actualen Sünde machte, könnte man auch die Strafe der Erbsünde der Strafe der actualen Sünde schlechthin gleichstellen. Wenn der Wille durch die Erbsünde ganz verbost wäre, und in Folge davon die Seele des Kindes im Momente ihres ersten Bewußtseins und ihrer ersten Selbstbestimmung, nothwendig und dennoch schuldvoll, in Gotteshaß und Gotteslästerung ausbräche[3], wäre man vielleicht berechtigt, den Zustand dieser Kinder in der Ewigkeit mit

---

1) Illorumque animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius (wo nämlich von dem Purgatorium gehandelt wird) dictum est, sunt purgatae, in coelum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descedere, poenis tamen disparibus (ἀνίσοις) puniendas. *Decr. unionis Graecor. Bulla Eugenii IV „Laetentur coeli“.*

2) Während unter der mehr oder minder vollkommenen (perfectius, τελειώτερον) Anschauung Gottes nur ein gradueller Unterschied verstanden werden kann, gilt von *dispar* und ἄνισος keineswegs dasselbe. Beide Worte sind geeignet, auch einen specifischen Unterschied auszudrücken.

3) Vgl. *Baji prop. damn. 48 & 49* oben S. 774, Note 1; auch die Aussprüche Luther's und Melanchthon's oben S. 766, Note 4 und die Schilderung der *Solida declaratio* S. 768, Note 2.

dem der Thatsünder zu identificiren. Hier sei auch daran erinnert, daß nach dem Gesetze der Gerechtigkeit das ohne Taufe abgeschiedene unmündige Kind nur für die Sünde, die wirklich und wahrhaft ihm innewohnt, gestraft werden kann; also nur für die Erbsünde als solche — also nicht für persönliche Sünden, die es vor seinem Tode in statu viae begangen hat: denn solche existiren nicht; aber auch nicht für Sünden, die es nach seinem Tode begeht: denn nur was in statu viae geschieht, ist Gegenstand der Vergeltung in der anderen Welt; ebenso wenig endlich für Sünden, die es bei längerem Leben begangen hätte: denn diese möglichen und bedingt zukünftigen, aber nie wirklich gewordenen Sünden, können ebenso wenig Gegenstand einer wirklichen Strafe, als Grund der Reprobation sein[1]).

Fragen wir nun des Näheren, worin die Strafe der nur in der Erbsünde Abgeschiedenen bestehe, so stimmen alle rechtgläubigen Lehrer darin überein, daß sie einestheils der Seligkeit des Himmels beraubt sind, daß anderntheils aber ihre Strafe die mildeste ist, welche es im Reiche der Verwerfung gibt. Dies lehren nicht nur die der milderen Meinung zuneigenden Griechen, sondern auch die der strengeren Ansicht huldigenden Lateiner, insbesondere der heil. Augustinus.

Wenn jene, wie z. B. Gregor von Nazianz[2]), aussprechen, daß die nur mit der Erbsünde Behafteten in der anderen Welt nicht die Peinen der Hölle zu leiden haben; so lehren sie auf's klarste, daß sie der Seligkeit des Himmels beraubt sind. Und wenn Augustinus lehrt, daß die Erbsünde die ewige Verdammniß nach sich zieht[3]), und auch die Ausflucht der Pelagianer[4]) auf's entschiedenste bekämpft, daß die ungetauft ver-

---

1) Vgl. die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung.

2) *Or. 40 in s. bapt.* c. 23 unterscheidet er Solche, welche die heilige Taufe aus schwerer Schuld, andere, die sie aus Nachlässigkeit, andere, die sie ohne ihre Schuld nicht empfangen haben, wozu namentlich die ohne Taufe gestorbenen Kinder gehören. Von den zuletzt genannten sagt er: Postremi denique, nec coelesti gloria, nec suppliciis a justo judice afficiuntur, utpote qui licet signati non fuerint, improbitate tamen careant, atque hanc jacturam passi potius fuerint, quam fecerint. Neque enim, quisquis dignus supplicio non est, protinus honorem quoque meretur; quemadmodum nec, quisquis honore indignus est, statim etiam poenam promeretur.

3) Nulla salus aeterna praeter baptismum Christi promittatur infantibus, quam non promittit scriptura divina, humanis omnibus ingeniis praeferenda. *August.* de pecc. mer. et remiss. l. 1, c. 23.

4) Es war dieses eine Concession, welche sie zu ihrer Rechtfertigung dem allgemeinen christlichen Bewußtsein machten. Sie sagten: nur die Taufe Christi gewähre auch die Gemeinschaft des Reiches Christi; dagegen das ewige

sterbenden Kinder zwar nicht mit den Getauften das Himmelreich, wohl aber das ewige Leben erlangen[1]): so lehrt er auf der anderen Seite, daß die Strafe derselben, worin sie immer bestehen möge, die mildeste, und daß trotz derselben auch für sie das Dasein eine Wohlthat sei[2]).

Leben werde auch ohne Taufe erlangt. Wie immer sie aber diese Ausdrücke verstanden haben, stets leugneten sie die Erbsünde und die Nothwendigkeit der Taufe zur Vergebung derselben. Daher wurde ihre Lehre so entschieden von Augustinus und der Kirche selbst (vgl. Miliv. c. 3, oben S. 755, Note 2) bekämpft.

1) Daß die heilige Schrift und die gesammte Tradition überall das ewige Leben und das Himmelreich identisch nimmt und darunter die übernatürliche Seligkeit in der Anschauung Gottes versteht, welche der gefallene Mensch nur durch Christi Gnade erlangen kann, und daß alle, die nicht zum Reiche Gottes gehören, diesseits und jenseits dem Reiche der Welt und des Bösen angehören, bedarf keines näheren Nachweises. Wenn die Pelagianer daher einen mittleren Ort und Zustand zwischen beiden Reichen annahmen, so mußte diese Lehre nothwendig bekämpft und verworfen werden. Hören wir nur ein paar Aussprüche des heil. Augustinus: Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo. Hinc et ipse Dominus volens auferre de cordibus male credentium istam nescio quam medietatem, quam conantur quidam parvulis non baptizatis tribuere, ut quasi merito innocentiae sint in vita aeterna, sed quia non sunt baptizati, non sint cum Christo in regno ejus, definitivam protulit ad haec ora obstruenda sententiam, ubi ait: Qui non est mecum, contra me est. *De pecc. mer. et remiss.* l. 1, c. 28. Nullus relictus est medius locus, ubi ponere queas infantes. De vivis et de mortuis judicabitur, alii erunt ad dexteram, alii ad sinistram, non novi aliud. Si ergo dextera erit et sinistra, et nullum medium locum in Evangelio novimus, ecce in dextra regnum coelorum est. Percipite, inquit, regnum: qui ibi non est, est in sinistra. Quid erit in sinistra? Ite in ignem aeternum. *Sermo* 294 (De verb. Apost. 14) c. 3. Diese Wahrheit hat Augustinus (De anima et ejus orig. l. 1, c. 3; l. 3, c. 13) verfochten auch gegen Vincentius Victor, der zwar die Erbsünde nicht, wie die Pelagianer, leugnete, aber die ungetauften Kinder in's Paradies versetzte und davon das regnum coelorum unterschied; und auch in dieses sie gelangen ließ, wenn sie durch Gebete und Opfer der Kirche von der Erbsünde befreit würden. Daß die Verwerfung eines mittleren Ortes zwischen Himmel und Hölle weder mit der Meinung vom limbus puerorum, noch mit dem Dogma von dem Fegfeuer in Widerspruch steht, ist klar: denn die Seelen im Fegfeuer gehören dem Reiche Christi an; der limbus puerorum aber gehört zum Reiche der Verlorenen und hat weder mit der pelagianischen Lehre, noch mit der des Victor etwas gemein, wie wir unten S. 830, Note 3, sowie in der Lehre von der Taufe und in der Eschatologie sehen werden.

2) Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. *De pecc. mer. et remiss.* l. 1, c. 16. Quis dubitaverit non baptizatos, qui solum habent originale

Die Untersuchungen der Theologen, namentlich der Scholastiker, waren vorzugsweise darauf gerichtet, näher zu bestimmen, worin diese damnatio *mitissima* Augustin's bestehe: denn die katholische Wahrheit, daß die Erbsünde vom Himmelreich oder vom ewigen Leben ausschließe, wurde nie bestritten [1]).

Dagegen stellte sich die Ansicht der meisten und größten Lehrer immer mehr dahin fest, daß die ungetauften Kinder nur die poena *damni*, nämlich den Verlust der seligen Anschauung und der himmlischen Glorie, nicht aber die poena *sensus* oder die Strafqualen der Hölle zu erdulden haben, und daß hierin die poena mitissima des heil. Augustin, sowie jener von Gregor von Nazianz geschilderte Zustand bestehe, in welchem diese Kinder weder die Freuden des Himmels genießen, noch die Qualen der Hölle leiden.

Der heil. Bernhard, der Lombarde, Thomas [2]), Bonaventura [3]), Scotus, Bellarmin und fast alle späteren Theologen

---

peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae, qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret. *Contra Jul.* l. 5, c. 11. Man lese das ganze lehrreiche Kapitel.

1) Wohl scheinen Manche zu weit gegangen zu sein bezüglich der natürlichen Seligkeit, welche sie den ungetauften Kindern nach dem jüngsten Gerichte zuschreiben, wie Albertus Pighius, Ambrosius Catharinus, auch Savanarola, deren Lehren Bellarmin, als all zu sehr der Lehre der Pelagianer und des Vincentius Victor sich nähernd, mißbilligt. Dabei gebraucht er das Argument: Si verum esset, quod ipsi scribunt, parvulos cum originali peccato decedentes, non solum carituros omni dolore, tam interno quam externo, sed etiam beatos et felices in quodam veluti terrestri paradiso perpetuo vitam acturos, plenos sapientia et virtutibus sua sorte optime contentos, Deum toto corde diligentes et laudantes, Angelorum denique consortio et revelationibus saepe fruentes; si haec, inquam, vera essent, sequeretur, infantes melioris conditionis esse, quia peccaverunt in Adamo, quam si in puris naturalibus decessissent. Non enim tanta debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus. De amiss. grat. l, 6, c. 2.

2) Besonders gründlich hat derselbe diese Frage in der *QQ. disp. De malo* q. 5, a. 1—5 behandelt.

3) Derselbe behandelt In 2 dist. 33, a. 3, q. 1 unsere Frage folgendermaßen: Hic duplex est opinio. Quidam enim attendentes rigorem divinae justitiae ac sententiae, qua Deus pro uno modico mortali, in quo momentanea et quasi nulla fuit delectatio, hominem cruciat aeternaliter, dicunt, quod parvuli cremabuntur igne materiali, longe tamen minus quam illi, qui peccaverunt peccato actuali . . . Nec in hoc derogatur, ut dicunt, divinae misericordiae, quamvis plus manifestetur via justitiae quam misericordiae, pro eo quod minus malum est in tali poena esse, quam omnino non esse, cum non sit ibi tanta boni privatio, sicut manifestat Aug. in lib. de libero

huldigen dieser Meinung. Aber auch die kirchliche Autorität hat wiederholt ihre Billigung derselben zu erkennen gegeben. In seinem Decret gegen die Petrobrussianer, Arnaldisten und Waldenser spricht Papst Innocenz III. aus, daß die Entbehrung der Anschauung Gottes die Strafe der Erbsünde, die ewige Qual aber die Strafe der actualen Sünde sei[1]). Das ist allerdings keine förmliche Lehrentscheidung, da dieser Satz nur beiläufig in der Argumentation vorkommt, aber doch ein höchst gewichtiges Zeugniß dafür, daß derselbe die allgemeine kirchliche Ueberzeugung enthält[2]).

Als die Synode von Pistoja die Lehre von dem Limbus puerorum, wo die nur mit der Erbsünde abgeschiedenen Seelen die Strafe des Verlustes, nicht aber die Feuerqual leiden, für eine pelagianische Fabel erklärte, indem sie behauptete, es sei diese Meinung identisch mit der pelagianischen Lehre von einem von jeder Schuld und Strafe freien mittleren Orte und Zustande zwischen Himmel und Hölle; hat Pius VI. diese jansenistische Behauptung nicht nur für temerär und injuriös gegen die katholischen Schulen, sondern auch für falsch erklärt[3]).

---

arbitrio. Et hoc dicunt esse conveniens, ut sicut in originali peccato erat carentia debitae justitiae, et concupiscentia, sic etiam in poena esset carentia visionis Dei, et afflictio ignis aeterna. Sed cum valde durum illud dicere videatur, quod Deus tam dure, et tam aspere agat cum parvulis sic decedentibus, qui omnino non potuerunt vitare nec mortem culpae, nec mortem naturae, praesertim cum videamus Deum cum impiissimis et sceleratissimis peccatoribus in multis misericorditer agere; ideo est alia positio mitior, quae magis concordat pietati fidei et judicio rationis, quod quia parvuli decedentes cum originali carent justitia et Spiritus sancti gratia, quae est pignus haereditatis aeternae, privantur in aeternum Dei visione; quia vero in carne fuit foeditas, ideo ponentur in loco vili, utpote infernali: sed quia non habuerunt in se actualem delectationem peccati nec in spiritu, nec in carne, ideo non sentiunt poenae ignis acerbitatem. Hunc modum dicendi magis approbant Magistri communiter. Vgl. auch *Brevil.* l. 3, c. 5 i. f.

1) Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. *L. 3 Decr. tit. 42, c. 3.*

2) Das ist um so gewisser, je vorsichtiger der Papst sich ausdrückt, und z. B. die erst von Viennense entschiedene Frage, ob durch die Kindertaufe die Tugenden eingegossen werden, dahin gestellt sein läßt.

3) Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum, quem limbi puerorum nomine fideles passim designant, in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur, — perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani:

Für diese mildere Meinung sprechen denn auch die solidesten theologischen Gründe. So angemessen es ist, daß die durch ihre im Stammvater contrahirte Schuld der übernatürlichen Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubte menschliche Natur auch der von dieser Gerechtigkeit unzertrennlichen Glorie beraubt sei[1]); ebenso entsprechend ist es, daß diejenigen, welche nicht, wie Adam und alle Thatsünder, persönlich gesündigt haben, auch nicht der der persönlichen Sünde entsprechenden Pein oder der poena *sensus* unterliegen. Denn, wie auch die heilige Schrift[2]) andeutet, die Peinigung entspricht der bösen Lust, welche der Thatsünder in seiner Hinwendung zur Creatur sucht und weßhalb er von Gott sich abwendet. Diese Hinwendung zur Creatur und dieses Suchen der Lust in ihr war zwar in Adam vorhanden; ist aber nicht ebenso auf seine Nachkommen lediglich vermöge ihrer Abstammung von ihm übergegangen; denn dadurch ist nur das *vitium naturae*, nämlich die mit der Natur aus Adam's Schuld verbundene Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit und die darin liegende Lostrennung von Gott übertragen worden; aber an der rein persönlichen Sünde Adam's und seiner Hinwendung zur Creatur und seinem sündhaften Wohlgefallen haben sie keinen Theil[3]).

Falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa. Bulla auct. fid. prop. dam. 26. Man sieht, wie genau diese Censur den Unterschied zwischen dieser katholischen Lehre und der pelagianischen Irrlehre vom status medius, den die Bulle auf's Neue verwirft, präcisirt. Der sog. limbus puerorum ist ein „locus inferorum", also nicht, wie die Pelagianer lehrten, ein locus medius zwischen Himmel und Hölle. Der pelagianische Mittelzustand ist „expers culpae et poenae" — der Zustand der mit der Erbsünde behafteten Seelen ist weder frei von Schuld, noch frei von Strafe. Die Schuld der Erbsünde ruht auf ihnen und sie leiden die poena damni, nur die poena ignis trifft sie nicht.

1) Auxilium originalis justitiae subtrahitur per peccatum originale ... Cum autem aliquis, peccando abjicit a se illud, per quod disponebatur ad aliquid bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum, ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio boni est conveniens poena ejus: et ideo conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae, ad quam homo per gratiam ordinatur. *De malo* q. 5, a. 1.

2) *Apoc.* 18, 7: Quantum glorificavit se et in deliciis fuit: tantum date illi tormentum et luctum.

3) Poena proportionatur culpae; et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, debetur et poena damni, scilicet carentia visionis divinae respondens aversioni, et poena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animae a justitia originali: et ideo peccato originali

Wollte man an die Concupiscenz erinnern, so ist zu erwiedern, daß darin zwar eine Disposition zu sündhafter Lust und deßhalb zur Thatsünde liegt, daß aber ein solcher bloßer Habitus ohne persönliche Einwilligung nach dem Gesetze der Gerechtigkeit nicht Grund persönlicher Strafe ist[1]).

Nun könnte man gegen die bisher vorgetragene Lehre einen doppelten Einwand erheben.

Man könnte sagen, hier auf Erden habe die Erbsünde mannigfaltige und schwere Leiden zur Folge, welche auch die Kinder treffen: weßhalb sollen nun dieselben von Peinen frei sein im andern Leben, wo doch die Strafen schwerer sind, weil dort vorzugsweise die Gerechtigkeit waltet? Hierauf ist zu erwidern, daß die Leiden dieses Lebens an sich den Charakter natürlicher Uebel haben, welche nur wegen des Sündenfalls durch übernatürliche Gaben nicht gehindert werden; während die Peinen der Hölle rein den Charakter von Gott auferlegter Strafen haben[2]), und solche legt Gott nicht auf, als in so weit sie nach der Strenge der Gerechtigkeit verdient sind[3]).

Auf der anderen Seite könnte man einwenden: wie man den

---

non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae. *De malo* q. 5, a. 2. Daselbst macht Thomas als Grund hiefür auch den Ausspruch des heil. Bernhard geltend: Sola propria voluntas ardet in inferno (serm. 3 de resurr.): denn originale peccatum non est peccatum propriae voluntatis, immo consequitur ex voluntate aliena. Ergo peccato originali non debetur poena sensus.

1) Poena sensus nunquam debetur habituali dispositioni: non enim aliquis punitur ex hoc, quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur; sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum; puta, qui non habet scientiam litterarum, ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quae parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit (Sermo 45 de temp.), adultum autem actu concupiscentem. *De malo*, q. 5, a. 2.

2) Non est eadem ratio, sagt Thomas, de poena sensibili ante mortem, et post mortem. Ante mortem poena sensibilis consequitur virtute naturae agentis: sive sit poena sensibilis interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi; sive etiam poena sensibilis exterior, ut ustio et aliquid hujusmodi. Sed post mortem nihil agit virtute naturae, sed secundum justitiae divinae ordinem tantum: sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturalis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit. *In 2 Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1.

3) Die Einwände, welche man gegen die Freiheit der ungetauften Kinder von der poena sensus aus der h. Schrift beibringt, seien nur beiläufig erwähnt. Sie gründen sich auf Stellen, welche ganz allgemein alle, die nicht selig werden, dem Feuer

Verlust der Anschauung Gottes als jene poena *minima* bezeichnen können, da doch diese poena damni die wesentlichste und schwerste Strafe, weil der Verlust des höchsten und unendlichen Gutes, die poena sensus aber im Vergleiche mit ihr nur ein endliches Uebel und eine accidentale Strafe ist?

Hierauf ist zu antworten, daß der Verlust der übernatürlichen Seligkeit zwar an sich die größte Strafe, weil der Verlust des höchsten Gutes ist, nicht aber auch nothwendig bezüglich dessen, der die Strafe erleidet und der dadurch nur eines übernatürlichen Gutes beraubt, nicht aber in dem, was ihm von Natur zukommt, verletzt und dadurch gepeinigt wird[1]). Doch das hängt mit der alsbald zu betrachtenden Frage zusammen, ob und inwiefern die vom

überweisen, wie *Matth.* 25, 41 im Richterspruch am jüngsten Tage: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum. Cf. *Matth.* 7, 23. Die Antwort hierauf ist, daß derartige allgemeine Aussprüche, die, wie auch die Motive der Verurtheilung zeigen, zunächst die Erwachsenen, ja, wie die Parabel vom Waizen und Unkraut *Matth.* 13, 24, nur die Getauften im Auge haben, die mildere Bestrafung der Kinder nicht ausschließen. Auch ist vollkommen begründet, wenn Thomas, *De malo* q. 5, a. 2, ad 1, sagt: Nomen tormenti, supplicii gehennae et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur, est large accipiendum pro poena, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam poenam deberi. Jedoch kann nicht bestritten werden, daß Augustinus und nicht wenige abendländische Väter, auch angesehene Theologen bis auf die neuere Zeit die poena sensus auch bei den ungetauften Kindern annahmen, nur eine mildere, als bei allen übrigen Verdammten. Dagegen spricht nicht, daß Augustinus lehrt, es sei diesen Kindern besser, zu sein, als nicht zu sein: denn das lehrt er auch, die scelestissimi (wie Judas, von dem der Herr sprach: es wäre ihm besser nicht geboren zu sein) ausgenommen, von allen Verdammten. Considera ergo, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati, et miseri volunt. *De lib. arb.* c. 7. Vgl. *Faure* In Enchir. ad c. 93.

1) So antwortet Thomas *De malo* q. 5, a. 2, ad 3 auf diesen Einwand: Gravitas alicujus poenae potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius boni, quod privatur per malum poenae; et sic carentia visionis divinae et fruitionis Dei est gravissima poenarum. Alio modo per comparationem ad eum qui punitur; et sic tanto est gravior poena, quanto id quod subtrahitur est magis proprium et connaturale ei cui subtrahitur; sicut magis diceremus puniri hominem, si auferretur ei patrimonium suum, quam si impediretur ne proveniret ad regnum, quod ei non debetur. Et per hoc dicitur esse mitissima omnium poenarum sola carentia visionis divinae, inquantum visio divinae essentiae est quoddam bonum omnino supernaturale. Aus demselben Grund, sagt Thomas, ist die Feuerstrafe die schwerste Strafe zu nennen.

Himmelreich ausgeschlossenen Kinder diesen Verlust peinlich empfinden.

Auch bezüglich dieser Frage unterliegt es keinem Zweifel, daß jene, die nur mit der Erbsünde belastet in die Ewigkeit gehen, den Thatsündern keineswegs gleich stehen. Solches zu behaupten würde den Unterschied zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde aufheben. Sowie wir die Erbsünde nicht wie eine persönliche Sünde bereuen können[1]), wohl aber sie beklagen, uns wegen ihrer verdemüthigen und als Glieder der sündigen Menschheit bekennen müssen; so können auch die lediglich wegen der Erbsünde Verlorenen nicht wegen derselben, wie über persönliche Sünden, Gewissensbisse empfinden. Daher sind alle Theologen darin einig, daß der Wurm des Gewissens[2]) sie nicht quält. Das geben auch jene Theologen zu, welche ihnen die poena sensus zuschreiben[3]).

Allein daraus folgt noch nicht, daß die nur in Folge der Erbsünde Verlorenen wegen des Verlustes der übernatürlichen Seligkeit und der Erbschuld, mit der sie behaftet bleiben, gar keinen Seelenschmerz, keine innerliche Trauer empfinden.

Daß die Seelen der nur mit der Erbsünde Abgeschiedenen in der Ewigkeit irgend welches innere Leid empfinden, nahmen nicht wenige derjenigen Theologen an, welche sich insofern der milderen Meinung anschließen, als sie die ungetauften Kinder sowohl von der Pein des Feuers, als von dem Wurme des Gewissens frei erachten[4]). Sie berufen sich hiefür nicht nur auf die strengere Meinung

---

1) Namentlich aus diesem Grunde hat Alexander VIII. unter den durch Decret vom 7. December 1690 verworfenen 31 jansenistischen Sätzen auch die prop. 19 verworfen: Homo debet agere tota vita poenitentiam pro peccato originali.

2) *Marc.* 9, 43. 45. 47.

3) Daher hat man aus dieser auch von ihnen anerkannten Wahrheit in Verbindung mit Marc. l. c.: ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur, gegen die Feuerstrafe bezüglich der Kinder argumentirt.

4) Als Repräsentanten dieser Meinung führen wir Bellarmin an, der sich l. c. cap. 6 also ausspricht: Dicimus igitur parvulos sine Baptismo decedentes dolorem animi habituros, quod intelligent se beatitudine privatos, a consortio piorum fratrum et parentum alienos, in carcerem inferni detrusos, et in tenebris perpetuis vitam acturos. Caeterum hunc dolorem in eis levissimum, mitissimumque multis de causis futurum. Tum quod dispositionem ad beatitudinem non nisi remotissimam habuerint; tum, quod intelligent non propria negligentia se tantum bonum amisisse, unde etiam verme conscientiae carebunt; tum quod delicias, neque coelestes, neque terrenas unquam gustaverint, facile enim iis bonis caremus, quibus nunquam assuevimus; tum denique, quod videbunt plurimos esse in eodem gehennae carcere se multo

Augustin's[1]) und anderer Väter, sondern auch darauf, daß die Zeugnisse der Väter und der Kirche selbst, welche besagen, daß die nur mit der Erbsünde behafteten Seelen anders und milder als die Thatsünder bestraft werden und leiden, eben dadurch irgend eine Strafe und ein Leiden derselben voraussetzen[2]). Der Einwand, daß das innere Leiden der Verlorenen schwerer sei, als die äußere Feuerqual und daher noch weniger als diese eintreten könne, verfängt nicht, wenn man anerkennt, daß der innere Schmerz oder die Trauer dieser Kinder weit milder und gemäßigter ist, als der der persönlichen Sünder[3]). Ein besonders gewichtiger Grund für diese Meinung ist

---

infeliciores, ad quorum sortem ipsi quoque pertinere potuissent, si diutius sibi vivere contigisset; quare S. Augustinus multis in locis affirmat, parvulos sine Baptismo decedentes in damnatione omnium mitissima futuros. Bellarmin führt für diese seine Meinung auch Driedo, Dominicus a Soto und Petrus a Soto an.

1) Z. B. De an. et ej. orig. l. 1, c. 9: Parvulis non baptizatis nemo promittat felicitatis aut quietis cujuslibet inter damnationem regnumque coelorum quasi medium locum. *Contra Julian.* l. 5, c. 8, l. 6, c. 4 lehrt Augustinus, daß die ungetauften Kinder wegen des Verlustes der Anschauung Gottes und der Trennung von den Seligen Leid empfinden.

2) Vgl. z. B. oben S. 830, Note 3.

3) Der heil. Bonaventura erklärt dieses In 2 dist. 33, a. 3, q. 2 folgendermaßen: Animae parvulorum carebunt actuali dolore et afflictione, non tamen carebunt cognitione. Et illud potest satis rationabiliter intelligi per hunc modum. Descedentes enim in solo originali quasi medium tenent inter habentes gratiam, et culpam actualem: et quoniam status retributionis respondere debet statui vitae praesentis, in tali statu debent animae parvulorum poni, ut quasi medium teneant inter beatos, et aeternis ignibus cruciatos. Quoniam igitur beati carent malo poenae sensibilis, et cum hoc habent Dei visionem, damnati e contrario sunt in tenebris, et puniuntur poena sensibili; parvuli secundum rectum ordinem divinae aequitatis debent communicare in uno cum damnatis, et in alio cum beatis; sed non possunt communicare cum beatis in habendo divinam praesentiam, quia tunc in nullo communicarent cum damnatis, praesentia enim visionis Dei non stat cum poena sensibili; ideo cum beatis communicant in hoc, quod carent omni afflictione exteriori vel interiori, cum damnatis vero in hoc, quod privantur visione Dei et lucis corporalis. Parvuli igitur sic divino judicio justo inter beatos et simpliciter miseros quasi in medio constituti hoc noverunt; ut tamen ex una parte consideratio generet desolationem, ex altera consolationem, ita aequa lance divino judicio eorum cognitio et affectio libratur, et in tali statu perpetuatur, ut nec tristitia deficiat, nec laetitia reficiat, sed in hoc mirabilis ostenditur ordo divinae sapientiae, quae cuncta novit suis locis disponere, et ad sui gloriam ordinare. Nam sicut in beatis potissime manifestatur misericordia, et in damnatis potissime claret justitia, sic in istis manifestatur misericordia simul et justitia.

offenbar der, daß der Stand der in der Erbsünde Verstorbenen nicht in jeder Beziehung dem Stande Derer gleichgesetzt werden darf, welche in dem möglichen Stande der reinen Natur als Kinder, also ohne jedes Verdienst, aber auch ohne jede Schuld gestorben wären.

Die im Stande der reinen Natur verstorbenen Kinder hätten das von Gott ihnen in diesem Falle allein bestimmte Ziel der natürlichen Seligkeit, wenn auch nur auf der untersten Stufe, weil ohne jedes persönliche Verdienst erreicht; während die ungetauften Kinder das Endziel der ewigen übernatürlichen Seligkeit, wozu sie allein bestimmt waren, nicht erreicht haben. Darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit, sondern nur darüber, ob und wie sie diesen Verlust empfinden. Während die strengere Meinung einen auf die Erkenntniß dieses Verlustes sich gründenden, wenn auch gemilderten Schmerz annimmt, glauben zahlreiche und große Theologen aller Schulen[1] annehmen zu dürfen, daß dieser an sich unermeßliche Verlust von ihnen nicht als Schmerz empfunden werde, entweder weil sie denselben nicht erkennen[2], oder, wenn sie ihn erkennen, einsehen, daß sie ohne ihre Schuld der übernatürlichen Seligkeit beraubt sind und

---

1) Nicht nur Thomas, sondern auch Scotus, nicht nur Suarez, Lessius, Mazzella, sondern auch De Rubeis und Gotti.

2) Man kann dieses aus dem Grunde annehmen, weil ihnen das Licht des Glaubens und jeder übernatürlichen Erkenntniß fehlt; daher sie wohl eine gewisse Erkenntniß davon haben können, daß sie zu einer Seligkeit erschaffen seien, nicht aber zu der alle Vernunft übersteigenden Erkenntniß der übernatürlichen Seligkeit der visio beata gelangen können. So Thomas *De malo* q. 5, a. 3: Animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam; sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur: eo quod neque hic fidem habuerunt actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet vero ad naturalem conditionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione boni perfecti. Sed quod illud perfectum bonum, ad quod homo factus est, sit illa gloria, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem . . . Et ideo se privari tali bono, animae puerorum non cognoscunt; sed hoc, quod per naturam habent, sine dolore possident. Das ist verschieden von einer anderen Meinung, welche deßhalb den Kinderseelen jede Erkenntniß abspricht, weil sie überhaupt in tiefer Finsterniß sich befinden. Diese Meinung halten wir schon deßhalb für bedenklich, weil sie leicht zur Vorstellung von einer Bewußtlosigkeit dieser Seelen führen könnte, welche die vernünftige und christliche Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele und dem jenseitigen Leben gefährdet. Auch die Anwesenheit der Kinder beim Weltgericht hebt nicht nothwendig das Nichtwissen der übernatürlichen Ordnung auf.

in der Unmöglichkeit sich befanden, dieselbe zu erlangen[1]). In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich wesentlich von den erwachsenen Ungläubigen, da diesen, wie wir in der Gnadenlehre sehen werden, die Möglichkeit der Erlangung des Heiles durch Christi Gnade keineswegs, wie diesen Kindern, ohne ihre Schuld entzogen war[2]). Und nicht nur von positivem Schmerz dürfen wir diese Kinder frei denken, sondern ihnen auch in dem Besitze der natürlichen Güter, die Gott ihnen geschenkt und nicht entzieht, was poena sensus wäre, ein gewisses natürliches Glück und eine gewisse daraus entspringende natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes, als des Urhebers und Erhalters dieser natürlichen Güter, zuschreiben[3]), ohne dadurch im mindesten in den Irrthum der Pelagianer und des Vincentius Victor zu gerathen[4]).

---

1) So Thomas In 2 dist. 33, a. 2, q. 2: Ratio recta non patitur, ut aliquis perturbetur de eo, quod in ipso non fuit, ut vitaretur . . . Sed in pueris est recta ratio nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc, quod tamen poenam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

2) Omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se (selbstverständlich mit der zuvorkommenden Gnade, deren Nothwendigkeit Thomas auf's strengste festhält) ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur. Et ideo si ab hoc deficiant, maximus dolor erit eis, qui amittunt illud, quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam aeternam haberent: quia nec eis debetur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat; nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc, quod participant multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus. *L. c.* Auf den Einwand hiegegen, daß doch diese Kinder auch hätten wie andere getauft werden können, antwortet Thomas: Hoc est superexcedentis gratiae, ut aliquis sine actu proprio praemietur; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat pueris descedentibus non baptizatis, quam in sapientibus hoc, quod in eis multae gratiae non fiunt, quae in aliis similibus factae sunt.

3) Quamvis pueri non baptizati, sagt Thomas, sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem, quae est per gloriam; non autem ab eo penitus separati sunt. Imo ipsi conjunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt, naturali cognitione et dilectione. *In 2, dist.* 33, q. 2, a. 2. ad 5. Ebenso *De malo* q. 5, a. 3, ad 4: Pueri in originali decedentes sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt.

4) S. oben S. 830, Note 3.

Was die leibliche Auferstehung der ungetauften Kinder betrifft, so werden nach dieser milderen Meinung ihre Leiber weder der himmlischen Glorie theilhaftig, noch der Qual der Hölle unterworfen sein, wohl aber eine dem status termini und dem Zustande ihrer Seele entsprechende Beschaffenheit haben. Näheres in der Eschatologie.

Die Kirche läßt in dieser Sache, über welche die göttliche Offenbarung uns keinen näheren Aufschluß gibt, innerhalb der durch die unzweifelhaften Principien des Glaubens gezogenen und von uns angegebenen Gränzen, wie die strengere und strengste, so auch die mildere und mildeste Auffassung, die von so großen und heiligen Theologen vertreten ist, zu und hat letztere, wie wir gesehen haben, gegen den Vorwurf der Jansenisten in Schutz genommen; wie denn auch alle gegen sie aus inneren Gründen erhobenen Einwände genügend gelöst werden können.

II. Betrachten wir nun die Folgen und Wirkungen der Erbsünde, welche als eine Verschlechterung des ganzen Menschen, dem Leibe und der Seele nach, oder als Verwundung der menschlichen Natur bezeichnet werden, und welche sich in dem gefallenen Menschen zunächst und vorzugsweise in diesem irdischen Leben äußern.

Der Verlust der heiligmachenden Gnade ist die, wie für Adam sofort nach dem Falle, so für alle seine Nachkommen im Momente ihrer Empfängniß im Mutterschooße eingetretene, wesentliche Wirkung und Strafe der Ur- resp. Erbsünde, wovon der Verlust der Glorie die nothwendige Folge ist. Hiemit ist aber auch jener heilige Zorn Gottes gegeben, den das Tridentinum[1]) neben dem Verluste der Heiligkeit und Gerechtigkeit als die erste und wesentliche Sündenfolge bezeichnet, welche von Adam auf alle seine Nachkommen übergegangen ist.

Aus diesen wesentlichen Folgen und Strafen der Sünde gehen alle anderen hervor. Denn mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade tritt auch der Verlust aller anderen von ihr abhängigen supernaturalen und präternaturalen Gaben ein; der gerechte und heilige Zorn Gottes aber, welcher der Sünde gebührt, gibt der Ordnung der Providenz bezüglich des gefallenen Menschengeschlechtes einen ganz anderen Charakter, als nicht nur für den paradiesischen Zustand, sondern auch für den Stand der reinen Natur bestanden hätte. Dieser Verlust der übernatürlichen Gerechtigkeit und Gotteskindschaft ist zunächst gemeint, wenn man die Wirkung der Erbsünde als Beraubung der Uebernatur

1) *Sess.* 5, can. 1.

bezeichnet und davon die Verschlechterung und Verwundung der Natur unterscheidet. Hiebei ist jedoch nicht zu übersehen, daß jener Verlust der übernatürlichen Gerechtigkeit insofern die größte Verschlechterung der Natur ist, als man unter Natur die natura *elevata* oder, wie der heil. Augustinus gerne sagt, die natura *instituta* versteht, indem diese dadurch ihren höchsten Vorzug, ihre Erhebung zur übernatürlichen Gottähnlichkeit verloren hat.

Vorzüglich aber versteht man unter der Verschlechterung und Verwundung der Natur den Verlust jener präternaturalen paradiesischen Gaben, durch welche die menschliche Natur in sich selbst vervollkommnet und von jenen Mängeln und Uebeln befreiet war, die ihr von Natur eigen sind. Daß die Verwundung und Verschlechterung der Natur in Folge des Sündenfalls jedenfalls und zunächst in dem Verluste dieser Gaben, insbesondere des donum *rectitudinis* und des donum *scientiae*, die sich zunächst auf die Seele beziehen, und der zunächst auf den Leib sich beziehenden dona *immortalitatis* et *impassibilitatis* zu suchen ist, darüber kann keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Daß aber diese Gaben weder zur Natur gehörten, noch ihr geschuldet waren, wurde früher gezeigt. Hiernach ist also die Natur insofern verschlechtert, als sie diese, in übernatürlicher Weise sie vervollkommnenden Gaben nicht mehr besitzt, und als sie dadurch namentlich jene vollkommene Harmonie aller Kräfte und die friedliche und widerspruchslose Unterwerfung des niederen unter den höheren Menschen verloren hat. Diese Zerstörung und gleichsam Zerreißung jener vollkommenen Einheit und Harmonie, welche den Widerstreit zwischen Geist und Fleisch zur Folge hat, wird als Verwundung[1]) *(vulneratio)* oder Verderbniß *(corruptio)* und Unordnung der Natur[2]) bezeichnet.

Dagegen ist es eine, auch unter katholischen Theologen vielfach erörterte Streitfrage, ob diese in Folge des Sündenfalls für die ganze Menschheit eingetretene Verderbniß der Natur lediglich in dem Verlust der außer- und übernatürlichen paradiesischen Gaben,

---

1) Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est q. 81, a. 2. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturae* dicitur. *S. Th.* 1. 2, q. 85, a. 3.

2) Bonum autem naturae (peccando) corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. *S. Th.* 1. 2, q. 109, a. 7.

oder auch in irgend welcher Verschlimmerung der menschlichen Natur auch bezüglich ihrer rein natürlichen Beschaffenheit bestehe.

Die allgemeinen Principien zur Beantwortung dieser Frage wurden bereits in der allgemeinen Lehre über die Defectibilität der Creatur und den Ursprung des Bösen behandelt[1]).

Auf Grund dieser Principien untersuchen die Theologen zunächst im Allgemeinen die Frage, ob und inwiefern die Sünde überhaupt die Güte der Natur, das *bonum naturae*, insbesondere der menschlichen Natur zerstöre oder vermindere.

Unter dem Worte *bonum naturae* kann man ein Dreifaches verstehen: erstens die Natur selbst mit allen in ihr wurzelnden Eigenschaften und Kräften; zweitens die natürliche Tüchtigkeit und Neigung der Natur zu dem ihr entsprechenden natürlich Wahren und Guten. Drittens aber versteht man unter dem bonum naturae den Inbegriff aller übernatürlichen Gaben, welche Gott der menschlichen Natur im Stammvater mit der Bestimmung verliehen hat, daß er dieselben auf seine Nachkommen vererbe.

Es ist nun bereits gezeigt, daß das bonum naturae in diesem dritten Sinne für Adam und das ganze Menschengeschlecht durch den Sündenfall völlig verloren gegangen; das bonum naturae im ersten Sinne aber durch die Sünde weder ganz noch theilweise vernichtet worden, vielmehr auch im gefallenen Menschen unverändert geblieben ist. Von dem bonum naturae im zweiten Sinne dagegen ist zu sagen, daß es durch die Sünde weder gänzlich zerstört wird, noch aber auch unversehrt bleibt, sondern vermindert wird[2]).

---

1) Bd. 5, §. 267, VII. Vgl. *S. Th.* 1, q. 48, a. 4. Daselbst S. 191, Note 2.

2) Bonum naturae humanae potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia hujusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est qu. 63, a. 1. (Vgl. oben S. 452, Note 1.) Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est, qu. 51, a. 2. Oportet autem quod ex hoc, quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso

Daß die Güte der Natur durch die Sünde nicht völlig gestört werden kann, ergibt sich schon aus dem richtigen Begriff des Bösen, das ein Gutes als sein Subject voraussetzt[1]). Was aber den Menschen insbesondere betrifft, so kann die geistige Substanz der unsterblichen Seele mit ihren Grundkräften der Vernunft und des freien Willens in Ewigkeit nicht zerstört werden. Nur Gott könnte sie vernichten. Gott aber vernichtet das, was er erschaffen hat, nimmermehr; daher selbst in den gefallenen Engeln ihre geistige und vernünftige Natur unwandelbar fortbesteht[2]).

Daraus folgt auch, daß die in der Natur selbst wurzelnde Fähigkeit des natürlich Guten nicht gänzlich zerstört, sondern nur in ihrer Tüchtigkeit und Neigung zu demselben mehr und mehr gehindert und unterdrückt werden kann[3]).

---

quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem. *S. Th.* 1. 2, q. 85, a. 1. Es ist wichtig, sofort darauf aufmerksam zu machen, daß Thomas hier nicht ausschließlich von der Erbsünde, sondern, wie auch aus den Schlußworten der Stelle sich klar ergibt, von der Sünde überhaupt, also auch von der Thatsünde handelt.

1) *S. Th.* 1, q. 48, a. 4 f. Bd. 5, S. 191, Note 2.

2) *S. Th.* 1, q. 64, a. 1. S. Bd. 5, S. 785, Note 2.

3) Bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est; ex hoc enim habet, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli, quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Thomas erklärt dieses weiter unten näher in folgender Weise: Inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio, uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est, art. praec. Sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque naturaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod opponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est, quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta opponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso, quod est diaphanum; diminuitur autem haec inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae. *S. Th.* 1, q. 85, a. 2.

Daher fragt es sich hier nur, inwiefern durch die Erbsünde eine solche Abschwächung und Hemmung der natürlichen Seelenkräfte, insbesondere der Vernunft und des freien Willens eingetreten sei. Denn die Lehre des Flacius Illyricus, daß durch den Sündenfall eine substantiale Zerstörung und Veränderung der menschlichen Natur stattgefunden, hat wohl keinen Vertheidiger mehr[1]).

Insofern der Protestantismus, sowie der Bajanismus und Jansenismus der Vernunft des gefallenen Menschen jede Fähigkeit zur Erkenntniß höherer, auch nur natürlicher Wahrheit, seinem Willen aber jedes Vermögen natürlicher Religiosität und Sittlichkeit absprechen, dagegen eine innere Nöthigung zu Irrthum und Sünde lehren, gründen sie diese ihre Behauptungen nicht auf eine substantiale Veränderung der Natur, sondern auf eine solche Uebermacht der durch den Sündenfall im Menschen entstandenen bösen Begierlichkeit und Neigung zur Sünde und Unwahrheit, daß Vernunft und Wille zum Wahren und Guten völlig machtlos und nur noch kräftig seien für Irrthum und Sünde[2]).

Diesen Irrthümern gegenüber kam es vor allem darauf an, die gesunde Lehre bezüglich der Willensfreiheit zu vertheidigen. Demgemäß hat die Kirche ausgesprochen, daß durch den Sündenfall allerdings die aus der übernatürlichen Gnade entspringende Freiheit der Kinder Gottes völlig verloren gegangen[3]), die natürliche Willensfreiheit, und damit auch die Fähigkeit zur Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes, geblieben, aber geschwächt und gebeugt worden ist[4]). Daß auch im gefallenen Menschen der freie Wille fortbesteht und daß die Willensfreiheit ihrem wahren Sinne nach nicht in der Freiheit von äußerem Zwange, sondern in der Freiheit von innerer Nöthigung besteht, wurde bereits oben[5]) aus Schrift und Ueberlieferung[6]), sowie

1) Vgl. oben S. 786, Note 3.

2) Vgl. oben §. 318, III.

3) Vgl. Coelest. I ep. ad Episc. Gall. oben S. 756, Note 3: Sua in aeternum libertate deceptus — diese Freiheit, um welche der Mensch durch Mißbrauch seines freien Willens betrogen wurde, ist die Freiheit der Kinder Gottes; sie kann absolut nur durch die Gnade, nicht durch eigene Wahl des freien Willens wieder erlangt werden. Die Freiheit der Kinder Gottes ist gemeint, wenn das *Carisiac.* I, c. 2 sagt: Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus (s. oben S. 759, Note 1).

4) Vgl. *Trid.* Sess. 6, cap. 1 i. f. und can. 4 & 5 oben S. 422, Note 6.

5) §. 304.

6) Daß insbesondere der heil. Augustinus mit der allgemeinen und stets sich gleichbleibenden Lehre der Kirche übereinstimmt, haben wir a. a. O. gezeigt.

aus der Natur der Sache nachgewiesen. Was vom Willen, gilt auch von der Vernunft, sie hat durch den Sündenfall mit der heilig-

---

Wir wollen jedoch dem dort Gesagten hier noch einiges beifügen. Die Gegner der katholischen Gnadenlehre in den letzten Jahrhunderten wollten ihre Lehre, daß in Folge des Sündenfalls und der dadurch eingetretenen unwiderstehlichen Herrschaft der Concupiscenz der Wille des Menschen jede Freiheit zum Guten verloren und nur noch Freiheit habe zu sündigen, als die ächte Lehre des h. Augustinus darstellen. Sententia Augustini, schreibt Jansenius De statu nat. lapsae l. 3, c. 2, quam tantopere Pelagiani detestati sunt, non alia, quam ista est, quod arbitrium voluntatis post lapsum primi hominis, antequam divina gratia visitetur, hoc est, antequam christianam suscipiat fidem, unde incipit gratia, sub cupiditatibus terrenis ita arcte captivum possideatur, ut libertas illa voluntatis velut ferreis vinculis adstricta, nullo modo surgere possit, ut bonum velit aut faciat, sed ut tantummodo captivo motu versetur in malo. Qua de causa liberum arbitrium toto illo tempore, non tam est liberum quam servum, hoc est liberum justitiae, peccati autem servum sublata funditus indifferentia proxima ad bonum et ad malum. Genau dasselbe, was Jansenius, wie Luther und Calvin, als Augustinische Lehre rühmen, hatten die Pelagianer, insbesondere Julian von Eclanum, dem heil. Augustinus zum Vorwurfe gemacht. Dieser aber weist diesen Vorwand nicht nur zurück, sondern enthüllt auch das ganze Sophisma, worauf dieser Vorwurf und genau ebenso die ganze jansenistische Construction der angeblichen Augustinischen Lehre beruht. Nicht die natürliche Willensfreiheit, antwortet der Doctor gratiae, leugnen wir im gefallenen Menschen, sondern die Freiheit der Gnade; die pelagianische Lehre aber verwerfen wir nicht deßhalb, weil sie die natürliche Willensfreiheit behauptet, sondern weil sie die Nothwendigkeit der Gnade leugnet, um den Menschen aus der Knechtschaft der Sünde zur Freiheit der Kinder Gottes zu führen. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* (*Joann.* 8, 36), utique liberi ad bene justeque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet, quod eos (al. eis) libet. *Contra duas epist. Pel.* l. 1, c. 2, nr. 5. Damit sind alle jene Stellen des heil. Augustinus erklärt, durch welche Jansenius sein eigenes falsches System zu vertheidigen sucht. Wenn z. B. Augustinus *Ep. 217* (al. 107) ad Vital. sagt: Liberum arbitrium ad diligendum Deum in primi peccati granditate perdidimus; oder wenn er *Enchir.* c. 30 sagt: Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum; ähnlich *De perf. just.*: Victa enim vitio, in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura: so ist in diesen und ähnlichen Stellen, wie auch der Zusammenhang klar zeigt, unter liberum arbitrium und libertas nicht die natürliche Willensfreiheit, sondern die paradiesische Freiheit der Gnade, die nur Christus uns wiederbringt, verstanden. Wenn ferner Augustinus sagt: Quia peccavit

machenden Gnade die übernatürliche Erleuchtung und die Gabe der Wissenschaft verloren und ist *insofern verdunkelt* worden; dagegen ist ihr die natürliche Fähigkeit zu irgend welcher Erkenntniß, nicht nur der niederen, lediglich auf die irdischen Dinge sich beziehenden Wahrheiten[1]), sondern auch der Wahrheiten der *natürlichen Religion und Sittlichkeit* auch nach dem Falle geblieben. Dies hat die Kirche, vorzüglich auf dem *Vaticanum*, den modernen Irrthümern gegenüber erklärt und haben wir allseitig nachgewiesen[2]). Die Frage aber, ob und inwiefern der gefallene Mensch aus eigener Kraft die natürliche religiöse und sittliche Wahrheit zu erkennen und demgemäß zu wollen und zu handeln vermöge, wird speciell in der *Gnadenlehre* behandelt.

Hier fassen wir nur die Frage in's Auge, inwiefern in Folge des Sündenfalls die Vernunft *verdunkelt*, der *Wille und seine Freiheit geschwächt und verkehrt worden* sind; ob nämlich diese Verschlimmerung natürlicher Vermögen des Menschen *nur in*

---

voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dira necessitas. *Op. imperf. c. Jul.* l. 5, c. 59. *De perf. just.* c. 1, so leugnen diese und ähnliche Stellen keineswegs die natürliche Willensfreiheit und die Fähigkeit des gefallenen Menschen zu irgend welchem natürlichen Guten, wie wir in der Gnadenlehre näher sehen werden, sondern reden davon, daß der Mensch ohne Christi Gnade weder sich aus dem Sündenstand befreien könne, noch auf die Dauer die moralische Kraft habe, die Sünden zu meiden, wie dieses *Augustinus* selbst an vielen Stellen, z. B. De pecc. merit. l. 2, c. 20; l. 3, c. 13. De perf. just. c. 12 und *Thomas* De verit. q. 22, a. 5, ad 7 auseinandersetzt. In allem diesem hat bei Augustinus nie ein Schwanken stattgefunden, sondern stets und überall hat er den katholischen Grundsatz über das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit festgehalten, den er so oftmals ausgesprochen; kurz in der *Ep. 215* (al. 47) *ad Valent.* in der Mahnung an die Mönche von Adrumet: Ut in fide sana catholica perseverent, quae neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perficiat, ubi jam non timeat, ut deficiat.

1) Wenn in den unbefangenen Darstellungen der Väter als Beispiel für die dem Menschen nach dem Falle gebliebene Erkenntniß öfters nur die irdischen und politischen Dinge angeführt werden, so schließen sie damit keineswegs jede Erkenntniß der höheren Vernunft aus, wie dieses allerdings *Protestanten, Bajaner* und *Jansenisten* vielfach annehmen. Vgl. *Prop. damn. 41 Quesn.* oben S. 772, Note 2.

2) Bd. 1, §. 19—28. Wenn moderne Traditionalisten die Unfähigkeit der Vernunft zur Erkenntniß aller höheren natürlichen Wahrheit auf den Sündenfall zurückführen, so verbinden sie mit dem dem Traditionalismus eigenen erkenntnißtheoretischen Irrthum eine häretische Uebertreibung der Folgen des Sündenfalls. Vgl. hierüber *Palmieri*, de Deo creante et elevante. Thes. 79.

dem Verluste jener übernatürlichen und präternaturalen Vollkommenheiten, oder aber in noch etwas anderem und mehrerem besteht — m. a. W. ob die menschliche Natur durch Sündenfall und Erbsünde nur verschlechtert und geschwächt sei im Vergleiche zu dem durch die übernatürlichen und präternaturalen Gaben vervollkommneten und erhöheten paradiesischen Zustand, oder auch im Vergleiche zum Stande der reinen Natur, und inwiefern letzteres der Fall sei.

Den alten Protestanten, sowie den Bajanern und Jansenisten gegenüber, welche die Verderbniß der menschlichen Natur in Folge der Erbsünde bis zur Leugnung der Willensfreiheit und der Fähigkeit für jegliches rein natürlich Gute übertrieben, heben die katholischen Theologen mit Recht hervor, daß in dem gefallenen Menschen die Natur und ihre natürliche Güte fortbestehe und daß ihre Verschlechterung zunächst in dem Verlust der paradiesischen Gaben bestehe. Insofern unterscheide sich daher die gefallene Natur von dem möglichen Stande der reinen Natur, ähnlich wie sich ein seiner Kleider beraubter Mensch von einem nackten, der nie bekleidet gewesen, unterscheide [1]). Dagegen haben andere Theologen gemeint, diese Darstellung sei ungenügend, da sie nicht die Neigung zum Bösen, mit der wir geboren würden, erkläre [2]);

1) Non magis differt status hominis post lapsum a statu quidem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum scholasticorum veterum et recentiorum. *Bellarmin*, Controv. De gratia primi hom. c. 5. Vgl. *Suarez*, De pecc. orig. Disp. 6, Sect. 5, nr. 7.

2) In unserer Zeit hat namentlich Möhler dieses ausgesprochen, um die Kirche gegen Vorwürfe, welche ihr die ungenügende Lehre der Theologen zugezogen habe, zu vertheidigen. Seine Worte lauten: „Indem diese Theorie die Verkehrtheit des Willens, mit der wir geboren werden, nicht erklärt und nicht zu erklären vermag, genügt sie auch nicht. Sie spricht nur von einem Kampfe zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Princip, der ohne das göttliche als Naturereigniß eingetreten wäre; es handelt sich aber vor Allem darum, die Wunden des Geistes, zumal die Verkehrtheit des Willens, zu erklären. Befände sich der Geist des Menschen etwa auch, weil er eine von Gott verschiedene Wesenheit ist, an sich, d. h. ohne die übernatürliche Gnadengabe, als nackte Endlichkeit gedacht, in der Stellung Gott und allem Heiligen gegenüber, in welcher jetzt der Mensch geboren wird? Dann wäre ja der Mensch als endliches Wesen an sich schon zur Sünde geneigt, und würde es nicht erst durch Mißbrauch seiner Freiheit. Dem übernatürlichen göttlichen Principe kann gewiß nicht die Bestimmung

sie glaubten daher außer der Privation der die Natur perficirenden Gnadengaben noch irgend welche Verderbniß der Natur selbst, zwar nicht in ihrer Substanz und ihren wesentlichen Kräften, wohl aber in ihrer Neigung und Disposition annehmen zu sollen. Man glaubte dadurch auch dem Vorwurf einer Abschwächung der Augustinischen Lehre zu begegnen und die Lehre des heil. Thomas treu wiederzugeben. Was den letzteren insbesondere betrifft, so berief man sich namentlich auf dessen oben angeführte Lehre, daß durch die Sünde die natürliche Neigung zum Guten vermindert und ein Hang zum Bösen begründet werde. Allein man übersah hiebei, daß in dem fraglichen Satze Thomas von dem durch actuelle Sünden begründeten schlimmen *habitus acquisitus* redet [1]).

---

gegeben sein, die im Menschen als einem Geschöpfe vorhandene Neigung zur Opposition gegen seinen Schöpfer zu entfernen, oder vielmehr nur nicht zum Ausbruche kommen zu lassen; durch die Abwesenheit dieser übernatürlichen Gnadengabe, ohne welche nun alle geboren werden, ist deßhalb der Mensch auch noch nicht willensverkehrt; er kann es werden, und wird es ohne Zweifel leicht werden, aber er ist es im Momente seiner Bildung noch nicht. Das Mißverhältniß dieser Erklärung zu dem zu erklärenden Gegenstand hat nun zu manchen Einwürfen gegen die katholische Lehre von der Erbsünde Veranlassung gegeben. Man ging von der durch eine leidenschaftliche Aufregung an die Hand gegebenen Voraussetzung aus, daß die katholischen Theologen eigentlich nur Das als Begriff der Erbsünde gelten lassen, was die vorgelegte Theorie wirklich erkläre. Anstatt der Schwäche der Speculation wurde die Gesinnung angeklagt." Symbolik §. 5 (5. Aufl. S. 65). Möhler meint, auch Bellarmin nehme eigentlich außer der Beraubung der übernatürlichen Gaben eine Verderbniß der Natur an, weil er schreibt: Omnibus imputatur (peccatum Adae), qui ex Adamo nascuntur, quia omnes in lumbis Adami existentes in eo, et per eum peccavimus, cum ipse peccavit.... Praeterea dicimus, quemadmodum in Adamo praeter actum illius peccati fuit etiam perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et erat . . . ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, praeter imputationem inobedientiae Adami, esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhaerentem, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur. Allein das beruht auf einem Mißverständnisse. Die Stelle sagt nichts anderes, als daß die Erbsünde nicht nur in der Imputation der Sünde Adam's, sondern auch in dem der Seele inhärirenden Sündenstand bestehe; wie er aber die perversio et obliquitas unicuique inhaerens versteht, darüber läßt er keinen Zweifel und steht hiernach mit sich selbst und mit der sententia communis der Theologen vollkommen in Einklang.

1) *S. Th.* 1. 2, q. 85, a. 1 f. oben S. 840, Note 2. Vgl. auch oben §. 804, VII.

Was die in Folge der Erbsünde eingetretene Verderbniß der Natur betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er dieselbe in den Verlust der übernatürlichen resp. präternaturalen Gaben des Urstandes, insbesondere des *donum rectitudinis* und des *donum scientiae* setzt. Die Verwundung der Natur besteht ihm in dem Verlust der übernatürlichen Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit, wodurch, wie die Vernunft Gott, so der niedere Mensch dem höheren vollkommen unterworfen war[1]).

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß Thomas sage, durch den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit hätten die Kräfte der Seele ihre natürliche Hinordnung zur Tugend verloren und sei somit die natürliche Güte des Menschen verderbt worden; so ist zu erwiedern, daß, wie bereits in der Lehre von dem donum rectitudinis gezeigt wurde[2]), jene vollkommene Unterwerfung des Fleisches unter den Geist nach der klaren Lehre des heil. Thomas[3]), sowie der Väter und der Offenbarung selbst eine übernatürliche Gabe war, welche nur insofern natürlich genannt wird, als sie der Natur verliehen und die bereits der Natur eigene rein natürliche, aber mit den natürlichen Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten verbundene Hinordnung zur Tugend vervollkommnete und von diesen natürlichen Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten befreite.

Demgemäß lehrt Thomas, daß jene Neigung zum Bösen, welche durch die Erbsünde eingetreten ist, ihren Grund darin hat, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren gegangen ist, durch welche diese Neigung verhindert und ausgeschlossen war[4]). Es war, sagt er, eine gerechte Strafe des Ungehorsams gegen

---

1) Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est, q. 81, a. 2. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. *S. Th.* 1. 2, q. 85, a. 3.

2) Oben §. 306, VII.

3) Vgl. nur *S. Th.* 1, q. 95, a. 1 oben S. 517, Note 2.

4) Dieses spricht Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 82, a. 1, ad 3, wo er zeigt, daß die Concupiscenz nicht das Wesen der Erbsünde ist, mit den Worten aus: Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est originalis justitiae, quae prohibebat inordinatos motus.

Gott, daß diese Gnadengabe der Natur entzogen und dieselbe dadurch sich selbst und ihrer eigenen Defectibilität überlassen wurde: denn diese vollkommene Unterwerfung des niederen unter den höheren Menschen war eine die Kräfte und Ansprüche der bloßen Natur übersteigende Gnadengabe[1]). Die menschliche Natur hat zwar, weil sie eine vernünftige Natur ist, auch eine rein natürliche Hinneigung zur natürlichen Tugend; dem steht aber die natürliche Tendenz der niederen Kräfte zu ihrem nächsten Objecte entgegen, und dieses ist ein in der Natur des Menschen liegendes natürliches Uebel, welches sich geltend macht, wenn es nicht in übernatürlicher Weise aufgehoben ist, wie dieses im Urstande der Fall gewesen, wo die Gnade ersetzte, was der Natur aus sich nicht möglich war[2]).

Mit der Lehre des heil. Thomas stimmen aber nicht nur die Theologen seiner Schule, sondern die bedeutendsten Theologen aller in der Kirche Ansehen genießenden Schulen überein[3]).

---

1) Deus humanae naturae in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quaedam originalis justitiae, quam sine aliqua resistentia imprimere posset inferioribus viribus. Quia hoc (sc. donum rectitudinis) gratis collatum fuerat, ideo juste per ingratitudinem inobedientiae subtractum est. Unde factum est, quod primo homine peccante, natura humana, quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum. *In 2 Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 1.

2) Secundum doctrinam fidei ponimus hominem a principio taliter esse institutum, quod quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente, quod ad hoc perficiendum natura minus habebat. *S. c. g.* l. 4, c. 52.

3) Nähere Nachweise s. bei Bellarmin und Suarez. Gregor von Rimini und später Alvarez, die anderer Ansicht waren, werden fast von allen Theologen bekämpft. Vernehmen wir nur noch das Zeugniß des Andr. Vega: Ipsa lex membrorum, carnis scilicet rebellio ad spiritum, ex conditione est naturae nostrae, et non ex aliqua mala conditione transfusa in nos a parentibus nostris, ut communiter docent Scholastici contra Gregorium Ariminensem, et, perinde atque in nobis, fuisset in omnibus creatis in puris naturalibus. Habent tamen haec in nos rationem poenae, quam non haberent in creatis in puris naturalibus, quia Deus hos defectus naturales reformaverat per justitiam originalem, quam perdidimus per peccatum In Conc. Trid. l. 2, c. 11.

Diese einmüthige Lehre der Theologen ist aber keine andere, als die Lehre der Väter. Alle, Griechen wie Lateiner, namentlich auch der heil. Augustinus und seine Schüler, stimmen darin überein, daß durch den Sündenfall die Natur des Menschen nicht ihre Wesenheit und ihre natürlichen Kräfte, sondern ihre übernatürlichen Gaben verloren habe, wie wir dies ausreichend in der Lehre vom Urstande, und insbesondere vom donum rectitudinis nachgewiesen haben[1]).

Wenn also die Theologen sagen, durch die erste Sünde sei der Mensch *spoliatus in gratuitis et vulneratus in naturalibus*, so wollen sie damit keineswegs sagen, daß neben der Beraubung der übernatürlichen Gaben eine Verderbniß der Natur an sich eingetreten sei; sondern ihr Sinn ist der, daß eben durch die Beraubung der übernatürlichen Gaben die Natur verwundet, nämlich ihrer präternaturalen Vollkommenheit beraubt wurde[2]).

Für diese sententia communis sprechen denn auch die allertriftigsten theologischen und philosophischen Gründe. Der Glaube lehrt uns, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit und alle mit ihr verbundenen präternaturalen Gaben des Urstandes der Natur nicht geschuldete Gnaden waren, die Gott dem Stammvater unter der Bedingung seines Gehorsams für sein ganzes Geschlecht verliehen hatte; demgemäß sehen wir ein, daß der Verlust dieser Gaben eine gerechte Strafe des sündigen Menschengeschlechtes ist. Daß Gott aber Adam's Nachkommen auch noch durch irgend welche Zerstörung oder Verderbniß ihrer Natur als solcher gestraft habe, dafür haben wir in der

1) Es mögen hier noch zwei besonders prägnante Zeugnisse angeführt werden. Hom. de cruce spricht Chrysostomus zu Adam: Quia manducasti de ligno scientiae boni et mali, remansisti *homo*. Und *Prosper* contra Collat. c. 9: Natura humana in prima praevaricatione nec substantiam amisit, nec voluntatem, sed lumen, et decorem virtutum.

2) Demgemäß legte man auch die Parabel von dem barmherzigen Samaritan *Luc.* 10 aus. Quo etiam pertinet parabola de eo, qui incidit in latrones; primum enim despoliaverunt eum, deinde plagis impositis abierunt semivivo relicto. Ubi non solum intelligimus ex nomine vestium, quae, ut diximus, extrinsecum quid significant, colligi posse donis supernaturalibus privatum fuisse primum hominem; sed etiam animadvertimus plagas naturae humanae ex despoliatione consequutas esse. Neque enim sine causa Dominus in parabola illa prius dixit, hominem spoliatum, posterius autem vulneratum fuisse, cum tamen contra accidere soleat in veris latrociniis; nimirum indicare voluit in hoc spirituali latrocinio, ex ipsa amissione justitiae originalis nata esse vulnera nostrae naturae, siquidem donum illud justitiae non solum tegebat et ornabat, sed etiam curabat et sanabat languorem illum, qui ex conditione materiae alioquin pullulasset. *Bellarmin, De grat. primi hominis* c. 6.

göttlichen Offenbarung keinen Anhaltspunkt; vielmehr sprechen alle Gründe der vom Glauben erleuchteten Vernunft dagegen. Eine solche Corruption unserer Natur könnte entweder nur eine natürliche Folge der Sünde Adam's, oder aber eine positive Strafmaßregel und ein Werk Gottes sein. Beides aber läßt sich nicht annehmen. Eine Zerstörung der Natur und der menschlichen Seele und der in ihr wurzelnden natürlichen Kräfte der Vernunft und des Willens ist durch die natürliche Incorruptibilität der Seele ausgeschlossen. Wollte man aber die Verschlechterung der Natur darin setzen, daß an die Stelle des früheren natürlich guten, sowie des eingegossenen übernatürlichen Habitus ein schlechter Habitus getreten sei, so kann man allerdings die Privation des übernatürlich guten Habitus einen schlechten Habitus nennen. Dagegen der in der Natur des Geistes liegende gute Habitus der obersten Principien der theoretischen und praktischen Wahrheit oder die Vernünftigkeit und das natürliche Gewissen sind unzerstörbar, wie die Natur des Geistes selbst. Ein erworbener böser Habitus kann nur durch eigene und zwar wiederholte böse Acte begründet werden. Solche hat aber das lediglich mit der Erbsünde behaftete Adamskind nie gesetzt. Daß aber jene Eine Sünde Adam's einen habitus acquisitus für alle seine Nachkommen begründet habe, ist eine aller Gründe und Analogien entbehrende und ganz unfaßbare Behauptung. Wie soll jene eine persönliche Sündenthat Adam's, die für ihn selbst kaum einen habitus acquisitus zu begründen im Stande war, durch alle Generationen fortwirkend, einen habitus acquisitus in allen seinen Nachkommen hervorbringen; während weder seine übrigen persönlichen Sünden, noch die Sünden und sündigen Habitualitäten der unmittelbaren Eltern einen habitus acquisitus in den Seelen der Kinder zu begründen im Stande sind?

Sollte daher die Natur der Menschenkinder in Folge des Sündenfalls substantial oder qualitativ oder nur dem Habitus nach anders, als eben durch den Verlust der Gnadengaben, verschlimmert werden, so könnte nur Gott die bewirkende Ursache davon sein, indem er durch seine Allmacht entweder die von ihm erschaffene Natur theilweise zerstörte, oder in ihren Kräften verschlechterte, oder lähmte, oder, was auf dasselbe hinausläuft, seinen nothwendigen natürlichen Concurs als causa prima versagte, oder schlechte Habitualitäten in der Vernunft und dem Willen des Menschen hervorbrächte. Das alles aber widerstreitet der Weisheit und Heiligkeit Gottes, der in keiner Weise Urheber des Bösen ist und sein kann. Das Böse kann er zulassen, nicht aber wirken; er kann die natürlichen Folgen der Sünde sich entwickeln lassen und das Böse nach seiner Ge-

rechtigkeit strafen; nimmermehr aber kann Gott selbst Böses verursachen, wie wir dieses alles in der Lehre vom göttlichen Willen[1]), vom Ursprunge des Bösen[2]), von der Providenz[3]) und von den Habitus und ihren Ursachen[4]) gesehen haben.

Von irgend welcher von Gott zur Strafe des Sündenfalls bewirkten Zerstörung oder Verschlechterung der menschlichen Natur kann um so weniger die Rede sein, da dadurch Gott selbst die Empfänglichkeit des Menschen für die Erlösung zerstört oder gemindert hätte. Wenn aber gar diese Verschlechterung der Menschennatur die Freiheit des Willens vernichtet hätte, so wäre damit auch die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben, und wären die Sünden des gefallenen Menschen keine Sünden mehr, sondern mit Naturnothwendigkeit eintretende Folgen der Erbsünde. Solche Lehren bedürfen keiner Widerlegung.

III. Betrachten wir nun die durch den Verlust der paradiesischen Gnadengaben der Natur zugefügten **Wunden** oder, wie man auch sagt, **Krankheiten** im Einzelnen.

Während **Augustinus** als die aus der Erbsünde entsprungenen Wunden die **Unwissenheit** und die **Concupiscenz** oder die **Schwierigkeit** des Guten und weiterhin den **Irrthum** und den **Schmerz** als deren Begleiter bezeichnet[5]), führen **Thomas** und die Mehrzahl der Theologen dieselben, den Seelenkräften und Cardinaltugenden entsprechend, auf die vulnera *ignorantiae, malitiae, infirmitatis* et *concupiscentiae* zurück[6]); während andere sie in die Wun-

---

1) Bd. 3, §. 207. — 2) Bd. 5, §. 267. — 3) Bd. 5, §. 275.

4) Oben §. 304, VII.

5) Der erste Ursprung des Bösen, sagt **Augustinus**, liegt in dem Abfall des Willens von Gott. Hoc primum est creaturae rationalis malum, id est prima privatio boni: deinde jam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum, et concupiscentia noxiarum; quibus comites subinferuntur error et dolor. *Enchir.* c. 24. Cf. *De nat. et gr.* §. 67 etc. *Retract.* l. 1, c. 9.

6) *S. Th.* 1. 2, q. 85, a. 3 fährt **Thomas** nach den oben S. 839, Note 1 angeführten Worten also fort: Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est q. 74: scil. *ratio*, in qua est prudentia; *voluntas*, in qua est justitia; *irascibilis*, in qua est fortitudo, *concupiscibilis*, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiae*; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*; in quantum vero concupiscentia destituitur suo ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae*.

den des Geistes, des Willens und der niederen Kräfte eintheilen[1]).

---

1) So Bellarmin, welcher unter diesen drei Kategorien nicht weniger als dreiundzwanzig aus der Erbsünde entsprungene Uebel aufzählt und dazu noch sechs Hauptübel des Leibes und sechs äußere Uebel des menschlichen Lebens fügt; um den Protestanten zu zeigen, daß die Katholiken gewiß die Folgen der Erbsünde nicht herabmindern, wenn sie auch die Uebertreibungen der reformatorischen Bekenntnisse nicht theilen. Bellarmin hebt als Uebel der Vernunft besonders hervor ihre völlige Unwissenheit und oft so große Ungelehrigkeit und Stumpfheit in den Kindern. Vgl. *Augustin*, de pecc. mer. et remiss. c. 38. Sodann die Schwierigkeit der Erkenntniß der Wahrheit für alle. Quid aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adae tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit. Ferner die Unwissenheit bezüglich des ewigen Endzieles und bezüglich der Mittel, die dazu führen; die Zweifelhaftigkeit in den wichtigsten Dingen, wovon geschrieben ist: Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. *Sap.* 9, 14; die Schwierigkeit, die natürlichen Dinge zu erkennen: Cunctae res difficiles; non potest eas homo explicare sermone. *Eccle.* 1, 8; der Mangel an Selbsterkenntniß; die Beschwerung des Geistes durch den Leib: Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. *Sap.* 9, 15; die eitle Neugierde; die Zerstreutheit und die Unordnung der Phantasie. Was die Wunden des Willens betrifft, so nennt Bellarmin vor Allem die Eigenliebe (φιλαυτία), deren schlimme und zahllose Früchte Augustinus Civ. Dei l. 22, c. 22 mit den Worten aufzählt: Mordaces curae, perturbationes, moerores, formidines, insana gaudia, discordiae, lites, bella, insidiae, iracundiae, inimicitiae, fallaciae, adulatio, fraus, furtum, rapina, perfidia, superbia, ambitio, invidentia, homicidia, parricidia, crudelitas, saevitia, nequitia, luxuria, petulantia, impudentia, impudicitia, fornicationes, adulteria, incesta, et contra naturam utriusque sexus tot stupra atque immunditiae, quas turpe est etiam dicere, sacrilegia, haereses, blasphemiae, perjuria, oppressiones innocentium, calumniae, circumventiones, praevaricationes, falsa testimonia, iniqua judicia, violentiae, latrocinia et quidquid talium malorum in mentem non venit, et tamen de vita hominum non recedit. Man sieht, Augustinus und mit ihm Bellarmin betrachtet alle Sünden als Folgen und in gewisser Beziehung als Strafen der Erbsünde. Inwiefern dieses der Fall ist, werden wir unten sehen. Daran reiht Bellarmin die Schwierigkeit der Tugend und die Freude am Bösen, wovon geschrieben ist: Laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis, *Prov.* 2, 14, und: Bibunt sicut aquam iniquitatem, *Job* 15, 16. Ferner die leichtsinnige Gleichgiltigkeit bezüglich der Tugend und des ewigen Heiles; die unmäßige Sorge für das Zeitliche; die Gottvergessenheit und Gottesverachtung; den Wankelmuth, die Unschlüssigkeit, den inneren Kampf, vgl. *Augustin.* Confess. l. 8, c. 9 & 10; die Unzufriedenheit mit dem eigenen Loose und vor allem die moralische Unmöglichkeit, schwere Sünden auf die Dauer zu meiden. Wunden im niederen Theile des Menschen sind Krüppelhaftigkeiten des Körpers und die Mängel der Sinne, die bösen Träume,

Bleiben wir bei der ziemlich allgemein recipirten Eintheilung des heil. Thomas, so ist vor allem zu bemerken, daß nicht allein die Erbsünde, sondern auch die actuelle Sünde diese vierfache Folge hat, indem jede Sünde irgendwie durch Begründung oder Mehrung schlimmer Habitualitäten die entgegenstehenden guten Habitus schwächt und verdirbt, insbesondere irgendwie die Vernunft verdunkelt, den Willen verdirbt und verstockt, die Tüchtigkeit zum Guten mindert, die Hinneigung zum Bösen mehrt[1]).

Daher ist es von Wichtigkeit, den Unterschied zwischen den Seelenwunden der Erbsünde und denen der actuellen Sünden richtig zu erkennen. Die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes gab Anlaß zu manchen Mißverständnissen.

Vor allem ist klar, daß die actuellen Sünden einen habitus *acquisitus* begründen, und zwar einen habitus acquisitus nicht nur einer allgemeinen Schwäche zum Guten und Hinneigung zum Bösen, sondern einen individuellen; indem jede specielle Sünde durch ihre Begehung und Wiederholung eine besondere Neigung zu diesen bestimmten und ihr ähnlichen Sünden und damit eine Abschwächung und Verderbniß der natürlichen, wie der erworbenen, so auch der vorhandenen eingegossenen Habitualitäten zu den den fraglichen Sünden entgegengesetzten Tugenden hervorbringt. Daraus ergibt sich, daß die durch actuelle Sünden contrahirten bösen Habitualitäten in den verschiedenen Menschen dem Grade, wie der Art nach sehr verschieden sind. Etwas derartiges aber läßt sich für die aus der Erbsünde entsprungenen Wunden der Seele, so weit sie lediglich Folge der Erbsünde als solcher sind, nicht behaupten: denn wie die Erbsünde selbst in allen Adamskindern dieselbe ist, so sind es auch an sich deren Folgen. Auch daraus erhellt, daß es nothwendig und wichtig ist, die von der Erbsünde hervorgebrachten Wunden eben nur als das zu fassen, was sie an sich sind, als den Verlust jener übernatürlichen und praeternaturalen Gaben, wodurch im Urstande die Natur vervollkommnet

---

Aug. Civ. Dei l. 22, c. 22; die Schwäche und Feigheit, die vielgestaltige Begierlichkeit und unordentliche Lust. De amiss. grat. l. 6, c. 9—13.

1) Der heil. Thomas erklärt dieses, indem er nach den oben S. 851, Note 6 angeführten Worten *S. Th.* 1. 2, q. 85, a. 3 also fortfährt: Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet . . . etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

war. Demnach besteht also die Wunde der Unwissenheit zunächst in dem Verluste des donum scientiae, wodurch, wie wir gesehen haben[1]), nicht nur die Vernunft des paradiesischen Menschen mit dem Lichte übernatürlicher Erkenntniß erleuchtet, sondern auch mit einem reichen Maße natürlicher Erkenntniß begabt und zum Fortschritt in dieser doppelten Erkenntniß in vorzüglicher Weise tüchtig war.

Ebenso besteht das *vulnus malitiae* in dem Verluste jener übernatürlichen Heiligkeit und Liebe, welche auch nothwendig die natürliche Gerechtigkeit und Liebe Gottes, und nicht nur die übernatürlichen, sondern auch die natürlichen Tugenden als eingegossene in sich schlossen.

Das *vulnus concupiscentiae* aber besteht in dem Verlust jener vollkommenen Unterordnung des niederen unter den höheren Menschen und der daraus sich ergebenden vollkommenen Harmonie seiner Kräfte, worin die Gnadengabe der paradiesischen rectitudo oder integritas bestand.

Aus dem Verluste dieser drei Gnadengaben folgt von selbst das vulnus *infirmitatis*, indem der paradiesische Mensch durch diese Gnadengaben für alles ihnen entsprechende Gute stark und tüchtig war, daher auch deren Verlust diese Kraft und Tüchtigkeit aufhob oder minderte.

Mit dem Verluste dieser Gaben ist also die menschliche Natur zunächst aller ihrer paradiesischen übernatürlichen Vorzüge beraubt und nun sich selbst und ihrer natürlichen Defectibilität, der natürlichen Unwissenheit und Irrthumsfähigkeit, dem natürlichen Widerstreit zwischen Geist und Fleisch, der natürlichen Schwäche und Eigenliebe überlassen. Keineswegs aber ist damit, da die menschliche Natur und ihre Kräfte, und zwar nicht nur die niederen, sondern auch die höheren, fortbestehen, jede Fähigkeit und jede Tüchtigkeit und Neigung zur Erkenntniß von natürlich Wahrem und Gutem und jede Kraft zum Wollen und Vollbringen desselben verloren gegangen, sondern nur in der angegebenen Weise und im Vergleich zum Urstande geschwächt und gebeugt, attenuatum et inclinatum, wie das Tridentinum sagt.

Wenn Väter und Theologen alle bösen Leidenschaften, Sünden und Laster[2]) als Folgen und Strafen der Erbsünde bezeichnen, so ist das insofern vollkommen richtig, als dieselben in Folge des Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit und der paradiesischen Gaben möglich und wirklich geworden sind[3]). Insofern

1) Oben §. 307.

2) S. oben S. 852, Note 1.

3) Daß und wie auch die heilige Schrift die Erbsünde im Zusammenhange mit dem allgemeinen Sündigen der Menschen darstellt, haben wir oben §. 316 gesehen.

ist die Erbsünde die Wurzel aller wirklichen Sünder und daraus entsprungenen Sündengewohnheiten und bösen Habitualitäten.

Hier greift die allgemeine Frage ein, ob und inwiefern eine Sünde Strafe einer anderen Sünde sein kann. An und für sich ist solches nicht möglich, da ja die Sünde eine frei gewollte böse Willensthat des Sünders, nicht aber eine von der göttlichen Gerechtigkeit verhängte Strafe zur Wiedergutmachung der Sünde ist. Wohl aber kann accidentaliter die Sünde in verschiedener Beziehung Sündenstrafe sein. Insofern die Sünde die Gnade entzieht, oder auch die natürlich gute Disposition[1]) zerstört, welche die Sünde verhindert hätte, kann die aus dem Mangel der Gnade und der guten Disposition durch den freien Willen entspringende Sünde als Strafe der diesen Gnadenmangel und diese schlechte Disposition verursachenden Sünde sein. In diesem Sinne können alle actuellen Sünden als Folgen und Strafen der Erbsünde und der ersten Sünde bezeichnet werden, wie auch in gleichem Sinne spätere Sünden als Strafen früherer actueller Sünden erscheinen. Ferner kann auch die Sünde, insofern sie selbst mit Pein verbunden ist, oder aber insofern sie peinliche Folgen hat, Strafe anderer Sünden, aber auch ihre eigene Strafe sein[2]), was gleichfalls in entsprechender Weise auf die Erbsünde angewendet werden kann.

---

1) Letzteres gälte auch für den Stand der reinen Natur.

2) Alles dieses setzt Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 87, a. 2: Utrum peccatum possit esse poena peccati — folgendermaßen auseinander: De peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est, quod sit contra voluntatem, ut in 1 habitum est, q. 48, a. 5. Unde manifestum est, quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse poena peccati. Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati tripliciter: primo quidem ex parte causae, quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia hujusmodi; quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut supra dictum est, q. 79, a. 3, sequitur, quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc sequitur, poena dicitur. Et hoc modo loquitur Apostolus *Rom.* 1, 24, dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quae sunt animae passiones, quia scilicet deserti hominps ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati. Alio modo ex parte substantiae actus,

Allein daraus folgt keineswegs, wie die Häretiker meinten, daß die Erbsünde diese Früchte mit absoluter innerer Nothwendigkeit hervorbringt, vielmehr ist eine jede actuelle Sünde eine That des freien Willens des Sünders und nur deßhalb ihm persönlich zurechenbar; während weder die unfreiwilligen Regungen der Concupiscenz, noch die unverschuldeten Irrthümer eine Schuld desselben begründen; denn nur insoweit sind jene schuldbar, als der freie Wille sie hervorrief oder ihnen zustimmte, und insofern sind die Irrthümer Sünde, als sie selbstverschuldet und daher unentschuldbar sind.

Gerade so wie die actuellen Sünden, sind auch die durch sie erworbenen bösen Habitualitäten indirecte Folgen der Erbsünde.

Damit ist aber nicht gesagt, daß in jenen durch den Verlust der übernatürlichen Gaben eingetretenen Wunden der Natur von vornherein alle Laster und Irrthümer als concrete Habitualitäten vorhanden wären, wie sich jene vorgestellt zu haben scheinen, welche die Seele des eben abgeschiedenen ungetauften Kindes in Gotteshaß, Gotteslästerung und Empörung gegen das göttliche Gesetz ausbrechen lassen[1]). Vielmehr sind die actuellen Sünden des gefallenen Menschen eben persönliche Sünden und werden als solche gestraft, wie auch die durch dieselben bewirkten habitus acquisiti eben erworbene Habitualitäten und unmittelbare Früchte und Strafen der eigenen Sünden sind, nicht der Erbsünde.

Nach dem, was oben[2]) über die Gnadengabe der leiblichen Unsterblichkeit und der paradiesischen Leidensfreiheit, sowie über die deßfallsigen Strafen der ersten Eltern gesagt wurde, ist es nicht nothwendig, auf die in dem leiblichen Tode und den mannigfaltigen Leiden des irdischen Lebens[3]) liegende Strafe der Erbsünde hier weiter einzugehen. An sich natürliche, aus der Defectibilität der menschlichen Natur und aller Creaturen hervorgehende Uebel, sind sie durch den Verlust der sie verhindernden paradiesischen

---

qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut impleant actum peccati, secundum illud Sap. 5, 7: *Lassati sumus in via iniquitatis.* Tertio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est poena praecedentis, sed etiam sui.

1) Prop. damn. Baji 49 oben S. 774, Note 1.

2) §. 308 und §. 314, II.

3) Eine ausführliche Aufzählung derselben s. bei *Augustin.* Civ. Dei l. 22, c. 22 und bei *Bellarmin*, De amiss. grat. et statu pecc. l. 6, c. 12 & 13.

Gnadengaben hervorgetreten und zu Strafübeln der Sünde geworden.

Nur das muß auch bezüglich ihrer hervorgehoben werden, daß die Strafe der Erbsünde als solcher zunächst nur in dem Verlust jener Gnadengaben besteht; während die concrete Mannigfaltigkeit und verschiedenartige Schwere dieser Leiden für die, welche davon betroffen werden, theils den Charakter bloßer Heimsuchungen und Prüfungen, theils den Charakter von Strafen persönlicher Sünden haben. Insofern sind auch diese concreten Leiden nicht unmittelbar durch den Sündenfall, sondern theils durch rein physische Factoren, theils durch persönliche Sünden verursacht[1]).

Insofern jedoch durch die Urgnade alle Leiden, auch die reinen Heimsuchungen und Prüfungen, vom Paradiese ausgeschlossen waren, kann man in voller Wahrheit sagen, daß alle Leiden ohne Ausnahme ihren letzten Grund in der Ur- und Erbsünde haben; während keineswegs alle Leiden Folgen und Strafen persönlicher Sünden sind[2]).

1) Es finden also bezüglich ihrer die Bd. 5, §. 267 und §. 275 entwickelten allgemeinen Grundsätze Anwendung.

2) Si loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae (im Unterschied von der satisfactorischen Strafe, die Einer für den Anderen übernehmen kann), sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est, quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiae, sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates, quae ex defectu naturae hominibus contingunt. Sciendum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali, ut in 1 dictum est, q. 48, a. 5. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori; sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae et propter gloriam Dei; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid; unde non habet simpliciter rationem poenae, sed medicinae; nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum, quod oportet humanae naturae medicinas poenales adhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non opportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam. *S. Th.* 1. 2, q. 87, a. 7.

Endlich ist als Folge und Strafe der Erbsünde die Gewalt hervorzuheben, welche Satan über das gefallene Menschengeschlecht erlangt hat. Da wir das Nothwendige über die dämonischen Anfechtungen und ihre Zulassung früher[1]) dargelegt haben und noch in der Lehre von der Erlösung davon handeln müssen, so können wir hier von einer Besprechung dieses Gegenstandes Umgang nehmen. Dagegen müssen wir noch einen Blick auf das Verhältniß werfen, in welchem die bisher besprochenen Sündenfolgen zu den natürlichen Unvollkommenheiten und Uebeln des Standes der reinen Natur stehen.

Wir haben gesehen, daß der erste und wesentliche Unterschied zwischen dem Stande der gefallenen und dem Stande der reinen Natur darin besteht, daß das Nichtvorhandensein der heiligmachenden Gnade und der mit ihr verbundenen übernatürlichen und außernatürlichen Gaben in ersterem Stande eine verschuldete Privation ist und deßhalb den Charakter der Sünde und Strafe hat; während es im Stande der reinen Natur ein einfacher Mangel einer von der Natur nicht geforderten und ihr nicht geschuldeten Vollkommenheit gewesen wäre.

Wenn man in dieser Auffassung eine den Ernst des Sündenfalls und die Größe der Erbsünde abschwächende, ja eine pelagianisirende Auffassung finden wollte, bewiese das nur, daß man selbst das Wesen und den Werth des Uebernatürlichen und sein Verhältniß zur Natur nicht genügend erfaßt. Daraus, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit mit allen ihren Gnadengaben und daß ihr letzter Grund, die Berufung zur Anschauung und zum Besitze Gottes in der Glorie, über alle Vermögen und Ansprüche der menschlichen Natur schlechthin erhaben sind, ergibt sich gerade sowohl ihr unendlicher Werth, als die alle Begriffe übersteigende gnädige Liebe Gottes. Daher liegt in der schnöden Mißachtung dieser übernatürlichen Berufung und der mit ihr verliehenen übernatürlichen Güter die unendliche Schwere der ersten Sünde, welche nicht lediglich die Empörung des Geschöpfes und Knechtes gegen seinen Schöpfer und Herrn, sondern die Empörung des Kindes gegen seinen Vater, nicht nur der Abfall des Menschen von seiner natürlichen, sondern von seiner übernatürlichen Bestimmung, der Umsturz nicht nur der natürlichen, sondern der übernatürlichen Ordnung, nicht nur eine Trübung der natürlichen Gottebenbildlichkeit, sondern die Zerstörung der übernatürlichen Gottähnlichkeit und ihrer unaussprechlichen Schönheit, endlich nicht nur die Versagung der Gott

1) Bd. 5, §. 291, IV.

schuldigen natürlichen Ehre in Beobachtung des natürlichen Gesetzes, sondern die Vernichtung jener unendlich höheren übernatürlichen Verherrlichung, welche Gott sich in dem Menschen, wie in den heiligen Engeln schaffen wollte. Dieser unermeßlichen und übernatürlichen Sünde und Schuld entsprechend ist denn auch die Beraubung der Glorie und Gnade mit allen an sie geknüpften Gaben des Urstandes eine unermeßliche, aber ebenso gerechte Strafe. Ebendeßhalb ist endlich der aller Gnaden beraubte Zustand des gefallenen Menschen für diesen ebenso gewiß ein unendliches Uebel und vor Gott Gegenstand eines unendlichen Mißfallens und heiligen Zornes, als die Erhebung in den Stand der Gnade und Gotteskindschaft ein unendliches Gut und ein Beweis einer alles übersteigenden Liebe war.

Dabei bedenke man, daß Adam Gott den übernatürlichen Gehorsam und die übernatürliche Liebe und Verherrlichung, die er ihm leisten sollte, nicht versagen konnte, ohne ihm zugleich den natürlichen Gehorsam und die natürliche Liebe und Ehre, die er ihm schon von Natur schuldig war, zu entziehen. Daher ist der Stand der gefallenen Natur von dem Stand der puren Natur wesentlich und unendlich verschieden; er ist nicht wie letzterer natürlich gut und Gott wohlgefällig, sondern böse und Gott mißfällig; auch dann, wenn zwischen beiden Ständen sonst kein materialer Unterschied wäre.

Die Vergleiche, wodurch man den wesentlichen Unterschied zwischen dem Stande der aus der paradiesischen Gerechtigkeit und Heiligkeit gefallenen und der nie zu solcher übernatürlicher Herrlichkeit bestimmten reinen Natur anschaulich zu machen suchte, insbesondere der Vergleich zwischen einem seiner Kleider schmachvoll beraubten gesitteten Menschen und einem nie bekleidet gewesenen Wilden, zwischen einem entthronten Königssohne und einem geborenen Knechte, sind richtig, aber inadäquat. Kein Vergleich ist im Stande, die Größe des Verlustes und des Uebels vollkommen auszudrücken, der in dem schuldvollen Verluste des paradiesischen Gewandes der Gerechtigkeit und der unvergleichlichen Würde der ursprünglichen Gotteskindschaft gelegen ist. Was nun aber die Frage betrifft, ob und inwiefern sich der Stand der reinen Natur von dem der gefallenen auch materialiter unterschieden hätte, so ist dieselbe kaum zu beantworten, da uns jede positive Offenbarung über die concrete Beschaffenheit des niemals wirklich gewordenen status naturae purae fehlt. Wohl aber dürfen wir, wie bereits oben[1]) angedeutet, annehmen, daß die

1) §. 310.

Ordnung der Vorsehung für den Menschen, den Gott im Stande der puren Natur belassen hätte, eine andere, als für den gefallenen Menschen gewesen wäre; sowohl für den Fall, daß er die natürliche Unschuld bewahrt, als für den Fall, daß er gesündigt hätte: indem wer höher stand, auch tiefer fällt; wer dagegen weniger empfing, auch weniger zu verantworten hat und minder streng gerichtet wird.

§. 322.

Die Erbsünde und die Güte und Gerechtigkeit Gottes.

Daß das Dogma von der Erbsünde, wie die katholische Kirche es lehrt, mit der Gerechtigkeit, Güte und Weisheit Gottes nicht, wie die Pelagianer und alle Leugner unserer Glaubenslehre behaupten, im Widerspruche, sondern im vollkommensten Einklange steht, ergibt sich aus der bisherigen Explication dieser Glaubenswahrheit selbst und werden wir dies im Zusammenhange mit dem Rathschlusse unserer Erlösung und Begnadigung in der Christologie und Gnadenlehre näher betrachten. Hier sei kurz nur daran erinnert, daß in dem katholischen Dogma kein Widerspruch gegen die Gerechtigkeit liegt, da in der Erbsünde nicht eine fremde Sünde, sondern die unserer Natur eigene Sünde, und zwar nicht anders und nicht härter, als sie verdient, vielmehr genau nach dem Maße der Gerechtigkeit gestraft wird.

Daß Gott aber die menschliche Natur mit den ihr eigenthümlichen natürlichen Vorzügen, aber auch mit der damit verbundenen Defectibilität und mit ihren natürlichen Gebrechen, sowie mit der Bestimmung, daß das ganze Menschengeschlecht aus Einem Stammvater hervorgehe, erschaffen hat, war ein Ausfluß seiner schöpferischen Weisheit, Freiheit und Liebe.

Daß er aber diese menschliche Natur von Anfang an in ihrem Stammvater zur übernatürlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gotteskindschaft erhob, durch übernatürliche Gaben von ihren natürlichen Gebrechen befreite und ordnete, daß diese paradiesische Heiligkeit und Glückseligkeit zugleich mit der Natur auf alle Nachkommen Adam's sich vererben sollte, war eine noch weit höhere Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte in der übernatürlichen Ordnung.

Wenn nun der Stammvater durch seine freie und unentschuldbare Sündenthat sich und sein Geschlecht dieser ursprünglichen Herrlichkeit beraubte, so war es wiederum eine hohe Offenbarung der unendlichen Güte des Schöpfers und Erhalters, daß er dem gefallenen Menschen den Segen der Fortpflanzung und des natürlichen Daseins beließ.

Daß dieses aber einzig zu dem Zwecke geschah, um die durch die menschliche Schuld verlorene Heiligkeit und Seligkeit in einer höheren Weise wiederherzustellen, war eine noch weit erhabenere Offenbarung der erbarmenden Liebe in der übernatürlichen Ordnung, als die ursprüngliche paradiesische Gnade gewesen.

Die Gerechtigkeit und Weisheit aber forderten, daß diese erbarmungsvolle Wiederherstellung dem Menschen auf einem anderen Wege, als auf dem der von ihm frevelhaft zerstörten ursprünglichen Gnadenordnung zu Theil wird, nämlich nicht aus dem sündigen Adam, was die Gerechtigkeit nicht duldet — aber auch nicht unmittelbar und unabhängig von dem Menschengeschlechte, dem einzelnen Menschen, was mit der von der ewigen, unwandelbaren Weisheit geordneten natürlichen und übernatürlichen Einheit des Menschengeschlechtes unter Einem connaturalen Haupte unverträglich wäre — sondern aus Christus, dem zweiten und göttlichen Adam, der die Sünde der Menschheit sühnt, und dessen Gerechtigkeit dem Menschen nicht durch die fleischliche Geburt, sondern durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und heiligen Geiste zu Theil wird.

In dieser Ordnung des Heiles und der Erlösung dienen dann die Strafen und Leiden der gefallenen Natur dem Menschen, welcher, da er in Ehren und Herrlichkeit gewesen, nicht bestanden hat, als eine Schule der Demuth und Buße, um auf die Gnade der Erlösung sich vorzubereiten.

Zum Schlusse sei noch an die bereits erörterte Wahrheit hingewiesen, daß zwar der paradiesische Urstand, wie nicht minder der Sündenfall und die Erbsünde übernatürliche Geheimnisse sind und daher weder auf dem Wege der Speculation, noch auf dem Wege historischer Induction stringent bewiesen werden können; daß aber diese beiden großen Thatsachen der Urgeschichte der Menschheit nicht nur durch alle Beweise, welche die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung alten und neuen Testamentes darthun, verbürgt sind, sondern auch allein die sonst unbegreiflichen Geheimnisse der göttlichen Vorsehung und der Geschichte der Menschheit in einer die Vernunft

vollkommenen befriedigenden Weise lösen; während alle anderen Lösungen, die der rationalistische Naturalismus, oder eine pantheistische Speculation, oder der Wahn der Seelenwanderung, oder irgend welche andere falsche religiöse Gnosis zu geben wähnt, mit der Vernunft und der Natur der Dinge in Widerspruch stehen. Dieses nachzuweisen ist Aufgabe der Apologetik.

Im Verlage des Unterzeichneten sind soeben erschienen:

Geschichte der katholischen Kirche

im

neunzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. Heinrich Brück,

Professor der Theologie am bischöflichen Seminar zu Mainz.

Erster Band. (Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland I.)

gr. 8°. (31 Bogen.) Geheftet Preis 6 *M.*

Das Material zu einer Geschichte der katholischen Kirche im XIX. Jahrhundert ist in unzähligen Detailforschungen zerstreut. Bisher fehlte es gänzlich an einer eingehenden systematischen Zusammenfassung der Resultate aller dieser Forschungen, um einen vollen Ueberblick zu gewinnen von dem merkwürdigen Gange der Ereignisse, welche allmählich den gegenwärtigen Stand der Dinge herbeigeführt haben. Wir glauben, daß diese Aufgabe durch die langjährige Arbeit des Herrn Prof. Dr. Brück eine Lösung erfahren hat, welche in den weitesten Kreisen volle Anerkennung finden wird. — Die Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland wird mit dem dritten Bande ihren Abschluß finden.

Manresa für Priester.

Ausführliche Exercitienvorträge

von

P. Caussette

Generalvicar von Toulouse.

Zwei Bände. 8°. geh. Preis 6 *M.* 50 *Pf.*

Ein ähnliches Buch wie das vorliegende besitzen wir in deutscher Sprache nicht. Der ebenso theologisch trefflich geschulte, wie mit seltener Beredsamkeit ausgestattete Verfasser bietet uns in obigen Bänden die Vorträge, die er in den geistlichen Uebungen von Priestern im Zeitraum einer Woche gehalten hat. Das Eigenartige des schönen Buches liegt zumeist darin, daß das sonst bei der Abhaltung von Priester-Exercitien übliche Schema verlassen ist und einzelne hervorragende Gesichtspunkte ausgewählt werden, von denen aus sich das bedeutungsvolle Amt des Priesters betrachten läßt. Gewiß hat die Rücksicht auf die Lage der französischen Kirche dabei überwogen, aber in allen katholischen Ländern wird man gerne zu dieser prächtigen Leistung greifen und dieselbe zum Heil der Seelen ausnützen. Wohl mögen die Franzosen manchmal höher singen als die Noten lauten, daß aber für die französische Kirche die Zeit der großen Redner noch nicht abgelaufen, dafür erbringt obiges Werk einen unwiderleglichen Beweis. Der edle Hauch einer echt kirchlichen Beredsamkeit weht den Leser überaus wohlthuend an und macht ihm die Lektüre der Schrift selbst da angenehm, wo die Schattenseiten des Lebens zur Behandlung gelangen. Daß der Verfasser sämmtliche Bibelstellen im lateinischen Texte der Vulgata mittheilt, kann den Werth der Schrift nur erhöhen. Jedem Bande sind im Anhange Stellen aus den besten ascetischen Schriftstellern beigegeben, welche den Text erläutern. Die Uebersetzung liest sich angenehm. (Echo der Gegenwart.)

208.9
H 365
27235
HEINRICH, J. B.
AUTHOR
Dogmatische Theologie
TITLE
Vol. 6
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
27235